

Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in FILOSOFIA , XXI ciclo
(A.A. 2005/2006 – A.A. 2007/2008)

**I NOMI DI VERITÀ E BENE ALLA LUCE DELLE
RIFLESSIONI SUL *VERBUM* DI AGOSTINO D'IPPONA**

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/03

Tesi di dottorato di MADDALENA PEZZATO, 955241

Coordinatore del dottorato
Prof. CARLO NATALI

Tutore del dottorando
Prof. CARMELO VIGNA

I nomi di verità e bene alla luce delle riflessioni sul *verbum* di Agostino d'Ippona

di

Maddalena Pezzato

Questo lavoro, per le parti meno riuscite e difficili, lo dedico a me, perchè possa essermi
d'aiuto a crescere.
Quanto c'è di buono, e di vero, invece, è per Benoît, che ha saputo starmi vicino durante
questi anni di ricerca.

Ringrazio quanti mi hanno sostenuto e aiutato in questi anni. Mia madre, mio fratello, perché mi hanno ascoltato, e fatto ridere quando mi dimenticavo di ridere. Mio padre perché mi dà continue occasioni di fargli la morale. Il mio amico eRic (Riccardo F.), per avermi aiutato a chiudere, dedicandomi intere giornate e dandomi prova di grande amicizia. Stefania F., per come mi ha ascoltata e ha saputo alleviare almeno una parte delle mie preoccupazioni. Francesco R., per aver letto le bozze e per avermi dato preziose lezioni di stile (di cui spero di far tesoro, nel futuro). Rita M., con cui ho condiviso gli aspetti più seri e quelli più comici di questi anni, e che attraverso la metafora dell'alzare le braccia al cielo, ha reso perfettamente l'idea di cosa si prova a mettere un punto. Il gruppo di lavoro di Venezia, in particolare Alessia D., con cui il discorso filosofico è diventato esperienza di vita, Alessandra T., per il sostegno che mi ha donato e per avermi tenuta informata sulle date importanti, e, infine, Susy Z per la sua amicizia. Ringrazio anche Catherine König–Pralong, ricercatrice all'Université de Lausanne, il cui corso sui segni nel pensiero di Agostino è stato per me un'occasione di discussione, oltre che di approfondimento. Un grazie speciale va al mio professore, Carmelo Vigna, che ha saputo aspettare i tempi dell'anima.

Dovrei ringraziare anche qualche pettirosso che, sopraggiungendo inaspettato alla finestra, mi ha detto quanta attesa c'è sempre nello sguardo.

Indice

Introduzione.

Parte I. Verità e bene. I nomi dell'essere. Strumenti teorici.

Esposizione del problema e presentazione della tesi.

CAPITOLO I. I nomi dell'essere e il modo della loro relazione

1. Della verità.
2. Del bene.
3. Ancora a proposito del nome di bene.
4. Gi altri nomi.
5. Il nome inteso come il modo in cui il significato appare, come il modo per cui l'essere è intenzionalità.
6. Pensiero e linguaggio nell'ontologia della terra.
7. L'essere dell'ontologia e il nome del bene.
8. Il passaggio dal significato di verità (dalla verità come significato) al significato di bene (al bene come significato): linguaggio, pensiero, atto perlocutivo.
9. L'identità del significato per i nomi dell'ontologia sulla terra.
10. Ancora sulla circolarità tra nome (significato) ed essere.
11. Il bene del significato.
12. Il bene che è il significato (il bene della verità) individua e unisce.

CAPITOLO II: Ontologia, significato, linguaggio

1. Cosa significa capire un enunciato: uno dei modi in cui si struttura l'indagine intorno alla relazione tra pensiero e linguaggio
2. Significato e linguaggio: identità e differenza
3. Wittgenstein e le *Ricerche filosofiche*
4. Un pensiero dell'identità: la proposta di Severino
5. Tentativo di una conclusione
6. Verità, tempo, libertà
7. J. Derrida e il tema della traccia

CAPITOLO III: Segno e significato

1. La parola-segno
2. Il segno come ciò che significa altro
3. La parola dice immediatamente l'essere come verità (il segno che significa se stesso).
4. Ogni segno di parola, prima ancora di *voler dire* altro da sé, mostra se stesso
5. Il significato del segno è semplice
6. Il significato del segno è apparentemente complesso.

CAPITOLO IV: I nomi dell'essere e la relazione col finito.

1. Della circolarità tra il nome di bene e di verità.
2. Verità e libertà.
3. Libertà e necessità, volontà e verità.
4. I modi del significato per l'ontologia del finito: verità e libertà, ossia del conoscere e del volere.
5. La traccia indelebile della verità nella libertà di significare, ovvero l'ultimo significato.
6. L'essere quale è dischiuso nell'ultima parola: il primo significato.
7. Quale confessione.

CAPITOLO V: Il segno dei nomi dell'essere nell'esperienza del finito.

1. Verità e libertà nella testimonianza.
2. Credere *alla* verità, credere *nella* verità.
3. Tempo e verità: il segno e il significato.
4. Tempo e significato di bene.
5. Il bene e il corpo, il tempo del bene.
6. Verità e libertà nel sentire: il tatto.

Parte II. I nomi di verità e di bene nel pensiero di Agostino d'Ippona.

CAPITOLO I: La prospettiva agostiniana.

1. Il tema della parola nel pensiero di Agostino.
2. Le opere di Agostino.

CAPITOLO II: Agostino e il linguaggio.

1. Stato della ricerca.
2. I segni in Agostino.
 - 2.1. La logica del segno.
 - 2.2. Le origini stoiche della riflessione sul segno di Agostino.
 - 2.3. Il segno-parola.

CAPITOLO III: Ricchezza e povertà della parola: il *De Magistro*

1. Identità e differenza.
2. Segni e cose.
3. Nomi, cose, conoscenza del nome, conoscenza della cosa.
4. Parola, nome, verbo.
5. Fede e linguaggio.
6. Volontà e verità di significato.

7. Il *De Magistro* di Tommaso D'Aquino.

CAPITOLO IV : Pensiero ed esperienza del significato di verità.

1. Il *verbo* nell'uomo e l'esperienza della verità come coscienza.
2. Cercare e trovare verità: il *Contra Academicos*.
3. L'essere è relazione di conoscenza originata dall'amore: il tema del verbo nel libro XV del *De Trinitate*.
 - 3.1. Verità come relazione.
 - 3.2. Il verbo dell'uomo e il verbo di Dio.
 - 3.3. Significati del verbo.
4. Tommaso d'Aquino e il pensiero del verbo.
 - 4.1 Differenze.
 - 4.2 Il verbo nell'uomo, ossia la conoscenza per identità.
 - 4.3 È il *dicere* un *producere verbum*?
 - 4.4 *Intelligere* e volere.

CAPITOLO V: Libertà e verità.

1. La verità che vive nell'uomo e la vita dell'uomo come verità.
 - 1.1 Vita e anima.
 - 1.2. Vivere come significato di bene.
2. Ragione, Verità e Bene.
 - 2.1 Il volto del *proprio* e dell'*altro* come ragione-dialogo.
 - 2.2 Il tema della verità spiegato alla luce del tema dell'incontro.
3. Conoscenza e amore.
 - 3.1 Amore come fonte di conoscenza.
 - 3.2. Conoscere significa amare.
4. Volontà e potere in Agostino.
 - 4.1. Bene e verità alla luce delle figure della libertà e della volontà

- 4.2. Felicità e verità.
- 4.3. Felicità e potere.
- 4.4. Volontà e felicità.
- 4.5. Volontà e potere.

Introduzione

Direi che come lassù ci s'intende senza bisogno di parlare [...] così appunto avviene anche qui, dove Dio e l'anima, non appena Sua Maestà lo vuole, s'intendono come due amici, senza bisogno di parole o d'altro segno esterno, manifestandosi il reciproco affetto. È un po' come quaggiù, quando due persone che si amano molto e che abbiano viva intelligenza riescono a capirsi tra di loro senza bisogno di scambiarsi cenni, ma col solo guardarsi.

S. Teresa D'Avila.¹

Come spesso avviene in una ricerca, ciò che si scrive all'inizio, nelle pagine che introducono alla lettura, sono le parole che si sono trovate alla fine. Le parole nate dalla lunga gestazione della scrittura, per poche o indicative che siano, sono quelle cercate durante l'arco del lavoro. Esse rappresentano il senso che illumina il lavoro non solo in relazione al lettore, ma anche nei confronti dell'autore stesso. E mi sembra che un senso di sorpresa o di comprensione finale si dia quando la ricerca ha dato i suoi frutti, e quello che si raccoglie è una parola nuova, una prospettiva più ricca che si pone a chiave interpretativa di quanto l'ha preceduta. Per questa ragione la tradizione del libro si è specializzata in una serie di parti non immediatamente incorporate (nel modo di capitoli o paragrafi) al testo, ma scorporate e autonome che hanno assunto la dicitura classica di prefazione, introduzione, nota introduttiva, e altre, a seconda della scelta personale dell'autore o dell'uso prevalente nell'edizione in cui tale libro è destinato ad essere pubblicato. Ma ora divago perché lo scopo di questa introduzione non era quello di rimandare a questa articolazione ma era un altro. E del resto, tipico e essenziale di questa parola nuova e finale che pure sta all'inizio è anche questo: ad essa si concede la libertà di divagare come se avesse il diritto di distrarsi dopo che, in un certo modo, ha esaurito ciò che doveva dire. Questo diritto è anche un dovere di distrazione, perché la

¹ Santa Teresa d'Avila, *Vita*, tr. it. di I.A. Chiusano, Rizzoli, Milano 1990, p. 207.

ricerca è consapevole del fatto che quanto faticosamente trovato, vive di una vita propria e indipendente.

Il presente libro parla dell'essere e del pensare. Tratta cioè di questa avventura che rappresenta l'esperienza dell'essere tale ch'essa sia intimamente connessa al pensiero, non potendo prescindere da quell'esperienza che è l'accogliere e l'accorgersi dell'essere nel modo del pensarlo, dell'averlo a pensiero, dell'intenzionarlo, dello stare in relazione ad esso mediante una parola-pensiero. Mediante una parola interiore che rimanda a quella costituita da suono e linguaggio. In questo senso questo libro non tratta niente di nuovo. Il discorso ontologico e metafisico può essere visto anche come un modo di interpretare questa relazione, dal momento che essere e pensare sono le parole più necessarie, poiché qualsiasi cosa di cui si parli, è un qualcosa (essere) e in qualsiasi modo si tenti di comprenderlo non è possibile prescindere dal modo del pensare. Questa relazione necessaria è significata e significa il termine *logos*: l'essere è *logos*, relazione nel senso di questa relazione necessaria con il pensiero. Relazione necessaria nel senso che l'essere è pensiero.

Interrogarsi intorno all'esperienza del pensare significa, dunque, interrogarsi in molteplici modi intorno all'esperienza dell'essere. Il primo ad interrogarsi su questa relazione è stato Parmenide. Tra i filosofi successivi alcuni hanno tentato di immaginare questa esperienza nel suo modo eminente e perfetto, in modo tale cioè che rendesse ragione della natura dell'essere supremo, cioè Dio. Già Aristotele aveva formulato il concetto di un Dio *nous*, pensiero di pensiero. Ma è con il pensiero cristiano e della trinità che si delinea propriamente una riflessione sull'essere perfetto come puro atto di capire, e come identità di essenza e pensiero. Ed è nel pensiero cristiano (ed anche ebraico) che il tema, il riferimento all'essere pensiero, si arricchisce di quello dell'essere parola, dell'essere cioè non solo atto di capire, ma anche atto di capire che si traduce in un verbo, che vive nella e come parola. Il modo in cui mi sono occupata del tema dell'esperienza del pensare è debitore di tale pensiero, e in particolare di quello di S. Agostino.

Dirò perciò che guardando al modo in cui si dà l'esperienza del pensare nell'uomo, avendo come punto di riferimento la relazione perfetta di essere e pensiero tale quale è pensata riferita all'essere perfetto, il Dio della tradizione trinitaria, l'uomo e il modo in cui in esso si dispiega questa relazione, mi è apparso un quadro frammentato. Nell'uomo, infatti, si mostrano separati quei nomi e quei modi che in Dio sono strettamente in relazione, che sono cioè in una relazione perfetta tra loro: l'essere che è pensare e perciò è amore. Stando ad un'antropologia classica dell'uomo, inteso come soggettività pensante e desiderante, è innegabile che in esso la vita che è pensiero non

coincida con la propria esistenza, e nemmeno coincida con la vita del suo desiderio, come bene ricordano le parole di J.F. Lonergan lì dove scrive: «I nostri intelletti non sono la nostra sostanza, i nostri atti di capire non sono la nostra esistenza; e così le nostre definizioni ed affermazioni non sono l'essenza e l'esistenza dei nostri figli. Le nostre parole interiori sono solo pensieri [...]».²

Per quanto riguarda invece l'aspetto desiderante che non trova sempre soddisfazione nell'esistenza, sono significative le riflessioni di Agostino secondo cui l'uomo non ha potere su quello che vuole. Sarebbe presente in lui una separazione tra volontà ed essere, tra ciò che desidera e ciò su cui ha potere: «In che altro consiste l'infelicità dell'uomo, se non nella sua stessa disobbedienza a se stesso, per cui, come non volle ciò che poteva, così vuole ciò che non può? Certo, nel paradiso, prima del peccato, non tutto poteva; però ciò che non poteva non voleva, quindi poteva tutto ciò che voleva».³

L'esperienza che è l'uomo mi è apparsa come il modo della separazione di ciò che si trova in origine in perfetta relazione. E tuttavia, come modo della separazione tale da non avere smarrito la traccia della relazione tra gli aspetti di cui consta: l'essere, il pensare, il volere.

Nella mia indagine sull'esperienza del pensiero si è imposta una considerazione obbligata: e cioè che nell'uomo il modo del pensare vive di quella peculiarità che è il linguaggio; linguaggio che, seppure trarrebbe la sua fondazione metafisica in una concezione dell'essere supremo che genera un verbo nel quale si conosce, mostra con quello una somiglianza solo imperfetta, come vedremo seguendo le ricche riflessioni, a tale proposito, di Agostino. L'esperienza del linguaggio sembra stare in una relazione necessaria e privilegiata con quella del pensare (e perciò con l'essere) poiché anche a prescindere dal tema dell'espressione (del pensiero) l'esperienza del pensare avviene all'interno del corpo linguistico, all'interno, più precisamente, di quel corpo che è la lingua materna. Se è vero infatti che nell'esperienza comune il pensiero appare distinto dal linguaggio, poiché la traduzione mostra che il contenuto di una frase (nella terminologia analitica, *proposition*) non è l'enunciato⁴, tuttavia è possibile affermare che la comprensione di ogni proposizione avviene da dentro un enunciato linguistico. Anche la stessa percezione delle cose, lo stesso vedere e riconoscere le cose (come vedere e accorgersi che c'è qualcosa come un gatto che non si confonde col tappeto) avviene secondo me forse solo attraverso il linguaggio. L'essere, l'essere che sono le

² B.J.F Lonergan, *Conoscenza e interiorità: Il Verbum nel pensiero di san Tommaso*, Città Nuova, Roma 2004, p. 239.

³ *De civitate Dei*, 14, 14-15.

⁴ In ciascuno dei seguenti enunciati “il gatto è sul tappeto”, “le chat est sur le tapis”, “the cat is on the carpet”, la proposizione, ovvero *che il gatto sia sul tappeto*, è identica e una per tutte.

cose, o gli accadimenti delle cose, si pone come senso, è portatore di senso, è riconoscibile, all'interno di un discorso che possa rendere ragione della differenza delle cose tra loro. Così, infatti, per riportare qui subito un esempio, ci si accorge che viene sera se in effetti una serie di cose sono riconoscibili in sé stesse come il colore del cielo e la luce che affievolisce. Esse sono precisamente riconoscibili, e cioè distinte, grazie a quel modo che mette ordine, per semplificare, che è il linguaggio con le sue regole. Diversamente ci sfuggirebbe il senso di quanto accade, il che significa in certo modo *che niente accadrebbe*, o che sarebbe come se niente fosse accaduto.

Se si dà la relazione tra essere e pensare in quanto essere è logos-relazione, più problematico è capire il modo in cui il linguaggio partecipa o meno dell'essere, cioè quale tipo di essere sia l'essere del linguaggio, l'essere linguaggio. Perché da un lato il linguaggio si mostra, nei confronti dell'essere, un puro mezzo, strumento (come si è detto attraverso la riflessione sulla possibilità della traduzione, e sulla possibilità e necessità di distinguere proposizione da enunciato); da un altro lato però appare come uno strumento necessario, nel senso che necessaria pare la sua relazione all'essere.

Questa complessità può essere osservata anche nell'esperienza comune. L'uomo infatti, che si distingue da ogni altra creatura grazie all'uso della parola, non può essere immaginato senza questa facoltà. Il linguaggio non solo è lo strumento che rende possibile l'apparire sensato di qualcosa (e quindi l'apparire del senso, e l'apparire in ultima istanza dell'essere); esso è quello che apre l'esperienza e il mondo simbolico dell'uomo; è ciò che informa il suo immaginario, ciò che dà parola alla sua natura più profonda, che è natura di uomo politico, ossia di relazione con altri uomini. Ed è, per questo, anche la prova e la dimostrazione di un essere che va inteso come relazione di *persone*, e non solo come logos che dice della relazione *interna* tra essere e pensiero. Tutti aspetti, questi, che fanno sì che il linguaggio sia fondativo dell'esperienza umana, e che sia in relazione all'essere in modo necessario, che abbia peso, che sia cioè un qualcosa di essere.

E tuttavia l'esperienza mostra anche che il linguaggio è ciò che si cancella dietro allo stare davanti delle *cose*; che sbiadisce e scompare dietro al venire avanti dell'essere *vero*, quello degli accadimenti, quello della sostanza delle cose, rispetto al quale il linguaggio sembra essere solo un accidente, un segno, un puntello: l'asta dello sportivo di salto in alto, che serve per passare dall'altra parte, per giungere nel cuore delle cose. Questa percezione di un livello altro rispetto al linguaggio è così anche attestato da comuni modi di dire (sempre all'interno del linguaggio) come l'esortazione latina al *facta non verba*, o la prescrizione retorica di *rem tene verba sequentur*, o le infinite

considerazioni sul fatto che la vera comunicazione avviene ad un livello altro rispetto a quello verbale, come quando si dice che si comunica con gli occhi, o quando si parla del linguaggio del cuore. Queste affermazioni non devono essere trascurate, perché anche il senso comune, il linguaggio comune è depositario a modo suo della verità.

Da quanto detto è evidente che il linguaggio è sia l'imprescindibile, il necessario, nel senso che è necessario alla manifestazione dell'essere, e cioè della verità, nel modo appunto di logos-pensiero, sia anche il superfluo, ciò che si eclissa davanti all'urgenza del significato, davanti alla potenza della manifestazione dell'essere, come quando, appunto, si intuisce che il senso sta oltre il linguaggio attraverso il quale stiamo in relazione con esso.

Ora, proprio queste due realtà mi hanno portato a descrivere un'antropologia in cui l'esperienza del pensiero deve essere pensata come ciò che si gioca tra i due modi: tra il livello del pensiero (che è portato dal linguaggio, e che è ostensività pura) e quello della *cosa*, dell'essere inteso come meta, come fine, scopo che informa il movimento ostensivo e di apertura che si è detto essere l'essere pensiero. Quello che rimane cioè, che chiama a pensare, che sta come la cosa, il fondo, la sostanza (e davanti al quale ogni linguaggio tace perché inutile nel senso che a parlare è la cosa stessa) mi pare debba essere pensato di un ordine tale da non essere più interpretabile all'interno delle categorie del vero o del falso, ma all'interno di categorie che dicono della desiderabilità o meno della cosa, di categorie, cioè, che mostrano l'essere come ciò che si rende pienamente significativo, pienamente disvelato, pienamente *vero* solo quando esso si mostra in relazione al suo significato di bene.

In questo senso tra i due livelli c'è un passaggio e una comunicazione tale per cui il pensiero è l'essere secondo che ne permette l'apparire: il pensiero permette l'esserci delle cose. E, viceversa, il riconoscimento del pieno significato si dà quando la cosa dice della sua relazione al bene, quando si significa in relazione al suo essere un qualcosa di buono, nel suo poter stare, cioè, come meta e fine della vita dell'essere (pensiero).

* * *

Più in particolare abbiamo articolato la ricerca in due parti. Nella prima parte abbiamo messo a punto gli strumenti teorici che ci sono serviti ad interrogare il tema della parola nel pensiero di Agostino, a cui è dedicata precisamente la seconda parte di questo lavoro. In questo senso la prima sezione è utile nella misura in cui mostriamo la cornice di riflessioni entro la quale il tema della parola deve essere collocato: le problematiche che si sollevano in riferimento al linguaggio e alla sua relazione con l'essere sono infatti moltissime, quindi era necessario limitare il campo d'indagine intorno ai punti che ci sembravano potessero più facilmente dialogare con il pensiero di Agostino. Tuttavia le due parti godono anche di una relativa autonomia perché la seconda sezione, quella dedicata al tema della parola nella riflessione agostiniana, percorre come un'antologia i passaggi e i testi che abbiamo ritenuto tra i più significativi. Cerchiamo allora di vedere più in dettaglio come si strutturano queste due sezioni.

Nel capitolo primo della sezione teorica si è cercato di pensare il significato di verità e bene così come lo si può ricavare dalla considerazione della relazione che sussiste tra i suddetti nomi. Questo primo nucleo di riflessioni si vuole come il tentativo di formulare filosoficamente il tema teologico della relazione dei nomi di Dio, e cerca di mostrare in che senso, in riferimento alla vita intenzionale, il verbo inteso come luogo di significato dica dell'unità originaria della vita che è conoscenza e di quella che è desiderio (amore). Il tema della parola come relazione che dice in modo simbolico della relazione che è l'essere, si trova dunque elaborato fin dai primi paragrafi del capitolo primo. A queste pagine si rinvia per comprendere anche la concezione della parola in termini di *nome* da noi elaborata, sfruttata per interrogare il pensiero agostiniano.

Nel capitolo secondo abbiamo rivolto l'attenzione al dibattito intorno alla natura del nome, se esso sia relazione al significato nel modo dell'identità oppure nel modo della differenza, cercando di capire quale tipo di relazione sussiste tra il pensiero e il linguaggio. A questo proposito abbiamo articolato la riflessione interrogando alcuni dei punti per noi più rappresentativi del problema e delle distinzioni attraverso cui esso va guardato. Si tratta principalmente del confronto tra la posizione di Wittgenstein e quella di Severino, ma alcune pagine sono anche dedicate al modo in cui l'intreccio tra parola e linguaggio è tradotto in termini di scrittura dal pensiero di Derrida. Il capitolo terzo è una riflessione intorno alla complessità della natura della parola, condotta alla luce della differenza nel vocabolario agostiniano tra *dictio* e *verbum*: la parola, infatti, è sia segno che rinvia ad altro (*dictio*), sia segno che rinvia proprio a se stesso (*verbum*). In questo senso abbiamo attribuito al segno il ruolo del luogo in cui si fa evidente la verità dell'essere in un modo che richiama il ragionamento agostiniano secondo cui l'esperienza del pensiero di sé, anche dandosi come ciò che non sa immediatamente della verità o meno dei contenuti ch'esso pone, tuttavia

afferma la necessità della verità proprio attraverso il suo primo modo dubbioso di darsi (*si fallor sum*). Gli ultimi due capitoli sono il tentativo di interrogare il significato della vita dell'uomo in modo tale da ritrovare in essa la traccia dell'originaria relazione dei nomi di bene e verità, relazione che, se si mostra, secondo Agostino, nella vita della conoscenza che genera il verbo, non si mostra con la stessa evidenza nel modo in cui si dispiega la vita dell'uomo come volontà.

I temi sopra detti trovano un riscontro nella parte seconda dove essi compaiono, anche se non secondo lo stesso ordine, come i nuclei intorno a cui abbiamo articolato la riflessione su Agostino. In particolar modo, il tema della parola come luogo in cui si mostra la ragione e la vita dell'essere come relazione nel senso di conoscenza che dice al contempo di desiderio (la generazione del verbo che procede secondo amore) è sviluppato nel capitolo IV, dove abbiamo commentato i passaggi a questo titolo più significativi del libro XV del *De trinitate*. Attraverso il tema della vita intellettuale dell'uomo che trova perfezione e compimento nella vita del significato, e cioè nella vita dell'uomo come colui che ha ricevuto il dono della *parola*, Agostino solleva anche il problema della relazione tra pensiero e linguaggio nei termini visti nella prima parte. Ritroviamo, poi, in questa seconda sezione agostiniana, il tema della relazione tra parole e cose come è articolato nel *De Magistro*. Negli ultimi capitoli, infine, il tema della verità è messo in relazione a quello del bene attraverso la riflessione sul ruolo della libertà e della volontà nell'esperienza dell'uomo come colui che è chiamato, in prima persona, a significare l'essere.

Parte I

**Verità e bene. I nomi dell'essere.
Strumenti teorici.**

Esposizione del problema e presentazione della tesi.

Il nome di verità non si capisce fino in fondo se lo si tiene separato dal nome di bene. Questa è la nostra convinzione profonda e in quanto tale è ciò che ha guidato la presente ricerca. Tommaso d'Aquino, distinguendo i due ambiti, osserva che il bene e il vero sono identici e intercambiabili quanto al loro riferirsi all'essere ma che differente è la loro nozione; ed aggiunge che, parlando in modo assoluto, il vero ha la priorità sul bene.¹ Il problema della relazione dei nomi di verità e bene trova una formulazione esemplare nella riflessione sulla natura trinitaria di Dio, di cui Agostino si occupa in modo approfondito nell'opera della sua maturità. Nel *De Trinitate*, infatti, Agostino si propone di mostrare in che modo bisogna intendere il dogma della Trinità, e a tal fine spiega come i diversi nomi che la Bibbia attribuisce a Dio dicano della loro relazione ad un'unica realtà, cioè alla sua unica natura. Nel linguaggio scolastico il presente tema ritorna nella forma della relazione dei trascendentali tra loro.

D'altro canto, per il loro appartenere entrambi al nome dell'essere, per il loro essere due nomi di un solo nome -quello di essere- i nomi di bene e di vero lasciano anche intuire qualcosa della loro origine comune. La sfida di questo lavoro è ripensare precisamente il darsi di questa relazione. E di ripensarla in un modo tale per cui il nome del bene è posto come *significato* dell'essere, come il suo nome significato, e quindi come ciò che consente di pensare fino in fondo anche l'altro nome, quello di verità.

Per far ciò, abbiamo seguito un cammino che si è disegnato in modo abbastanza autonomo, si è cioè tracciato quasi da solo. In un primo momento l'attenzione si è diretta alle questioni riguardanti l'universo della parola, del linguaggio pensiero in quanto esso è il modo in cui il problema della verità si costituisce come problema. A questo primo livello il nome di bene compare in riferimento a quello di verità in un senso elementare per cui la verità è, nella forma di quella relazione che è la conoscenza, un bene.

¹ Cfr. *Sum. Theol.*, q. 16, a. 4, *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verus*: il vero, dice Tommaso, è più vicino all'essere, il cui concetto è a sua volta anteriore a quello di bene. Il vero ha un rapporto assoluto e immediato all'essere, mentre la nozione di bene deriva da quella di essere secondo che l'essere ha qualche perfezione, poiché è in questo modo che l'essere è desiderabile. Inoltre, il vero deve essere considerato più vicino all'essere per il fatto che nell'ordine della natura la conoscenza precede l'*appetitus* (cioè il volere); di conseguenza, essendo il vero in rapporto alla conoscenza e il bene in rapporto all'appetito, il primo avrà la priorità sul bene.

Ad un livello meno elementare, però, il nome della verità rimanda a quello di bene nel senso per cui vera è la cosa buona. In un senso, cioè, per cui verità non è una relazione neutra (nel senso di verità logica) ma è in certo modo un'interpretazione di verità, secondo la sua capacità o meno di significare il bene (verità ontologica). E quest'ordine di considerazioni escono dall'ambito della riflessione sul linguaggio e sul pensiero, e implicano che l'attenzione sia rivolta invece al mondo dei significati intesi come ciò che informa e nutre il modo di essere al mondo dell'uomo, ovvero il suo esistere. Il tema del bene obbliga a fare i conti infatti con l'ambito del desiderio, degli oggetti buoni, che sono quelli che informano il senso del mondo del volere. Il passaggio tra i due ambiti, quello della verità (il modo per cui le cose appaiono, il modo della relazione che è l'esserci delle cose) e quello del bene (nel modo dell'essere...qualcosa di bene) lo si ricava allora attraverso la riflessione che tenta di mostrare il rovesciamento di ogni proposizione o più semplicemente di ogni significato, nell'ambito della sfera dell'etico (del politico, anche si potrebbe dire, per estensione) affinché il significato in questione sia ultimamente significativo, o pienamente luminoso, se si preferisce. Per far ciò è necessario disporsi nella prospettiva secondo cui i *significati*, che sono articolati attraverso il modo logico-verbale, consegnati e resi manifesti dalla parola che li raccoglie e che li mostra, sono irriducibilmente altro dall'ordine del puro linguaggio, e dalla verità intesa solo nella sua accezione di verità come adeguazione del pensiero alla cosa, che non può rendere ragione della verità dell'essere dell'uomo al mondo (che è modo del volere, del sentire, del desiderare, del conoscere, del percepire).

In una prima parte si cercherà di dire qualcosa, di presentare, i nomi originari dell'essere, e il modo delle loro relazioni. Se lo sfondo di riferimento, come si è detto, è la riflessione filosofico-teologica intorno alla natura relazionale dell'essere (in quanto intelligibilità che come tale dice di bene), tuttavia il contributo personale consiste nell'aver cercato di far parlare e di rendere significativo l'aspetto di cui è questione attraverso un discorso che sfrutta gli strumenti della semantica. Si tratta cioè di presentare il nome di bene e verità in una relazione tale per cui il bene è presentato al modo di un significato, del *significato* dei significati. In questa prima parte, debitrice di un discorso che non rinuncia a misurarsi con la possibilità e la voglia di pensare più in grande di quanto esso ne sia capace² -che non rinuncia a pensare la perfezione della relazione dei nomi in un unico nome- i nomi dell'essere, verità e bene, sono evocati come perfettamente in relazione tra loro, nonostante il modo unico che ciascuno ha, precisamente, di stare in relazione.

² Cfr. Agostino, *Lib. arb.* 2, 6, 14: «quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? Dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere?».

La rarefazione e l'astrazione che caratterizza necessariamente quel discorso che si vuole metafisico, è tuttavia presto esaurita nella seconda sezione, in cui si prendono di mira i nomi in questione (verità, bene) ma così come essi appaiono all'esperienza dell'uomo: e cioè autonomi, nel senso che il primo dice della vita intenzionale, e il secondo di quella del desiderio. Si cerca allora di mostrare che nell'esperienza dell'uomo il nome di verità e quello di bene inaugurano due ambiti distinti, cioè quello della conoscenza e quello della vita pratica, in quanto guidata dalla facoltà del volere. Ambiti distinti che non nascondono tuttavia la traccia dell'originaria relazione.

In questa prospettiva, l'attenzione che abbiamo dedicato all'aspetto della parola e della relazione tra nome-logos (la cosa secondo quello che significa, secondo il suo modo di essere un significato, il suo modo di essere conosciuta per quello che è secondo verità, nel concetto) e nome-linguaggio (le parole e i nomi attraverso cui l'uomo cerca di accedere al significato, di restituire la cosa, nella definizione) è motivata dalla necessità, al fine di potere parlare della verità nei termini in cui ne parliamo (come cioè la prima esperienza di vita di relazione, che come tale dice del bene nel significato di dono) di dimostrare nuovamente la gerarchia classica in riferimento all'ordine ontologico (per cui altro è il pensiero responsabile del processo di concettualizzazione e del primo sapere che è la vita della coscienza come dialogo dell'anima con se stessa) e altro il linguaggio (il limite, la materia su cui si appoggia l'attività di concettualizzazione, il primo segno). Per lo stesso motivo si è dato spazio alla riflessione intorno alle proposte che vengono dallo studio della linguistica pragmatica, nella misura in cui riteniamo che esse hanno il vantaggio di mettere in luce un passaggio privilegiato tra il mondo della verità intesa come *logos apofantikos*, e il mondo della *verità-cosa*, *verità bene*, quella cioè dell'universo pratico dell'esistenza. La sezione che segue si propone di mostrare in che modo il nome di verità, intesa come nome che nell'esperienza dell'uomo si dà indipendente dal suo significato di bene (cioè si mostra immediatamente unita al significato di bene solo nell'esperienza originaria della vita intenzionale) sia perciò una condizione necessaria ma non sufficiente per la sua piena e profonda comprensione. Si vuole dimostrare, cioè, che l'uomo non fa l'esperienza del nome di verità fin tanto che non la ritrova come verità ontologica, che è significato e conoscenza del bene.

Ovvero: la prima esperienza di bene, il primo significato di bene, si offre all'uomo come esperienza di verità, intesa come relazione grazie a cui l'essere si rende manifesto e si dà al pensiero. In termini agostiniani, la prima nozione di bene si mostra come vita di pensiero, e cioè della coscienza, grazie alla quale solamente l'essere è saputo e conosciuto, grazie alla quale solamente, cioè, l'essere è. E l'esperienza della coscienza è l'esperienza del verbo, è saputa nel verbo, nel pensiero che vive nella parola e nel linguaggio. In questo senso la parola e il pensiero,

mostrandosi come luogo originario del darsi del significato (e dell'essere), dicono del significato di bene, del primo bene (e lo dicono nella forma del dono, perché la parola è vita dell'essere che si manifesta, e che si dona al pensiero). Sapere di questo primo bene, e saperlo come dono di relazione, diventa allora la verità della vita desiderante dell'uomo, nella misura in cui l'uomo non può più retrocedere rispetto a questo suo sapere, a questa sua esperienza originaria. Cercare il bene nella vita, quel bene di cui si ha notizia nel dono della vita intenzionale della coscienza (in cui l'essere si mostra come verità), diventa la nuova parola di verità, ossia il suo significato profondo: verità significa la verità del bene desiderato, e cercato grazie al fatto che se ne intuisce e conosce già il significato. Come mette bene in luce Agostino, infatti, niente si cerca e si desidera se non è in parte anche conosciuto (e, in modo reciproco, data l'originaria relazione tra i nomi di verità e bene, niente si conosce che non sia anche amato: si conosce profondamente solo ciò che si ama).

Quanto detto si riferisce alla parte più propriamente teorica di questo lavoro. Ad essa segue una sezione di commento e lettura di quei testi di Agostino che affrontano le stesse tematiche, e che noi analizziamo con gli strumenti sviluppati durante lo studio teorico. Abbiamo in ogni caso fatto già riferimento, nelle prime righe, al tema della relazione nell'aspetto della teologia trinitaria agostiniana. Diciamo allora qui subito che i temi di cui ci siamo occupati (la relazione tra i nomi dell'essere, verità e bene) si ritrovano nel pensiero di Agostino nella forma di una riflessione che, partendo dal tema della parola segno, del linguaggio cioè, e terminando a quello della parola interiore intesa come nome logos in cui l'uomo vede ciò che conosce e il senso delle sue azioni (non c'è opera alcuna che non sia prima detta come parola interiore, per Agostino), raggiunge il suo compimento e la sua perfezione nel tentativo di dire qualcosa intorno alla relazione tra i nomi di Dio Trinità. Ritroveremo dunque questi temi nella sezione seconda, articolati alla luce della considerazione delle due figure della verità e della volontà che informano tutta l'opera agostiniana.³

³ Facciamo solo una precisazione intorno al vocabolario da noi impiegato. Se la sezione di commento ai testi di Agostino e di confronto con il suo pensiero ci ha inevitabilmente portati a conoscere il vocabolario all'interno del quale egli dà forma alla sua filosofia, nella sezione teorica abbiamo cercato di forgiare un nostro proprio vocabolario, il quale, se risente della familiarità e della vicinanza di Agostino (e più in generale della consuetudine con l'ambiente accademico in cui il presente lavoro si spiega e si completa) tuttavia si vuole anche il più possibile meno 'connotato', ovvero: proprio perché il tentativo di questo lavoro è di andare oltre al linguaggio dell'uomo e dire qualcosa sui nomi logos, sull'essere cioè che trascende il tessuto linguistico all'interno del quale sempre lavoriamo, abbiamo cercato di usare un vocabolario che suggerisce ed evoca quello che non si può mai, in ultima istanza esprimere compiutamente.

CAPITOLO I

I nomi dell'essere e il modo della loro relazione

1. Della verità

Non possiamo che cominciare a parlare da dentro il linguaggio per arrivare a dire qualcosa intorno a ciò che lascia indietro il linguaggio, cioè l'essere. Non abbiamo, infatti, che il pensiero, cioè poi il linguaggio, per parlare di esso. E tuttavia, verità è altro dal linguaggio e, anche se solo da dentro il linguaggio noi possiamo parlarne, verità va pensata nel modo di quel movimento originario di relazione che rende *visibile e pensabile* l'essere, che dona all'essere, precisamente, di essere. Il primo movimento allora di questa ricerca è quello che cerca di dire qualcosa sulla verità intesa in questa accezione, di relazione per cui qualcosa si dà al pensiero, per cui l'essere si manifesta.

Proviamo a dire in questo modo: verità si deve pensare dall'origine come *ciò* –come qualcosa, cioè, che si dà nella forma dell'*unità* e dell'*identità*- che *si apre* dal suo interno per *mostrarsi come tale: vivere*. Il nome di verità non si può in realtà dire secondo verità, secondo cioè la sua ragione profonda, e questo a causa del fatto che tutto quello che si dice lo si dice nel linguaggio, e, come si è detto, verità deve essere pensata come altro dal linguaggio. Tuttavia proviamo (grazie al fatto che in ogni caso la *cosa* fino in fondo non si può *dire*) a spiegare la precedente affermazione facendo leva proprio sulla distinzioni che il linguaggio permette di operare. Riprendiamo allora il predicato “si apre”: esso produce significato in questo contesto nella misura in cui va pensato allo stesso tempo come tempo presente e tempo perfetto, nel senso cioè di un “si apre” che è anche “si è aperto”, ovvero nel modo di un'azione che si dà al presente ma perfetta. Il tempo verbale al perfetto ci aiuta a determinare il carattere di quel nome che è verità (che è movimento e vita) in questo modo particolare per cui non sia possibile che quello che avviene – il *si apre* della verità – possa poi anche tornare indietro, e fare come se non fosse mai stato. Il *si apre* (si dona, si dà: nel senso in cui si dice di un orizzonte, per richiamare la metafora tradizionale

con cui si indica l'apparire di qualcosa) non può anche poi non darsi più, perché questa eventualità intaccherebbe il significato suo profondo, quello per cui è espressione comprensibile. Tornare indietro e avere potere sulla sua genesi semantica implicherebbe annullare il senso stesso.

La verità dunque, in senso eminente, in questa sua prima accezione (prima cioè di essere verità come *adeguazione* del pensiero all'essere) è questo movimento al presente tale da essere assicurato per sempre, dato che la sua origine rimane sottratta al presente e al futuro (rimane cioè sottratta alla categoria del *possibile*); e questo movimento -grazie a cui essa si mostra- non ha altro fine oltre a quello di essere se stesso, oltre a quello in virtù del quale la verità è se stessa, esiste, è. In questo senso l'espressione sopraddetta "per mostrarsi come tale" ha il significato semplice di *vivere*: nel senso per cui, cioè, il concetto di vita, il nome e il significato di vita, altro non sono che il modo d'essere dell'essere. Al di fuori della semantica del vivere (del modo della relazione) la verità non potrebbe essere tale: non potrebbe essere cioè allo stesso tempo identica a se stessa, se stessa, verità, ed anche *essere sé*, continuando ad essere. Il movimento della vita, del vivere (nel senso di essere relazione, vale la pena ripetere) è l'unico movimento che si può predicare (che si deve predicare con rigore) di ciò che costituisce il principio, e che è in principio: il nome di verità. L'unico movimento, cioè, che non toglie all'essere di essere, proprio come, analogicamente, non toglie, la vita dell'uomo, all'uomo di essere, ma è ciò al contrario in cui l'uomo trova la sua identità di uomo, la sua unità e il suo significato. Il suo nome.

La verità è dunque la verità di questa proposizione originaria: "*essa è la vita dell'essere*". È il modo in cui l'essere è.¹ Perciò, la verità è l'orizzonte *unico* nel senso di unica possibilità in cui l'essere può venire al mondo, può cioè, essere.² È un orizzonte intramontabile. Solo a partire da questa relazione vitale è possibile toccare il senso dell'essere, che vive come verità, e non può vivere fuori da questa vita di verità. Ancora. Nella proposizione sopraddetta: *l'essere è ciò che si apre per essere tale (è in questo modo come verità)* il soggetto, "l'essere", può venir compreso, ed essere quello che dice la proposizione, solo all'interno della proposizione essa stessa, solo se non è slegato dalla proposizione. Solo se rimane, cioè, soggetto di una proposizione, parte del discorso, e quindi, nella tensione della costruzione semantica della frase: cioè poi, come tensione di relazione.

¹ In questo senso, riprendendo il vocabolario hegeliano, dovremmo dire che la verità è l'essere-per-sé, dell'essere: la verità fonda, è la possibilità originaria ed eterna dell'essere-in-sé, ma l'essere-in-sé, come tale, è impossibile anche solo da pensare.

² Il tema è trattato anche da Tommaso d'Aquino: «Si può capire che l'essere non è affatto concepito senza che, di conseguenza non si aggiunga la nozione di vero, e in questo senso l'affermazione è esatta. Ma si potrebbe capire anche che è impossibile concepire l'essere senza concepire la nozione di vero, e questo è falso», Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 3.

Proprio in quanto l'essere è tale da significarsi nel modo della tensione della proposizione in cui l'essere si predica come essere (tale cioè che vive della relazione), l'essere si lascia significare ulteriormente come ciò che è buono. Ossia: essendo se stesso solo dall'interno della possibilità che è verità, essendo se stesso nel modo della tensione di un soggetto di una proposizione, l'essere è anche, per questo suo *modo* d'essere (per il *suo essere così*, per il suo essere quello che è, per il suo inaugurare una semantica) significato di bene. L'essere, essendo nel modo del vivere -vivere è questa possibilità che ha nome verità- è in se stesso bene proprio perché è vita di verità, è verità che vive: l'essere è bene *perché* vive. L'essere è bene perché è essere relazione. Buono, allora, è il senso finale della proposizione, il significato aperto dalla tensione degli elementi tra loro. Questo significato è un nome (perché spiega il nome di essere), e allo stesso tempo è una proposizione, perché si dice solo nella frase. (Questa dialettica fonda la problematicità stessa di ogni significato, nel senso che ogni significato è un nome che si manifesta come proposizione, cioè attraverso un discorso e, in ultima, istanza, attraverso il linguaggio).

Bene, buono, per riprendere quanto detto, è ciò che vive così, ovvero nel modo dell'apertura di verità; ma allo stesso tempo, niente può vivere diversamente da questo modo, e dunque: è bene ciò che vive, è bene la relazione che è l'essere. L'essere è bene, poiché l'essere è relazione nel modo della verità, ossia vita di verità. Buono non è altro che il modo secondo cui *ci si accorge*, forzando un po' il linguaggio, che l'essere è così, è questo. Perché se l'essere non fosse tale, non fosse in tale relazione a se stesso secondo la vita e la possibilità della verità, non sarebbe, non sarebbe affatto. È buono, allora, il constatare, il poter constatare il darsi dell'essere. Buono è l'aggettivo (attributo) contenuto nella proposizione, o meglio, è l'aggettivo che è significato dalla proposizione. Il termine di aggettivo non deve trarci però in inganno: non è, infatti, il bene, un qualcosa in più, di aggiunto. Ma è il senso della relazione descritta nel modo in cui l'abbiamo detta.

Ciò che vive come bene –o, che è lo stesso, ciò che è (e, ancora, indistintamente, ciò che è bene) è il senso del tutto, l'intero del senso, perché è il nome dell'essere. E, in tal modo, esso è la *materia prima* che informa anche il movimento semantico aperto dalla parola dell'uomo. La parola dell'uomo, infatti, il suo linguaggio, è parola di ciò che è: è relazione a ciò che è (secondo i diversi modi dell'intenzionalità: conoscitiva, desiderativa, ecc.). È relazione all'essere, e l'essere si presenta come significato di bene per il suo essere precisamente una relazione. (Il senso di questa relazione -cioè della verità secondo l'accezione di cui ne parliamo- l'uomo lo sperimenta come pensiero, come vita intenzionale. Vita intenzionale che comincia nel linguaggio e cioè nelle parole e con le parole della lingua materna). Il suo significato, che si è detto essere il bene, è il bene nella relazione, in quanto *relazione*; e la relazione è il bene nella misura in cui la relazione è il modo in cui l'essere è, è il *modo* della *vita* dell'essere. Proprio questa, cioè relazione che è la vita dell'essere

come verità. (Il predicarsi dell'essere, ovvero l'essere che è, ovvero ancora il nome essere -in quanto il nome, qui, è anche il predicato- è infatti la prima relazione, e perciò il modello di ogni proposizione). Ogni significato porta il segno di questo modo di essere relazione. E in questo senso elementare, ogni significato è un bene.

Il senso dell'essere bene dell'essere, il primo nome di bene, va cercato dunque nella considerazione che la vita dell'essere (come verità) è nel modo della relazione. Relazione indica un guadagno di connessioni, nel senso di manifestazione e permanere della manifestazione, nella misura in cui, l'essere che è relazione, si sottrae all'*impossibilità* cieca del distendersi in sé della vita, e si offre nella relazione con altro da sé: *altro* dalla sua essenza impensabile e impensata, impossibile fuori dal nome di verità. La verità è infatti *l'essere vero* e *l'essere visto*, è *l'essere pensato*, è il modo cioè, dell'essere che vive nella relazione.

Questo essere bene, l'uomo lo sperimenta in ogni esperienza di pensiero, cioè poi in ogni esperienza di significato: nell'esperienza, cioè poi ancora, del linguaggio, a patto che si tenga presente la distinzione tra linguaggio e pensiero.

Si potrebbe dire a questo riguardo, per istruire da subito la distinzione tra linguaggio e *logos* (*ratio* nel vocabolario classico, *verbum* in quello agostiniano) nel modo seguente: il pensiero è l'esserci della relazione, è la luce della relazione, per utilizzare una metafora tradizionale. Il linguaggio, per conto suo, è l'esserci della relazione nel tempo. È la storia, il linguaggio, fatto di segni, e quindi di corpo, dell'avvenuta relazione, e per questo, il linguaggio è quello che rimane indietro, traccia, di ciò che sempre invece rimane come *davanti*, e *qui*, e *dappertutto*: il sempre, vivo, cioè vero, dell'essere relazione, della relazione che è l'essere, e ancora, della relazione che è verità. Vedremo più avanti come per queste caratteristiche, il linguaggio dell'uomo (inteso come linguaggio verbale di una lingua storicamente determinata) sia anche definibile in termini dell'alterità irriducibile, nel senso appunto che esso è il medio in cui si raccoglie (si lega) il nome *logos*, l'essere, ma che allo stesso tempo non lo riassume mai.

La relazione tra linguaggio e pensiero è tale, poi, che solo a partire dal linguaggio, cioè dalla proposizione linguistica ("l'essere è ciò che si apre come verità"), possiamo avere notizia della relazione nel modo della vita del *logos*-pensiero³.

³ La proposizione "*l'essere è ciò che si apre come verità*" può richiamare l'inizio del Vangelo di Giovanni: "In principio era il Verbo". Alla luce di recenti studi sulla differenza di genere (ma anche riprendendo di origine patristica che attribuisce allo Spirito il modo del femminile, la mediazione dell'intercessione) queste due proposizioni si prestano forse a significare rispettivamente il modo al maschile e al femminile che il linguaggio umano possiede per dire il nome

Riassumendo allora, diremo: l'essere è nome nel suo essere essenzialmente un predicato, e perciò è relazione (è verità, ciò che sola rende possibile il predicarsi dell'essere). Poiché l'essere è questo, l'essere si significa come bene, o meglio: il primo significato, cioè il significato del predicato in cui l'essere si predica, predica se stesso (l'essere è) è quello di bene. Questa tensione semantica è tale che deve essere compresa come produttiva secondo due direzioni. In un modo, infatti, il predicarsi dell'essere apre il paradigma di ogni significato, nel senso per cui il significato dell'essere è bene. In un altro modo, nella misura in cui il significato di bene è rischiarato dal predicarsi dell'essere (è cioè a sua volta semantizzato dal predicarsi dell'essere), il bene si significa come ciò che dice del modo di essere vita nel modo della relazione che è verità. In questo secondo caso il bene è significato *dal* predicato dell'essere, e sappiamo qualcosa del bene guardando all' 'è' dell'essere; nel primo caso, invece, il predicarsi dell'essere significa immediatamente il bene, e pensiamo al significato dell'essere come bene.

2. Del bene

Si è detto, a proposito dell'essere, nei termini di *ciò che si apre* dall'interno per mostrarsi come tale. E così vive. Rimaniamo all'interno della semantica proposizionale per provare a dire ancora qualcosa intorno al nome di bene. Il senso della subordinata finale ('per mostrarsi come tale') non va intesa come se aggiungesse realmente qualcosa a quello che l'essere è. Ossia, non va intesa, la proposizione subordinata, al modo di una subordinata finale: "per vivere". L'essere, infatti, è ciò che si dona a essere per essere quello che è, e così, in questo modo, per questo stesso, esso è, vive. E questo *movimento-immobile*, questa vita che è relazione di verità, si è detto essere bene, il bene. Che l'essere sia ciò che si apre per essere tale (per essere), ecco, questo è bene. *Questo è buono*. Il bene fiorisce naturalmente dall'essere dell'essere, dall'essere vero dell'essere, così come il significato di una frase affiora immediatamente dalla frase in questione, ed è al

della verità, o qualcosa intorno ad essa. In tal modo, il modo al maschile porterebbe l'attenzione sul soggetto, il verbo, che è il senso dell'essere, e che inaugura la semantica della proposizione; mentre quello al femminile metterebbe in primo piano, richiamando il modo della relazione che viene comunemente riferito al femminile, il movimento relazionale, la vita come verità, che è il modo della vita dell'essere.

contempo la frase stessa e altro dalla frase (un *nome*). Ma anche: il bene è questo, è l'essere che vive come relazione che è verità.⁴

I due modi secondo cui si semantizza l'essere (verità), e il bene, si possono anche tradurre attraverso la differenza di queste due proposizioni: "l'essere è ciò che vive come verità" (con cui si semantizza l'essere come bene), e quest'altra in cui si dice che "il bene è l'essere che vive come verità". Si tratta infatti di due proposizioni linguistiche che articolano la ricchezza del significato (i soggetti, infatti, non sono gli stessi). Il bene viene avanti come *significato* implicito della proposizione, nel primo caso. Nel secondo caso, invece, esso si presenta come il soggetto della frase, ed è *significato*, in modo esplicito, esso stesso dalla frase di cui è soggetto, dalla frase che è la sua definizione.

Il bene come significato dell'atto di essere, come significato immediato e come necessitato del predicarsi dell'essere, è comprensibile solo in riferimento al nome primo dell'essere, all'essere perfetto. Nell'esperienza dell'uomo, infatti, il bene non segue dall'essere in questo modo originario, perché l'essere che si sperimenta come esistenza di uomini, può essere secondo un movimento che non è quello della relazione originaria di verità. Tuttavia necessariamente ne conserva la traccia (altrimenti non sarebbe ...niente) nell'esperienza originaria del pensare, del pensiero di sé come coscienza, nella misura in cui la vita intenzionale dice dell'equazione tra il nome di verità e di bene come si è descritta sopra, in modo tale cioè che dica perfettamente e compiutamente il nome dell'essere. E la vita intenzionale vive della parola, cioè in un verbo, che è il luogo in cui l'uomo deve cercare il senso dell'essere come dono, cioè come significato di bene. Dalla parte della terra, allora, il bene deve essere semantizzato in riferimento al movimento originario dell'essere, che è il bene della verità, e dell'essere vita che la relazione di verità dischiude.

Il linguaggio dell'uomo fallisce tuttavia il suo compito di dire l'essere, perchè i nomi di cui è qui questione, verità e bene, sono tra loro in una relazione che è dicibile solo distinguendo quello che in sé è unità. I nomi di cui è questione, infatti, rientrano ciascuno nella definizione degli altri nel senso che si è visto, dato che ciascuno di essi (l'esser bene, l'essere vero) è quello che è pienamente solo essendo anche gli altri, ma sotto aspetti differenti (secondo relazioni differenti).

⁴ Che l'essere si apra per essere tale è qualcosa di buono, è parte di ciò che è bene, ma, d'altro canto, è anche la prima e vera esemplificazione del bene, è il bene stesso. Per significare questi due lati, abbiamo valorizzato le due espressioni: "questo è bene" e "il bene è questo". Sulla differenza tra queste due enunciazioni si sofferma anche Ludwig Wittgenstein, prendendo come esempio la frase "questo è blu" in: L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan - M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995, p. 30.

Della verità, infatti, si è parlato nei termini dell'unica possibilità di darsi dell'essere (come unica possibilità di vedere è la luce). In questo senso il nome di verità sta in relazione all'essere come sua condizione necessaria. Per quel nome che è il bene, invece, la relazione è meno evidente. La luce, infatti, è condizione che consente di vedere. Ma il bene è il vedere questa condizione stessa come il significato. Esso è cioè quel contenuto che dalla luce è mostrato e che è la luce stessa. Quando a mostrarsi è questa relazione come vita di verità, essere che è vita, allora il bene è proprio questa luce. Il nome di verità, proprio perché è la condizione necessaria, il principio e l'offerta di ogni apparire, è buono. Il bene, perciò, non sta in relazione al significato di essere nel modo della verità (che lo dischiude), ma è il significato stesso dell'essere-verità: che l'essere sia, e sia nella verità e come verità, questo è bene.

E ancora, volendo formulare il nome del bene come significato dell'essere, dobbiamo dire: può forse essere possibile che la prima parola, il primo commento all'esserci dell'essere, alla condizione necessaria e prima di ogni altro modo di vita, si dia come una parola complessa e derivata, si dia cioè come la parola del negativo? Il negativo, il male non suppone forse necessariamente la conoscenza e l'esserci di un primo come positivo, e dunque di un primo come significato di bene?

Vediamo allora ancora una volta che il bene è questo: il primo commento, implicito, che fiorisce naturalmente, significato *del* principio⁵.

Il discorso che abbiamo qui tentato cerca a tal proposito di coniugare quelli che sono i nomi originari dell'essere. Il discorso ontologico che ne seguirà dovrà essere interpretato a partire da questo quadro iniziale. I nomi che abbiamo dunque messo in gioco fino a qui sono quelli di verità e di bene. Essi stanno, come si è detto, in relazione tra di loro, ossia sono termini relativi secondo il senso logico che abbiamo cercato di mostrare (ma poi è chiaro che il senso logico non fa che rendere conto di un senso più profondo). Ed essi sono relativi fra di loro secondo il modo per cui entrambi sono condizioni necessarie al significato dell'essere, cioè all'essere come significato, e come qualcosa che ha significato. Questo vuol dire che il primo, cioè poi il solo, cioè l'unico (l'unicità è una condizione dell'essere-principio) non può essere se non nella forma di cui si è detto, ossia svelato e manifesto (vero) e positivo (buono). Il primo, come si è detto, è unico, è assoluto, ed è buono per questa sua semplicità, per questo suo essere in opposizione al niente, per questo suo

⁵ Anche Tommaso d'Aquino, quando, oltre al *verum*, pone il *bonum* come un altro dei nomi dell'essere, cioè come un altro dei trascendentali, precisa che la nozione di "bene" aggiunge, rispetto alla nozione di "essere" il tratto dell'appetibilità – mentre quella di "vero" un rapporto all'intelligenza (l'intelligibilità): cfr. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 16.

stare davanti, per il suo aprire una direzione di sguardo, per il suo inaugurare un nome, cioè quello dell'essere.

3. Ancora a proposito del nome di bene.

Ritorniamo al primo 'si', all'affermazione dell'essere, primo significato che è, in quanto primo, il significato dei significati, di tutti gli altri possibili significati, nel senso di possibili significati *veri*. Concentriamoci ancora sulla proposizione per mezzo della quale ci è sembrato poter descrivere l' 'è' dell'essere; il nome di bene è emerso dalla semantica proposizionale come il significato della proposizione. Il bene non è stato considerato cioè, nell'argomentazione precedente, come un nome che si aggiunge a quello dell'essere. Si è cercato, infatti, di dimostrare, che il primo movimento-relazione, l'esserci dell'essere, è buono in se stesso, è buono per nessun'altra ragione se non perché esso è quello che è: l'esserci dell'essere, o l'essere come verità. Si è già detto della complessità del discorso per via della relatività dei termini tra loro, e del fatto che la distinzione è tale solo agli occhi della ragione umana, ma non in sé; in sé, non essendoci che una semplicità saturante come vita di relazione. Il bene, cioè, è stato descritto come l'esserci dell'essere (nel modo del dono; e dell'essere pensiero –in quell'essere che è sapere del dono della relazione originaria-). Il quale non può che essere nel modo della verità. Il nome di bene è in questo senso il significato vero e proprio, perché non compare come soggetto (il soggetto è l'essere, cioè la verità dell'essere) e non compare nemmeno come condizione necessitante quale abbiamo visto essere la verità, la quale è necessariamente predicata nel predicarsi dell'essere.

Possiamo dire allora che il modo in cui il nome di verità sta in relazione con il nome di essere è del tipo di quella che intercorre tra i termini di padre e figlio, nella misura in cui il nome di padre non si dice senza il riferimento a quello del figlio, e viceversa. In questo senso, per questo modo della relazione, l'espressione "l'essere è" dice al contempo che la verità è, che l'essere è l'essere della verità: che la verità è la possibilità fuori dalla quale il nome di essere non sarebbe possibile.

Il modo in cui il bene sta in relazione al nome di essere è di un altro genere, invece. Buono, infatti, è il modo di stare in relazione dei due nomi di verità e di essere; bene, è il darsi di questa

relazione originaria. La relazione data, la relazione necessaria (perché necessaria è la relazione della verità all'essere): ebbene questa relazione è buona. Essa è buona perché è relazione. È bene l'esserci dell'essere nel modo di questa relazione, assolutamente libera e al contempo necessaria come sono necessari i termini relativi fra loro.

Che si sia spiegato il nome di bene dicendo che esso sta al modo del primo commento possibile, al modo di un "è buono" che si tiene davanti, che segue all'esserci dell'essere (come la necessaria positività del primo *aggettivo*, che dice 'buono' in virtù della sua assoluta novità e unicità e inizialità), non è infatti altro da quello che stiamo dicendo ora. Si tratta qui della stessa argomentazione, ma per vie differenti. Cioè, che l'essere sia, può solo nella forma del 'sì', della originaria affermazione, perciò buona, positiva. Dove l'affermazione afferma se stessa, e non un contenuto altro da sé: 'buono' non è un contenuto come se si dicesse: "l'essere è, e potrebbe essere buono e non buono: ma esso ha un contenuto buono, e quindi è buono". Bene, qui, è proprio il bene che è l'affermazione essa stessa, cioè il predicarsi dell'essere, relazione di soggetto e predicato in cui soggetto è allo stesso tempo predicato, e il predicato è il soggetto,

La verità è allora l'esserci dell'affermazione originaria. Questa affermazione originaria non afferma il bene come se lo affermasse in quanto altro da se stessa (essa è: 'l'essere è'). Non afferma, infatti, la proposizione con cui si predica l'essere: "l'essere è buono". Essa afferma il bene nel modo di affermare se stessa, nel modo, cioè, del suo essere relazione di verità ed essere. Affermando se stessa, il bene, anche si afferma. Buona, è questa relazione libera nel suo originario predicarsi, e necessaria in riferimento alla relazione dei suoi nomi.

Il bene, allora, diversamente dalla verità, è relativo nel modo del significato che necessariamente scaturisce dalla relazione. Il bene è dunque il significato. In quanto tale, è anche il nome privilegiato, nel senso che è il nome che più degli altri dice qualcosa dell'essere, del senso del suo esserci. Per questo motivo il nome di bene ha, o meglio ci sembra debba avere, un ruolo privilegiato anche nello studio della semantica. Esso si presenta come ciò che dice ultimamente del significato, nella misura in cui ogni significato di comprensione, è ultimamente e finalmente un significato che si misura con il bene.

La terra dell'ontologia (si intende con questa espressione l'esperienza dell'essere nell'uomo) è la terra di tutti i nomi, e di tutte le proposizioni. La terra di tutti i significati. O meglio, l'essere è lo spazio dei significati, di tutti i significati possibili. Ma il primo significato (l'essere è) non è

solamente il primo tra i possibili significati a venire. Il primo significato, è il significato del principio, ossia, è il significato dell'essere, ed è perciò unico, e vero. E bene. Ogni altro significato, in quanto significato, si trova a fare i conti col significato di bene, significandolo o meno: quello che rimane, che si vede, quello che ne risulta, che è il senso sotteso a tutti i significati possibili, è il bene. Il frutto dell'esserci dell'essere, o il frutto, più semplicemente.

4. Gi altri nomi.

L'ontologia è infatti il secondo, è ricchezza e molteplicità di significati ed è, soprattutto, la terra del due. È la terra del due nel senso che quello che appare, quello che si sperimenta come essere, conosce anche altri nomi perché è precisamente la terra di tutti i nomi nel senso di tutti i significati. È la terra nel tempo, ed è il posto in cui si mostrano tutti i significati, che sono significati secondi perchè vengono dopo, irrimediabilmente e necessariamente, dal primo significato (il principio, il primo). Il secondo, infatti, non è un primo rinnovato:⁶ il principio rimane fuori da tutto, rimane fuori dai numeri, perché è inizio di ogni numero, e possibilità di tutti i numeri che sono aperti e debitori della stessa possibilità originaria, che rimane, tuttavia, come si è detto, innumerabile. Il primo è principio, e per questo è prima di ogni numero, al di là di ogni divisione, direbbe Platone. Poiché non può essere quantità, essendo unico e assoluto (e la quantità presuppone una misura), il principio è, allora, qualità. È qualità di primo, qualità di principio, e la qualità di principio, come si è detto, è il bene. Perché è il principio, esso non è alcun numero, ma la possibilità di tutti, e non è un numero, ma un nome: cioè, essere.

⁶ Cfr. le considerazioni di Agostino intorno all'uno: *lib. arb.* 2, 16, 42.

Per 'ontologia' qui si intende la nostra esperienza dell'essere⁷. Intendo, cioè, l'essere con cui l'uomo ha a che fare. È l'esperienza del pensare, e del pensare in modo che esso non coincida con l'essere nel modo in cui essere e pensare coincidono nel significato originario dell'essere. (Su questa distanza, si vedrà, Agostino misura la differenza tra il verbo dell'uomo e quello di Dio). Abbiamo detto ch'essa è la terra del due, o meglio, del secondo. Essa è, infatti, la terra del dopo, di quello che *per-ciò* si mostra. Un dopo è quello che con-segue, continuando a seguire. Un dopo è quello che *rimane* da pensare. Il principio è condizione di un esserci, ma quello che c'è, è altro dal principio (è altro allo stesso modo in cui il principiato è altro dal principio, e la causa è altro dal causato).

L'essere del 'dopo' lo è nella forma dell' 'ora', perché il principio è fuori da ogni prima e da ogni dopo, così come è fuori da ogni misura. L'ontologia dunque, l'essere di cui l'uomo ha esperienza, è il dopo nella forma dell'oggi, è il presente che segue ad un presente senza tempo, ad un presente che non è presente. È un presente secondo, che viene in un oggi che è contemporaneamente anche un dopo. E questa dimensione dell'essere (che si conta, che si capisce, che si pensa, che si mostra) è significativa nella misura in cui essa dice della qualità della relazione dell'essere con l'essere che è il principio.

In quanto l'essere dell'ontologia è nel modo del presente, esso è il regno della libertà: il presente (nell'uomo) si apre nel modo in cui si è aperta dall'origine l'essere della verità, nuova, primigenia, prima, e dunque, per tutto questo, anche libera (ciò che non ha paragoni, che non ha direzioni, che non ha prima né poi, che è unica, non può che significarsi come libera. O meglio, come liberamente necessaria, dato che 'necessario' non può che essere predicato in senso forte solo del primo assoluto, che è gratuito. Necessario, si è visto, si dice del modo in cui il primo si dice primo, nel nome di verità). In quanto, invece, l'essere dell'ontologia è nel modo del dopo -del *causato*- esso è lo spazio aperto dalla tensione con il suo principio, che lo precede e origina, ma nel

⁷ Per meglio fondare e dare qui subito la direzione e il quadro in cui questa ricerca si iscrive, mi pare opportuno indicare l'ontologia di Agostino come il luogo privilegiato che fa da sfondo alle presenti riflessioni. Lo stesso parlare in termini metaforici di ontologia della terra è debitore del pensiero agostiniano nella misura in cui si è parlato di esso come una "ontologia analogica". Ha scritto infatti L. Alici, commentando la visione antropologica di Agostino: « alla base di questo percorso [...] sta il riconoscimento di una originaria struttura partecipativa, di un rapporto contrassegnato simultaneamente in termini di appartenenza e di distanza: l'appartenenza scaturisce dal vincolo di partecipazione istituito dall'atto creatore, la distanza si manifesta nell'esperienza vissuta della creatura. Da questo scarto si sviluppa tutta la tensione della filosofia agostiniana, che può essere letta come una sorta di "ontologia analogica": una filosofia inscritta nell'orizzonte di un atto fondante che la precede e la orienta, e insieme consapevole della possibilità di rapportarsi ad esso solo in forme storicamente contingenti e perfettibili. La mediazione di tale distanza, perciò, può essere solo di ordine partecipativo e intenzionale: il principio intenzionale diventa il fulcro attorno al quale si costruisce un'ontologia della partecipazione, una psicologia del desiderio, un'etica dell'amore, una teologia della carità» (L. Alici, *L'altro nell'io, In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 64-65. Questo concetto di "ontologia analogica" è anche la chiave interpretativa, come ricorda lo stesso Alici, che nutre lo studio classico di E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'*, B. R. Gruner, Amsterdam 1984).

modo del presente libero (e quindi non nel modo di un pro-dotto ma nel modo di un pro-dono, cioè di un *dono*). L'essere dell'ontologia è, dunque, simile al primo, all'esserci dell'essere: è possibilità di nuovo, ed è tempo presente. Ma è, come si è detto, presente secondo, ed anche, libertà seconda. È una libertà, cioè, che non può essere come la libertà del primo, come la prima libertà.

La prima libertà è assolutamente libera, perché è prima, unica e infinita, essendo da sola, riempiendo di sé anche tutto l'altro, ogni altro possibile, ogni altra possibilità; il primo infatti è come dire retroattivo, perché prima non c'è niente, e tutto quello che l'immaginazione umana aggiunge e antepone per poter facilitare il compito di pensare il principio, non si trova che felicemente raggiunto, anche questo altro precedente, dall'esserci del primo. La libertà seconda, diversamente, è relativa. Non può, infatti, ignorare di venire seconda; non può ignorare di non essere il principio, di non essere prima. Non può ignorarlo, per il semplice motivo che la terra dell'ontologia è, come si è detto, terra della molteplicità dell'essere, e della moltiplicazione dei presenti; cioè ancora, l'esperienza della non unicità dell'orizzonte esperienziale (moltiplicata nell'esperienza dei singoli uomini).

Non è, la terra dell'ontologia, terra del semplice, ovvero della perfetta relazione tra i nomi di essere, di verità, e di bene. E nello spazio di questa consapevolezza, di non essere il semplice primigenio, il primo nuovo, il solo (il tutto l'altro nel senso del 'da sempre' e il tutto l'altro nel senso di 'per sempre') si apre il significato di una libertà seconda. Il nome di libertà seconda è il nome di una libertà assoluta ma ordinata, orientata su quella della libertà prima. È cioè assoluta libertà di essere o non essere simile alla prima libertà, che è, in quanto prima, anche quella vera, proprio perché prima, e *nuova*. In assoluto, allora, l'essere (dell'uomo) può ricordare il suo essere una libertà orientata, o in assoluto può dimenticarsene, e fare come se la terra dell'ontologia fosse il primo, e l'ultimo (il primo, infatti, essendo anche unico, in quanto principio, è il primo e l'ultimo). È vero che ogni uomo, in quanto *nuovo* uomo, è anche un primo, in relazione a se medesimo. E che, per questo senso, ricalca con una certa perfezione il nome di libertà. Ma, come è stato messo in evidenza bene da molti autori, l'uomo non esiste e non è mai esistito al singolare, ma sempre al plurale, nel senso che ad esistere sono gli uomini, e non l'uomo. Già questa evidenza fenomenologica dovrebbe bastare a chiarire il senso di cui si è detto sopra, ovvero dell'ontologia come terra del due, del molteplice, nel tempo e nello spazio. Il due, infatti, è metafora di differenza, di distanza, di molteplicità; di ciò che è, e che è l'altro dal semplice, dal principio.

La terra dell'ontologia è dunque la terra dei nomi, di tutti i nomi che sono grazie al primo nome, che è quello di essere-verità. Trattandosi di una libertà che non può farsi unica e prima, la terra è lo spazio in cui la verità e il bene non fioriscono l'uno dall'altro in modo necessario. L'essere che l'uomo sperimenta non è un rinnovarsi incessante della prima proposizione da cui scaturisce intrinsecamente, quasi matematicamente (ma secondo una matematica della libertà) la perfezione dell'essere. Non è, cioè, l'esperienza dell'essere per l'uomo, sempre buona, e quindi nemmeno sempre *vera*. Però sempre, l'esperienza dell'essere, conserva il segno e la memoria del nome originario, in un modo che sempre i nomi originari del bene e della verità di cui l'essere vive, devono essere ricercati per intercettare e capire l'esperienza dell'essere dell'uomo.

5. Il nome inteso come il modo in cui il significato appare, come il modo per cui l'essere è intenzionalità.

Una delle preoccupazioni che emergono dallo studio del pensiero di Agostino è quella che riguarda la distinzione tra cosa e nome, o meglio, tra la conoscenza della cosa e la conoscenza del nome della cosa⁸. Per Agostino i nomi hanno un valore fondamentale, nella misura in cui la cosa si mostra nel nome come significato. Il nome è infatti questo, nella riflessione di Agostino: esso è il significato della cosa, il modo della cosa, il suo essere vista e conosciuta; è l'essere in quanto intenzionato, in quanto è significato e quindi si fa comprendere e conoscere come tale. Il nome è la visibilità della cosa nel senso del suo modo di essere e di apparire, nel senso di partecipare e di entrare nella luce che prima abbiamo definito verità⁹.

Ora, per il nostro discorso vale la seguente riflessione: l'essere *ha* un nome (ossia è tale che sia qualcosa *per altri*, che sia trasparenza e intenzionalità, movimento che si lascia comprendere e leggere; che vive come relazione e cioè come verità), ma non è, l'essere che sperimentiamo sulla

⁸ Su questo tema, torneremo più dettagliatamente nella seconda parte di questo lavoro, in particolare nel terzo capitolo.

⁹ I nomi per Agostino sono ciò attraverso cui le cose si fanno per noi intelligibili. Come spiega F. Barone: con le «espressioni “intelligibilità dell'essere”, “intelligibilità del reale” [...] si indica la fondamentale struttura significativa delle cose esistenti e la loro permeabilità alla comprensione del pensiero», F. Barone, *Intelligibilità* in V. Melchiorre et. al. (a cura di), *Enciclopedia filosofica. Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate*, Vol. 6, Bompiani, Milano 2006, pp. 5738-5739. Barone stesso cita A. Guzzo, per il quale () la fiducia nell'intelligibilità è al tempo sia la condizione del conoscere sia ciò che si realizza in ogni concreto atto di intellesione e conoscenza: «Io non posso conoscere nulla se non cercandovi un'intelligibilità: questa è la forma del conoscere. E qualunque cosa io conosca, conosco in essa una particolare determinazione di quella universale intelligibilità che attribuisco tacitamente a tutto, nell'atto stesso che mi tendo a conoscere: questo è il contenuto che via via conosco», A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Morcelliana, Brescia 1947, pp. 79-82.

terra, un nome. Cioè non è solo essere nel modo della verità. Nella terra dell'ontologia, infatti, nella terra dei nomi, di tutti i possibili nomi, una delle forme della distanza, della dualità, della separazione di cui sopra si è detto, è data proprio dalla separazione tra nome (il modo della conoscenza nella verità) ed essere; e questo si potrebbe anche dire nel modo seguente, ossia che la separazione è data dalla mancata adeguazione, sulla terra dell'ontologia, tra essere e pensiero. Le cose si fanno conoscere e noi conosciamo senza che *siamo*, in questo stesso movimento, *quanto conosciuto*. Il significato delle cose è in viaggio verso la ricerca della sua verità: è in viaggio nel tentativo di coprire la distanza che lo separa dall'essere della cosa stessa. Quando il significato si manifesta pienamente, allora si realizza la perfezione di relazione che contraddistingue i nomi dell'essere, cioè i nomi di verità, di bene, di essere. Ma nella terra dell'ontologia questo incontro di conosciuto ed essere non si realizza mai perfettamente. E il significato si apre proprio nello spazio aperto da questo scarto.

Diverso discorso si deve fare per quanto riguarda il nome dell'essere come coincidenza di essere e pensiero. Il nome di essere è l'essere stesso, perché il nome di essere è quello di verità che è, e dell'essere che è vero. Nel principio non c'è distinzione, né separazione tra l'essere e il nome: c'è infatti un solo nome, e questo nome è la cosa essa stessa, è l'essere esso stesso, che significa essendo, ed è significandosi come un significato, cioè come un nome, quello di essere. Sulla terra dell'ontologia, invece, bisogna continuamente trovare i nomi e i significati delle cose, e il linguaggio è precisamente questo spazio, questa distanza, questo viaggio. Tuttavia, questa distanza non è incolmabile e irrimediabile: anche sull'ontologia della terra, infatti, dietro l'infaticabile lavoro dei nomi del linguaggio nel dire e nominare l'essere, ci sono le *ragioni* delle *cose*, ossia il loro *vero* significato; ci sono, cioè, i nomi in cui si mostra la verità dell'essere, o meglio l'essere secondo la sua verità. Secondo, cioè, il suo modo di essere in relazione all'intero. Eppure questo nome, che è *logos*, è come tradotto, e riportato, contenuto, sempre da un nome-linguaggio, anche se si rende disponibile all'incontro solo a quel modo che investe tutti i lati dell'esistenza dell'uomo: quelli cioè che lo mostrano come desiderio e volontà (come libertà) oltre che come facoltà conoscitiva e di pensiero.

Sull'ontologia della terra allora, l'essere è un nome-*logos* e ha un nome linguaggio. Il nome *logos*, la ragione della cosa, è significativo facendo riferimento al primo modo del significare, e cioè quello che dice del bene. Dobbiamo dire allora che ci sono due possibilità, per il bene, di essere relazione alla verità, sull'ontologia della terra. In un primo modo, secondo quello eminente per cui il significato di tutti i nomi rimanda a quello di bene per essere veramente significato. In un secondo

modo, secondo che nella terra dei nomi, un nome-linguaggio che sia vero (che sia cioè una buona definizione della cosa, che sia una definizione chiara e luminosa) è già per questo stesso buono, significato di bene. Come infatti nel nome dell'essere, l'essere-verità è in se stesso e per se stesso bene, anche per l'ontologia della terra i nomi veri, il vero significato (la definizione *vera*) è immediatamente bene, come vedremo.

Il bene è il nome vero, ed è l'essere. Ed anche, il bene è un nome, di verità e di essere. Sulla terra dell'ontologia, diversamente, il bene non è un nome, o meglio, non è lo stesso nome che dice l'essere, e non è lo stesso nome che dice la verità. È per questo che la verità non è affare, per l'uomo che abita la terra dell'ontologia, solo di adeguazione di nomi alle cose, cioè di adeguazione del pensiero all'essere delle cose. La verità, quella che è insieme anche bene, e che non può essere fuori da questa relazione, deve presentarsi, all'uomo, necessariamente anche nel suo significato di bene.

6. Pensiero e linguaggio nell'ontologia della terra

Una volta usciti dalla relatività perfetta che si tiene insieme nel nome di essere, si entra nella terra dell'essere, che è terra del due. Ma poi il *principio* è in realtà -per *davvero*- una *porta* attraverso cui l'essere *entra* per sempre, e *mai più* esce: ad uscire è quel significato che non è secondo il nome dell'essere, che non dice cioè sempre di bene. La terra dell'ontologia è terra del linguaggio. Di tutti i nomi possibili, abbiamo detto, e di tutti i significati possibili. Qui, la relazione tra essere e nome è molto complessa. Faremo dunque due principali distinzioni preparatorie, per situare il problema del nome così come ne ha esperienza l'uomo.

L'uomo articola e vive e sperimenta l'universo del significato attraverso il modo del pensiero e il modo del pensiero-linguaggio. Il modo in cui l'uomo sa di sé e dell'essere è infatti il pensare (cioè il conoscere, l'attività di concettualizzazione, e di formulare giudizi. E viceversa, pensando sé come pensante è il primo modo in cui sa dell'essere pensiero); il pensare che si distende attraverso una lingua storicamente determinata. I due aspetti (linguaggio e pensiero) non sono separabili, ma sono distinti: da un lato si tratta dell'attività del *logos* pensiero, e dall'altro del modo in cui il *logos* pensiero si traduce per *vivere*.

Questa distinzione basterebbe già da sola ad esaurire un'intera ricerca, nella misura in cui rendere conto della differenza tra pensare e *avere parole*, è una questione propriamente ontologica. I problemi che insorgono sono infatti molteplici, primo tra tutti quello di capire in che modo il pensare stia in relazione al nome linguaggio: da un lato, infatti, il modo del pensiero (parola silenziosa, interiore come afferma Agostino: linguaggio del cuore, come egli la chiama) sembra godere di un'autonomia più grande rispetto ai discorsi che si pronunciano; si registra, infatti, nell'esperienza del pensare, una sorta di velocità, di connessione per immagini, per intuizioni, che fa sì che il pensiero abbia un suo *linguaggio*, altro da quello del linguaggio con cui di fatto il pensiero si rende evidente e comunicabile, esprimibile. D'altra parte, però, si deve anche constatare che il pensare ricorre, nel suo formularsi, nel suo progredire e illuminarsi, alle parole di una lingua storicamente determinata: è quanto significa l'espressione secondo la quale si pensa sempre all'interno di una data lingua. La differenza tra pensiero e parola pronunciata è dunque già uno dei canali di indagine, uno dei modi in cui si declina il tema della verità e del significato sulla terra dell'ontologia (ossia: la verità è un discorso, nel senso dei "logoi" di cui parla Platone e di cui sottolinea la dimensione retorica, oppure la verità sta oltre i discorsi, è di natura altra rispetto ad essi?).¹⁰ Anticipiamo qui che la riflessione di Agostino mira a mostrare come il significato, ossia il nome-*logos* stia esclusivamente dalla parte del pensiero¹¹.

¹⁰ Questa domanda fa implicitamente riferimento alla distinzione tra scrittura e pensiero sviluppata da Platone, *Phaedrus* 275d-276 b.

¹¹ La riflessione intorno alla distinzione tra la parola interiore (cioè il pensiero) e il linguaggio, inteso come segno in cui necessariamente il pensiero sembra doversi tradurre, nel dibattito contemporaneo ha preso più o meno la forma seguente. Nella nostra epoca il pensare (il concetto, ciò che, nel vocabolario scolastico, è chiamato il "segno formale") si risolve nella parola (il "segni in strumentali"), e questa, presso alcuni (ad esempio J. Derrida) a sua volta nella scrittura: come dire che pensare e scrivere sono due aspetti di uno stesso modo di essere al mondo, di conoscere. Il pensare non è più visto come il primo movimento, quello originario, quello che guida il segno di parola e il segno di scrittura. Il pensare è definito in termini di scrittura: pensare è produrre segni scritti (esterni, corporei) attraverso cui, ripercorrendo i quali, secondo un ordine "spaziale" e "cronologico", si forma un senso, un orizzonte di senso si apre. Meglio, dovremmo dire, se vogliamo tentare di rendere la complessità della posizione a cui facciamo riferimento, pensare è questo "*aver prodotto*" segni, i quali servono da puntelli di ricostruzione, e che non stanno mai, non si danno mai, mai mostrano, si mostrano, nel momento della loro generazione, della loro genesi. Pensare è sempre "il già passato, il dopo"; è sempre ripercorrere, ripensare: interpretare ciò che è posto dal pensiero, ma rispetto al quale esso, il pensare, è sempre in differita, e non mai nella dimensione della presenza; cfr. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2008, J. Derrida, *La voce e il fenomeno : introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1997; M. Vergani, *Jacques Derrida*, Mondadori 2000. L'iniziale privilegio che la filosofia aveva accordato al pensiero viene ridimensionato dalla riflessione contemporanea, fino ad essere imbrigliato dal movimento della mano. E reso secondo, dunque, il pensiero, non solo rispetto alla voce, ma anche rispetto alla scrittura. Sempre meno trasparente, sempre meno puro *theorein*, puro contemplare o vedere, insomma sempre meno "presso le cose stesse", sempre meno "aperto sulla verità dell'essere", sull'intelligibilità dell'essere. Così inteso il pensiero passivo, in entrambe le accezioni dischiuse da questo termine, pathos: quello di una passività che apre alla sfera del sentire e della sensazione (rispetto a cui l'uomo non è libero in quanto non può ritrarsi); e quello di una passività come contrario dell'attività. Se è vero che anche nell'accezione classica il pensiero è espressione di attività e passività insieme (ad esempio, nel ricevere le forme delle cose, come dice Aristotele), nella riflessione contemporanea è l'aspetto di passività che predomina, nella misura in cui il pensiero può solo sapersi dopo, già fatto, sempre differendo da se stesso, mai "potendo", nel senso di potere – su questo torneremo tra poco. Va, d'altro canto, osservato che la giusta attribuzione al pensare della capacità di accedere all'essere nella sua

L'altra distinzione a cui si fa riferimento si appoggia alla precedente, e la sviluppa. Si tratta del modo in cui i diversi modi di apparire della parola (interiore ed esteriore, per dirla come Agostino) dicono non solo della distinzione di pensiero e linguaggio, ma anche della distinzione tra l'universo della verità (il modo del *logos*-pensiero, in cui si mostra la corrispondenza tra cosa e pensiero) e l'universo della prassi, cioè della semantica del bene. Il linguaggio, infatti, che è il modo del pensiero (in quanto *langue*, per riprendere la distinzione di Saussure) è anche infatti *parole*, è anche cioè atto di discorso: ed è con questo ultimo gradino, con questo modo di essere pensiero che il modo della verità in ultima istanza si confronta.

Il linguaggio in quanto parola, in quanto esercitato, agito, in quanto cioè atto di discorso, è relazione alla verità nella misura in cui esso è l'azione che crea significati, che crea cioè nomi-*logos*¹². I significati che esso crea, cioè, sono in relazione alla verità in un modo diverso rispetto al modo in cui il contenuto di una proposizione si dice essere o no vero. I significati che esso crea sono quelli del nominare le cose, del comunicare, del raccontare, del ringraziare, del confessare, dell'ascoltare, per portare subito qui degli esempi. Per questo suo versante agito, la parola chiama ad essere interpretata attraverso le categorie dell'azione, nel senso che parlare, comunicare, esprimere, significano, in certo modo, lo stesso che agire; la linguistica pragmatica ha messo in luce recentemente questa connessione attraverso la nozione di "atti linguistici".

Al contrario, il pensiero si presenta come *attività* più che *azione*. I nomi del pensare infatti, i significati portati dal pensare e nel pensiero, sembrano come ricevuti da fuori, e per questo lato di ricettività, i nomi del pensiero sembrano fare segno verso una terra del gratuito, come verso una fonte, una sorgente di tipo *veritativo* (l'essere: il pensiero è infatti pensiero dell'essere, il modo in cui l'essere è in relazione all'uomo. È, il pensiero, il modo di *raccogliere* l'essere in quanto *intenzionalità*). Per il suo creare significati, invece, l'azione di parola, appare in certo modo più libero rispetto al pensare, rispetto cioè al movimento per cui i nomi *logos* vengono ricevuti come

verità non deve negare che il pensare umano non è interamente disponibile e presente a se stesso. Infatti, se il pensare non è qualcosa di "posto" e dunque qualcosa da cui ci si può ritrarre e che si può guardare da lontano, insomma, se il pensare è intrascendibile (il pensiero trascende ogni tentativo di presa: non possiamo pensarlo se non ancora e sempre per mezzo di esso), ecco, se il pensiero è questo originario, esso comunque si svolge per noi nel tempo, si dispiega esso stesso: senza smettere di essere *apprehensio* del vero e anzi, per esserlo realmente, si articola attraverso i concetti, che, seppure irriducibili ai segni strumentali, ovvero le cose-segno (i suoni, i segni grafici), comunque non sono assolutamente presenza.

¹² Va in questa direzione la riflessione della linguistica pragmatica, come vedremo. Qui accenniamo solo alla distinzione che essa opera, in riferimento ad ogni atto linguistico, tra la dimensione locutiva (cioè il contenuto proposizionale), la dimensione illocutiva (cioè il tipo di atto compiuto sulla proposizione, la tipologia di intenzione comunicativa, come ad esempio: affermazione, ordine, domanda, preghiera) e la dimensione perlocutiva (legata agli effetti che chi compie l'atto spera di ottenere). Il significare si realizza grazie a questi tre aspetti e non solo in virtù del contenuto proposizionale – questo è una delle tesi portanti della pragmatica linguistica; Cfr. J. SEARLE, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, tr. it. G. R. Cardona, Bollati Boringhieri, Torino 1976; J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, tr. it. C. Villata, Marietti, Torino 2000.

conosciuti (anche se sempre, come si è detto prima, all'interno e attraverso il *limite* del linguaggio in cui è contenuto il pensiero). Anche il pensiero è libero, ha cioè una sua libertà, ma la sua è una libertà ordinata (all'essere che è, cioè, all'essere che appare).

7. L'essere dell'ontologia e il nome del bene

Il pensiero, infatti, ha a che fare con il nome di verità, perché è il modo, si è detto, in cui i nomi-*logos* si rendono visibili e conoscibili, quindi passibili di essere veri o falsi. In quanto ha a che fare con il nome della verità, con quel significato cioè che è la verità, il pensiero partecipa del significato di bene sotto più aspetti, in più di un senso, di cui il primo è quello per cui la relazione col significato del bene è portata dall'affermazione secondo cui il significato di verità, il significato che è la verità di *una verità*, è *buono*, è un certo bene.

Se nell'aprirsi della verità del pensiero, o nell'aprirsi del pensiero nella e alla verità si mostra anche sempre il significato che è il bene (il bene della verità), bisogna dire che il significato di bene lo si ritrova nel suo nome (in quanto cioè significato tale che si distingue dalla verità) compiutamente solo dalla parte di quella verità che non è aperta dal pensiero, ma dall'essere tutto intero. Il vero nome di bene, cioè poi il bene, non si offre alla comprensione né al pensiero (non si coglie cioè solo dalla parte della verità quale si apre nel pensiero) né tanto meno al linguaggio. Il bene nel suo significato, nel suo nome cioè, è un qualcosa che è e che oltrepassa la misura di quel bene dato dall'essere verità del pensiero, dall'essere cioè della verità che è il pensiero.

Ora, se nei nomi perfetti dell'essere, il significato dell'essere (essere in quanto significato) è l'essere vero e l'essere buono, nei nomi secondi, il significato dell'essere è il modo in cui *si significa, il modo secondo cui si crea significato*. E creare significati, significare, investe un universo che va oltre quello del pensiero, che va oltre cioè a quello in cui si mostra l'essere nei termini di verità, nei termini di proposizioni vere o false. Se l'essere (del principio) crea il significato di bene attraverso nessun altro modo che quello di essere vero, di essere verità, il modo di essere dell'uomo crea significati di verità, significati (veri) solo nella misura in cui si orientino ultimamente in relazione al nome di bene; solamente, cioè, attraverso il modo della parola-azione, e non solo del pensiero-*logos*.

Allo stesso modo che la prima proposizione significa il bene, attraverso la predicazione dell'esserci dell'essere, la proposizione sulla terra, della terra, è significativa attraverso la predicazione dell'esserci dell'essere come *bene*.

Possiamo anche dire così la relazione tra bene e verità: in un senso elementare il conoscere i nomi (definizioni) e i significati è un bene, il bene della conoscenza. In un senso eminente, i significati si aprono all'uomo (e quindi si aprono nella forma della verità, sono veri significati, sono significati riconoscibili e visibili) solo nella misura in cui essi rimandano al significato che è bene. La conoscenza, infatti, è uno dei nomi di bene, e viceversa, il nome di bene è ciò che rende luminoso il nome di verità nel senso che esso fa la proposizione originaria, l'è dell'essere nel suo vero significato.

Detto ancora altrimenti: l'essere perfetto è, esso si significa ed è, si dice nel suo nome ed è in virtù dello stesso movimento con cui si dice nel nome. Esso si dice ed è vero, ed è buono, perché si dice, cioè è. Il nome *essere* è significato e nome, o meglio, è nome e cosa, è nome ed essere. E' essere, nel suo essere nome, ed è bene nel suo essere nome, nel suo dirsi che è un esserci e un significato.

Sulla terra dell'ontologia la separazione tra il nome e l'essere non permette che sia una sola cosa il significarsi della proposizione (dell'essere nel modo del pensiero, nel nome cioè della verità) e il significarsi dell'essere. La tensione della proposizione, sulla terra, è tutto quello che rimane per avere un'idea della completa adeguazione tra il significarsi e l'essere nel nome primo, nel nome cioè che si dice e si fa, dicendosi. Infatti, sulla terra, questa adeguazione tra il significare e l'essere deve essere cercata dalla parte di quella tensione semantica che predica (cioè significa) nel modo a tutto tondo della vita, nel modo cioè che non è immediatamente rubricabile sotto le categorie della semantica proposizionale. E poiché vita significa prassi per l'uomo, bisogna allora dire che solo nel modo della prassi l'uomo può ridiventare la proposizione originaria, e cioè: solo attraverso i nomi-*logos* a cui dà vita, mostrandoli attraverso il suo stesso nome, secondo il *logos* che egli stesso è, l'uomo può ridire il nome di essere secondo il modo della relazione perfetta, e cioè può ridirlo nel modo dell'essere che è verità e significa bene. Solo è significativo l'uomo che fa i conti con il significato di quel significato che è il bene; solo può avere commercio profondo con la verità l'uomo che spinge la verità a confrontarsi con la proposizione del suo esistere.

8. Il passaggio dal significato di verità (dalla verità come significato) al significato di bene (al bene come significato): linguaggio, pensiero, atto perlocutivo.

Ci soffermiamo ancora un momento sulla distinzione a cui abbiamo fatto riferimento, quella cioè tra il nome inteso nella sua assoluta libertà in quanto assolutamente separato dalla cosa e dall'essere (il linguaggio), e il nome nel suo essere invece la ragione dell'essere, il significato nella forma di *concetto* (*verbum* nel vocabolario di Agostino). Ovviamente, riprendendo il discorso sul bene di sopra, *essere*, inteso come creare significati è riferito alla creazione e al portare all'essere di nomi-ragioni, e non di semplici nomi-linguaggio. Creare significati, è possibile certamente anche senza, al di fuori dei nomi linguaggio, infatti: le azioni sono nomi- ragioni esse stesse, proprio come sono *ragioni* le varie forme in cui si esercita la *parole*, ovvero i vari modi in cui l'atto enunciativo è portato da un *atto perlocutivo* (per usare il vocabolario della linguistica pragmatica).

Ebbene, ogni ragione -ogni significato, nome- nonostante si apra dal lato della verità, sia cioè visibile all'essere del pensare (e quindi all'essere che si apre all'interno di categorie del vero e del falso) è veramente tale –significato- solo nella misura in cui dica anche della sua relazione con quel significato che è il nome del bene. Solo cioè se esso slitta dalla parte dell'essere in un modo altro di quello che si apre all'interno delle categorie della verità. In un modo altro cioè da quello che si apre nel pensiero, come pensiero.

Ora, questo passaggio (del significato) è rintracciabile nello stesso slittamento sotteso alla parola: da ragione invisibile (il concetto, i nomi, i significati che mostrano il modo di stare del significato che è verità) a corpo linguistico (lingua storicamente determinata) fino a mostrarsi come *parole* e ultimamente *atto perlocutivo*: quest'ultimo inaugura il significato in termini di azione, e cioè: inaugura le ragioni dell'agire, che non sono più dell'ordine concettuale del vero e falso, ma appartengono ad un ordine più vasto che *ricomprende* quello della verità.

E ancora, semplicemente: quando noi pensiamo di parlare solo in termini di verità (dicendo o tacendo quello che appare) abbiamo sempre in realtà un commercio anche con il significato del bene.

La parola è, dunque, sia segno del pensare (in cui si mostra il nome di verità), sia azione di mostrare significati in un modo tale che per essi sia visibile non solo il nome di verità (non solo l'esperienza della verità per l'uomo) ma il nome dell'essere come bene (quel significato che è il bene). Chiamiamo qui semplicemente pensiero il modo in cui si mostra il nome di verità, e atto linguistico quello in cui si mostra all'uomo il significato della verità come bene, quello in cui cioè il

significato di verità si mostra nel suo significato profondo, in quel suo altro nome, che è il nome di bene.

L'atto linguistico, la parola pronunciata, l'atto retico, è quella proferita, atto di discorso, ed è sempre, secondo il nostro studio, illocutoriamente orientata. In questo senso, grazie a questa necessaria declinazione (come un passaggio obbligato) esso è in relazione al nome di bene. Ogni atto di parola è illocutoriamente orientato, anche quell'atto particolare che è l'*esempio*, nonostante il suo carattere di idealità e di neutralità possa far pensare ad una autonomia assoluta nei confronti dell'impegno di verità. L'esempio, infatti, è sempre contenuto e introdotto dall'atto di "fare un esempio". Con l'atto di discorso si è posizionati nella sfera della libertà, della verità della libertà che può scegliere come mettersi in relazione al significato di bene.

Il pensiero (che passa sempre per la mediazione del linguaggio) manifesta l'intenzionalità dell'essere dal lato del suo nome di verità. Questo nome è manifestarsi del gratuito, cioè è lì sotto gli occhi da sempre, solo che lo si *voglia* raccogliere. Il pensare non è infatti propriamente un agire, ma è un modo d'essere, un'attività: attività che mostra la somiglianza con quell'attività d'essere propria del significato d'essere. Il pensiero è il luogo del gratuito, perché assomiglia al modo della gratuità e della donazione che è l'essere.

L'atto linguistico, invece, è in certo modo *libero* nei confronti del significato (dell'essere), nella misura in cui esso non si limita a raccogliere il significato dell'essere (in cui è raccolto il nome di verità), ma è ciò che istituisce significati, che istituisce *ragioni* e nomi altri dal nome di verità e bene (che sono i nomi, le ragioni dell'essere, dell'esserci dell'essere). Ed esso istituisce nomi a partire dall'azione apparentemente più innocua che è quella del nominare (attraverso cui esso stacca le cose dal fondo), quella del mettere le cose in relazione tra loro nei *giudizi*, insomma, mostrando, e quindi dicendo, ma anche non dicendo: anche tacendo (ciò che essa vede. Non si potrebbe tacere altrimenti, se non ciò che si sa, che è saputo, quindi visto).

Il dire, l'atto linguistico, dunque, sembra dunque avere un grado più sviluppato di libertà rispetto all'attività del pensare. Il dire è il modo di rapportarsi della volontà nei confronti del pensiero: quest'ultimo non può infatti mai scegliere, così come non può mai mentire o tacere (quello che *vede*, quello che raccoglie). Il pensare è una specie di vedere, e sulla cosa vista esso non ha presa, non ha scelta. E ciò perché il pensare è un modo d'essere, di relazione, e non già un'azione.

Se il modo del pensare mostra un po' la somiglianza con l'aspetto di gratuità dell'essere, cioè con l'essere nel nome di verità, il modo dell'agire invece è quello in cui si mostra il nome dell'essere in quanto significato (di bene). In quanto cioè, significato che si significa (al modo di un voler *significare*), e per questo anche innovativo: dell'essere, il modo dell'agire mostra la stessa capacità di novità, di inaugurare significati. Pensare, invece, è l'attività dell'uomo in cui il nuovo si mostra a livello di scoperta come, più che di produzione (generazione) voluta.

Dunque, tra il pensare e il pensare che diventa *parola*, c'è un movimento in più, seppur impercettibile a livello quantitativo, ma che fa la differenza della qualità dell'operazione: è il movimento della *volontà*, che appare, che si mostra in quel segno che è la parola *pronunciata* (o scritta). Come dire che il mio braccio, quando scrivo, si muove spinto da un concorso di cause qualitativamente *diverse rispetto a quelle per cui il mio pensiero si muove*. O meglio, diciamo che i due movimenti avvengono su due piani diversi, e inaugurano due modi dell'essere diversi (come i due nomi significati dell'essere): l'essere azione nel primo caso, nella forma dell'atto di parola, e il pensare (conoscere) nel secondo.

(Il pensiero è, per l'uomo, l'originario, ma l'originario si dà nell'uomo come *ciò che sta in relazione a qualcosa*, e non come assoluto. L'originario si potrebbe dire, è l'originaria relazione al determinato, l'originaria relazione all'essere e ai suoi significati. L'originario è sperimentato, si dà originariamente non come assoluto, ab-solutus, ma come relazione a, come pensiero di. Il pensiero dell'uomo può elevarsi fino a diventare pensiero dell'essere, ma non può, o meglio non significa nulla, che esso sia puro pensiero).

Si ritorni ancora sulla distinzione tra il pensiero, e l'atto di discorso. Quest'ultimo, nel suo venire a giorno, non è generato solo dall'attività del *theorein* (quasi che l'attività del pensare si trasformasse *naturalmente* in espressione e in comunicazione, si *facesse voce* in modo consequenziale). La parola che viene a giorno come *parola* è generata da questo e dalla volontà, ovvero dall'altro del *theorein* che è l'intenzionalità nel modo del volere. Per questa sua doppia parentela, la parola si rovescia dalla parte dell'azione, della *praxis*: la parola, quando parla, sempre anche *fa*. Anche il suo modo di significare, di stare in relazione al significato rimane influenzato da questo trovarsi sbilanciata dalla parte della *praxis*. Nel senso che il modo in cui essa, parola, si relaziona al significato, il modo in cui significa, va cercato dalla parte *del modo in cui esso come agire è significativo*. Dalla parte cioè del modo in cui si articola il significato dell'azione, del modo in cui l'azione è significativa, nel senso di essere in relazione alla verità.

C'è un rapporto complesso tra pensiero e parola (azione). Da un lato, infatti, come si è già accennato, l'azione, nel suo significato, è sempre debitrice del pensiero, nel senso ch'essa si mostra, si lascia capire e riconoscere nelle parole (del pensiero) come un significato-nome; da altro lato, la natura del significato, di ogni significato, è riassorbito, per essere pienamente compreso, all'interno di un paradigma che è quello del significato dell'essere nel modo dell'esistenza (e quindi, di ciò che è bene per l'esistenza); la qual cosa esso non potrebbe, se rimanesse solo a livello di un nome, di significato che si misura con le categorie del vero e del falso.

Mi pare si possa anche dire così: la parola, in ultima battuta, e ogni *significato*, uccide o vivifica. Così come l'essere si significa immediatamente nel nome di vita (come si è visto), anche tutti i significati e i nomi sulla terra sono tali nel loro rinviare in ultima battuta al significato dell'essere (vita). Parlare dunque corrisponde ad essere. La linguistica pragmatica mostra questo aspetto fin nel vocabolario con cui parla di verità in termini di felicità o infelicità degli atti performativi¹³.

Detto diversamente: il pensiero ha un'autonomia particolare rispetto all'azione che è la parola, rispetto alla parola come azione, alla parola nel suo essere azione, la quale è più libera sotto certi aspetti, e meno sotto altri. Del pensare si è parlato come di un'attività e un modo di essere relazione; della parola, invece, come di un'azione, qualcosa che si riversa, che si lascia comprendere come significativa indagandola attraverso la logica della prassi, non secondo le categorie della verità. Come tale allora, la parola-pronunciata, la parola-atto, si definisce sul piano semantico ricorrendo all'assiologia dell'azione, ossia nei termini di felicità-infelicità, di giusto-ingiusto. Che sono, in buona sostanza, le categorie dell'etica.

¹³ Anche se la *Poetica* di Aristotele non è uno studio dell'azione in quanto tale, essa fornisce spunti interessanti per pensare l'azione. Parlando della tragedia, Aristotele la definisce come l'imitazione di un'azione («non di uomini, ma di un'azione, e più precisamente, l'imitazione di un'azione compiuta e completa che ha una certa estensione», 1450 b 25). La tragedia imita un certo tipo di azione, quell'azione che porta alla conoscenza della vita attraverso l'esperienza del dolore. Ancora, Aristotele scrive che è in funzione delle azioni che gli uomini conoscono la felicità e il suo contrario e anche che definiscono e costituiscono i loro caratteri: «non è per imitare i caratteri che i personaggi agiscono, ma essi ricevono i loro caratteri nello stesso tempo e nella misura in cui agiscono» (1450a20) Dell'azione, egli scrive poi che è tale, ovvero ciò che può dischiudere un senso, in quanto essa è riconducibile ad un'unità. L'azione deve avere unità: avere un inizio, uno svolgimento e una fine). Il concetto di senso, che ultimamente si risolve come si è visto, nella realizzazione o meno della felicità, necessita di essere pensato insieme a quello di unità. E viceversa, il concetto di unità può essere pensato solo in relazione a quello di senso. Scrive Aristotele: «infatti, succedono un gran numero, un'infinità di cose nella vita di un uomo, e di queste cose non si distingue alcuna unità. Allo stesso modo, un solo uomo compie numerose azioni dalle quali non ne esce alcuna azione che sia una», (1451a17-18).

Ancora: il significato della *parola* è nel modo dell'essere (è un *qualcosa*) e per questo si comprende solo se si fa riferimento non alle categorie della verità logica, ma alle categorie del bene (secondo quanto si afferma nella distinzione classica: bene e male sono nelle cose, vero e falso nella mente). E d'altra parte, viceversa, anche il bene, la cosa buona, si lascia comprendere, nel suo significato, in quanto significativa nel senso di portatrice del suo senso, proprio e solo dalla parola (di pensiero): è anch'essa cioè un nome, e come tale ha a che fare con le categorie della verità (il modo del comprendere).

Il significato degli atti di parola sono dunque un *qualche cosa* di essere, e non solo significati veri o falsi. Ma ogni *qualche cosa* di essere è un anche un significato-nome.

E forse, i significati non sono infiniti. Infiniti sono gli atti, sempre diversi, sempre rinnovati. Ma i significati ritornano a spiegare e a portare unità alla molteplicità dei segni. Possiamo dire che i significati non sono infiniti, nella misura in cui essi ci sembrano come contenuti nei due limiti estremi della felicità piena e del suo contrario; se sono in un certo qual modo infiniti, lo sono nel senso dell'infinito perfezionabile. Forse, essi sono stadi di perfezione progressiva.

9. L'identità del significato per i nomi dell'ontologia sulla terra

Un significato *c'è*: è il nome dell'essere, è l'essere come significato. È in virtù di questo significato che è, di questo esserci dell'essere come significato, come qualcosa che ha significato (nei nomi della verità e del bene), che *c'è* un significato per ogni discorso, per ogni azione, cioè che tutto è *intelligibile*. Che un significato si dia, tuttavia, *sempre*, non significa ch'esso sia immediatamente interpretabile, leggibile immediatamente per ciò che esso, nella misura in cui è identico a se stesso, nella sua identità cioè, appunto è. Infatti, come si vedrà nel capitolo successivo, il significato appare *come* significato, ma sempre *nella* parola che cerca di dirlo (nella differenza, dunque).

L'esperienza del significato per l'uomo, intesa come questa unità significativa che raccoglie i molti, è sempre imperfetta poiché manca la possibilità di una unificazione completa, ovvero di definizioni tali da esaurire tutte le relazioni della cosa con l'intero. L'idea di imperfezione è ciò che marca il modo d'essere della conoscenza dell'uomo; ma in questa imperfezione, la necessità della cosa, della cosa come ciò che sta come significato è ciò che apre la conoscenza dell'uomo, e che

rende possibile il movimento della conoscenza e del pensiero. Questa imperfezione si mostra fin dagli elementi primi, più semplici, elementari, del processo conoscitivo, ossia fin da quel modo in cui si rapprende il significato che è il concetto. Il concetto, inteso come termine dell'attività dell'*apprehensio*, si declina secondo gradi di perfezione, ma senza mai arrivare allo stadio ultimo: il concetto perfetto non si mostra all'*apprehensio* umana, essendo esso definito come il concetto che coglie la cosa nella totalità concreta delle sue relazioni con l'altro da sé.¹⁴

I significati non sono infiniti forse, si è detto. Essi sono riconducibili tutti al significato primo, quello di essere, e l'essere si significa nella e come *vita*. In questo senso la parola, il pensiero come possibilità di vita che si rinnova, mostra la perfezione del significato "essere", quale l'uomo l'ha perduta. La parola può sempre significare, e ri-significare, è ciò che da ultimo può ancora accogliere significati, mostrando così il vero significato dell'essere. La vita del significato, come la vita che è l'essere, dice della vita infinita.

Sono tanti i significati aperti dalla parola atto linguistico. E la loro *ragione*, il loro essere anche dei nomi è via via meno riconoscibile man mano che si allontanano dalla possibilità di essere indagati con le categorie della verità; man mano che si ispessiscono, e che diventano silenziosi, di un silenzio del *logos*-significato. Quelli tra loro che rimangono più vicini al modo del pensare, ne conservano la forma in un modo tale che appare meno evidente il loro commercio con la libertà nel senso della volontà, e più forte il loro legame con il significato di verità dell'essere. Tra questi appartiene ad esempio l'azione-significato del nominare, del poetare anche, e del ridere; dell'invocare poi e del chiamare e del ri-chiamare inteso come *r-appeler*, e cioè ricordare¹⁵. Agostino, come si vedrà, ha cercato nei modi della parola i nomi dell'essere, cercando attraverso uno studio degli atti della voce e della parola, ciò per cui essi hanno carattere di evento, ciò per cui in essi si gioca la *nostra vita o la nostra morte* (cfr. J.L. Chrétien)¹⁶. (Non si dimentichi, comunque, che, nonostante l'attenzione agli atti di parola, linguaggio e parola esteriore sono per Agostino il segno di una caduta e della dispersione babelica: il luogo privilegiato in cui ritrovare la perfezione del nome dell'essere, il suo significato che dice di lui come del nome di verità – che non può mentire, che fa segno verso la possibilità del gratuito – rimane la parola pensiero).

¹⁴ Sulla nozione di "concetto perfetto", cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1962, pp.57-58.

¹⁵ Anche M. Heidegger ha accostato il pensare ad altri modi di rapportarsi all'essere, al fine di illuminare più profondamente la struttura intima del pensare stesso: notissimo è il nesso istituito tra pensare (*Denken*) e ringraziare (*Danken*): «è forse il pensiero (*Denken*) un ringraziamento (*Danken*)?», M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di U. Ugazio, G. Vattimo, Sugarco, Milano 1988, pp. 162 e ss.

¹⁶ Cfr. su questo punto, J.L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, p. 8.

10. Ancora sulla circolarità tra nome (significato) ed essere.

Agire, come mostra l'analitica dell'azione implica un movimento, e movimento implica una direzione. Anche quando si pensa, tuttavia, c'è movimento; ma il pensare è un'attività che è come in presa diretta con l'essere del mondo, a tal punto che si può dire che il pensare è provocato dalle leggi delle cose che chiamano a pensare (c'è comunque libertà anche dal lato del pensare). Quando si agisce, invece, è più appropriato parlare in termini di atti, e non di attività. Noi agiamo, infatti, attraverso azioni che possono essere individuate come *ragioni*. Questa differenza (quella tra il modo del pensare-conoscere e il modo del fare) è forse più manifesta se consideriamo le seguenti domande: che cosa vediamo quando pensiamo? E che cosa invece vediamo quando parliamo? *Vediamo* la stessa cosa? È identico l'oggetto che muove il pensare e quello che muove il parlare? Alla prima domanda si può rispondere nel modo seguente: quando pensiamo vediamo gli oggetti che suscitano immediatamente il nostro pensiero, e siamo come presi in ostaggio da questi. Il pensare infatti è ascoltare, è raccogliere. La seconda domanda è più complessa, perché quando parliamo, ci muoviamo dal lato della libertà che contraddistingue l'agire, e la direzione è fatta in articolazione con due livelli: uno immediato, e uno di sfondo¹⁷. Di modo che il diagramma cartesiano della parola parlata disegna un tracciato unico e necessario, e ogni parola dell'uomo ha a che fare, in certo modo, con la totalità dell'intero, nel senso che è un modo di disporsi nei confronti dell'intero *facendolo*. Ci spieghiamo meglio.

¹⁷ Su questo si vedano anche le riflessioni di G. Bateson sullo sfondo e sulla prospettiva; cfr. G. Bateson, *L'umorismo nella comunicazione umana*, tr. it. di D. Zoletto, Raffaello Cortina, Milano 2006. La considerazione di quello che avviene nel processo dell'umorismo è significativa nella misura in cui parla della forma di metacomunicazione sottesa alla comunicazione di contenuti e di informazioni. Bateson mette in luce, nella comunicazione, l'articolazione della coppia figura-sfondo, ovvero di ciò che è esplicito e di quanto invece è presente a livello implicito. L'implicito riguarda tutte quelle informazioni inerenti all'informazione principale, e necessarie per capirla, ma è riferito anche alla serie di informazioni sulla relazione stessa, ossia al fatto della comunicazione: attraverso queste informazioni ci diciamo l'un l'altro che ci amiamo, che ci odiamo, che stiamo comunicando, che non stiamo comunicando ecc. L'individuo impegnato nella comunicazione dunque, mentre comunica informazioni, scambia conoscenze, ristabilisce o riafferma la propria visione del mondo. In questo quadro, Bateson propone allora di definire il riso come 'un segno di un improvviso accordo e riconoscimento' (p. 15), come avviene nel caso del riconoscimento, improvviso, del capovolgimento di figura e sfondo (in ogni battuta è necessaria una ristrutturazione della situazione, e alla persona priva di senso dell'umorismo manca la prospettiva). È il paradosso il terreno in cui questi capovolgimenti e riconoscimenti sono possibili, ed il paradosso, prototipo dell'umorismo, è la materia prima della comunicazione umana.

Le parole che pronunciamo sono inevitabilmente parole che hanno un tempo, che si svolgono nel tempo. Questo è stato ben messo in evidenza dall'analisi agostiniana dell'aspetto fonetico delle parole (fonetico, nel rimandare al suono e di conseguenza alla durata, alla permanenza nel tempo). Il fatto che le parole si svolgano nel tempo, prendano tempo, abbiano una durata, significa che esse possono apparire solo nel tempo, ossia solo nell'orizzonte temporale. Ciò sembra una considerazione ovvia, ma basterà metterla in relazione con l'universo del pensare per accorgersi che non si tratta di ovvietà: il pensiero non ha infatti tempo, non ha bisogno di tempo per essere se stesso. Non possiamo misurare il tempo del pensare, perché il pensare appartiene ad un altro ordine ontologico. Il pensare può *stare* senza tempo, fuori dal tempo¹⁸. Il parlare invece è connaturale al tempo, ha bisogno del tempo per essere tale, parola, espressione.

Oltre al tempo, la parola è anche radicata nello spazio. In quanto legata alla voce, essa rinvia infatti non solo al tempo del suono, al tempo-suono, ma anche allo spazio del suono, allo spazio-suono (si fa riferimento ai principi elementari della fisica per cui il suono è vibrazione di onde sonore che si dis-piegano nello spazio). Ancora una volta, ritorna utile il confronto con la natura del pensare, in cui lo spazio non c'entra (letteralmente, non *entra*) in nessun modo.¹⁹

In che modo, date queste precisazioni, la parola, ogni parola ha a che fare con la totalità dell'intero? In quello per cui l'intero appare nell'accadimento della parola come tutto ciò che rimane fuori dall'accadimento stesso il quale, accadendo, è responsabile dell'intero. La parola agita, l'atto di parola, atto di discorso, disegna la *storia* in un modo in cui non è permesso al pensare. È vero che noi abbiamo probabilmente la percezione che anche il pensiero abbia a che fare con l'intero, e questo è certamente vero. Ma non secondo lo stesso modo.

È vero infatti che ogni pensiero è anche, in negativo, il non pensiero del suo altro, e che anche il pensiero accade, o meglio, il pensare accade. Ma il pensiero, è nei confronti dell'intero, più libero di quanto lo sia esso stesso fattosi parola. E questo per via della sua a-temporalità e della sua immaterialità. Pensare, si può senza per ciò stesso muoversi attraverso i disegni del tempo e dello

¹⁸ Il saggio di Florenskij sul sogno offre spunti illuminanti a questo proposito; cfr. P.A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, tr. it. di E. Zolla, Adelphi, Milano 1990.

¹⁹ Derrida ha tentato l'impossibile tentativo di trovare il tempo e lo spazio del pensare, ad esempio, attraverso il concetto di spaziatura, oltre che attraverso quello di scrittura. Il pensiero di Derrida si può anche spiegare alla luce di queste considerazioni, nella misura in cui esso si pone come il tentativo di restituire al pensare la singolarità corporea che la tradizione gli ha fin dall'inizio sottratto: il pensare è sottoposto alla storia, diventa una storia, quella della scrittura, quella della traccia; la logica è assorbita da una crono-logica alla luce della quale solamente si può parlare dell'uomo e dell'essere senza far loro torto.

spazio, senza fare il tempo, senza fare la storia. O meglio, si dovrebbe dire: pensare si può, senza essere nel tempo, senza essere nello spazio. Infatti, anche se tutto quello che facciamo nel tempo e nello spazio è manifestazione di un pensiero nel senso di *ragione, verbum*, e anche se c'è un pensare che è operare (nel senso della tecnica e dell'arte – il pensiero pratico e poetico della tradizione aristotelico-tomista), il pensiero non si appiattisce mai nella cosa detta, fatta, agita.²⁰

In questo senso allora il pensiero ha a che fare con l'intero, ossia in un senso che non è esclusivo, ma inclusivo. Per riprendere l'esempio suddetto, mentre questo fatto che è il tavolo occupa uno spazio, inaugura una storia delimitando un principio, e sta come questo tavolo, in questo momento, in relazione all'intero come in relazione alle sue negazioni, a ciò che non è in questo posto, in questo momento (secondo la categoria di esistenza, per riprendere un vocabolario classico; ma anche vale la pena di ricordare il principio anassimandro di colpa, che riguarderebbe la categoria dell'esistenza proprio per il fatto che le cose che esistono stanno al posto di altre), il pensiero che è la logica del tavolo, il pensare intenzionato alla fabbricazione del tavolo, ebbene questa logica che fa sì che si capisca che cosa sia tavolo, sta insieme alla logica sottesa alla costruzione di una sedia, di una casa, di una macchina, ecc. Sta insieme, significa che essa, logica, è contenuta e contiene rispettivamente dalle e le altre. Sta insieme nel senso che sta nelle altre, e le altre stanno in lei. Detto ancora altrimenti, il pensare che si manifesta nella costruzione di una sedia non è altro rispetto al pensare che si mostra nell'opera del tavolo. Si tratta dello stesso pensare, della stessa luce, per utilizzare la metafora tradizionale, della stessa natura, della stessa forza, in modo tale che non si possa dire che quel pensiero che è la conoscenza dell'essenza del tavolo escluda, per il suo essere tale, essendo ciò che è, per il suo essere, la contemporaneità senza tempo, ma secondo la logica, del pensare una sedia.

L'universo del corpo, ossia della carne (e della voce) è l'ordine dell'esistenza, e della molteplicità. Quello del pensare è l'ordine dell'essenza e dell'unità. Il *logos* non è sottomesso alla cronologia della storia.

²⁰ Forse potrebbe essere utile fare un esempio. L'attività intellettuale di un artigiano si manifesta attraverso la costruzione di un tavolo. Ossia, costruendo il tavolo l'artigiano pensa. Egli pensa nel modo del costruire. Il tavolo compiuto dunque, si può dire, è la manifestazione della sua attività pensante. Il tavolo compiuto però, non riassume l'attività del pensare che ha dato luogo, che ha sostenuto l'operazione manuale. La logica di questa, infatti non viene oggettivata in qualcosa di esterno ma si ritrae in sé non appena il tavolo è compiuto. Essa dimora oltre il tavolo, prima e dopo il tavolo, e in essa il tavolo è presente in tutte le sue fasi, senza che queste fasi abbiano un ordine cronologico. Quello che nella realtà è un passaggio cronologico da due a tre gambe, poniamo, nell'ordine del pensare è un passaggio puramente logico e si può facilmente e reversibilmente passare da una fase all'altra senza per questo avanzare nella storia, personale, e singolare, del tavolo. Una logica non si racconta, essa sta. Si spiega. Non ha bisogno anche di dispiegarsi nel tempo per essere ciò che essa è.

Parola e pensiero rimandano all'intero, ma in modo tale, mi sembra si possa dire, per cui l'una in modo esclusivo, l'altra in modo inclusivo. Così, una parola detta, un pensiero espresso sta necessariamente, quando sta, al posto di altre, mentre il principio per cui si comprende (seppur attraverso l'attualizzazione pratica) una legge, è lo stesso, sta dentro (o contiene) a quello per cui si comprende anche un'altra attualizzazione.

Abbiamo detto che, mentre il pensare è come ostaggio della cosa pensata, nel senso che la raccoglie, ne raccoglie l'essenza rappresentandosela alla coscienza, e quindi esso è, nei confronti della cosa, quasi necessitato (si potrebbe avanzare come esempio la facoltà di vedere tout court, nella misura in cui non si ha libertà sull'immagine che si presenta davanti ai nostri occhi, nell'atto di aprirli), l'atto della parola non è chiamato con altrettanta "causalità" necessitante. Esso si trova ad articolare due piani differenti. La cosa, da un lato (il contenuto della proposizione, per semplificare) e quel contenuto che scaturisce dalla cosa in quanto espressa o comunicata dall'altro (l'asserzione). Ossia, il significato dell'atto linguistico non è da ricercarsi nell'essenza della cosa vista, pensata, ma nella dialettica per cui questa cosa vista è anche mostrata (e per cui questo come visto, è mostrato a qualcuno).

Il dire è sempre un mostrare, o un nascondere, e ciò che viene mostrato non è semplicemente ciò che è causa del pensiero, ma anche altro. Nell'atto di parola, dunque, qualcosa vedo, e qualcos'altro guardo.

11. Il bene del significato

Stabilito, come abbiamo potuto, il nome di bene del primo significato (del bene come significato dell'essere, nel senso che il bene sta come il primo commento all'essere dell'essere) ritorniamo sul problema di capire in che modo il discorso semantico si risolva in un'ultima istanza in uno di tipo etico (politico); in un discorso, cioè, che si ritrovi a parlare e ad avere a che fare non solamente con le categorie della verità, ma con quelle che si riferiscono al significato del bene, secondo una relazione per cui si deve poter affermare che il problema della comprensione del significato sia riconducibile a quello del seguente tipo: è tale, il significato, e il significare (e il comprendere) da essere sempre, nel suo livello più alto, un modo di significarsi del bene (o del non significare il bene)? È tale, ossia, il significato di un dire, di una *parola*, da mostrarsi sempre in

commercio con le categorie etiche che chiedono un discorso sul bene? Ed anche: del momento che l'umano si definisce essenzialmente all'interno della sua facoltà linguistica e significante, quale significato ha il produrre significati (ed anche: qual è il significato dell'intenzionalità dell'essere)? È, cioè, l'ambito del bene, del buono, il presupposto, ciò che apre e consente ogni attività significante, in modo tale che tutta l'attività linguistica debba essere considerata come una sorta di rete (una forma di vita, direbbe Wittgenstein) che sorregge e sostiene, riparando e proteggendo, la delicata essenza che è la sostanza del linguaggio, definibile come qualcosa di buono da far crescere e dilatare, nel dono e nello scambio (di essere)? Qualcosa che, inseparabile dall'attività linguistica e dalle parole che riempiono gli spazi e i vuoti della giornata, e dello spazio che separa un corpo dall'altro, è pur tuttavia altro dall'ordine della parola, qualcosa che si mostra meglio nell'ordine del corpo, ossia di ciò che è nella pienezza della vita, di ciò che respira. Qualcosa ancora che, portato infinitamente nelle infinite traiettorie delle infinite parole, è semplice, e ha una sola radice, e si dice nei termini di verità del bene, e del bene della verità?

La lettura di Agostino ci suggerisce gli strumenti per riflettere intorno alla relazione tra verità e bene in termini tale per cui il darsi del significato, l'apparire delle cose come significative, come conosciute e vere, è in se stesso un bene, è il bene della conoscenza, della *notitia*: e questo bene si manifesta nel darsi e nell'apparire della parola interiore, ovvero del *verbum* pensiero. Il bene che è il darsi del significato all'uomo, è mostrato da Agostino attraverso un movimento di andata e ritorno del seguente tipo: partendo dalla riflessione sul linguaggio, nel suo essere segno e quindi mezzo del significare, si arriva nel cuore di un'ontologia che si apre ancora, in ultima istanza, nello spazio semantico della parola, ma tale che, diversamente dal segno, è ora parola interiore, pienezza di significato. Ossia, partendo dalla riflessione della parola come modo del significare, si arriva alla considerazione di una parola che è il modo del significato, che è il significato nel suo essere pensiero (parola senza voce, e senza lingua). In questa parola interiore il significato è connotato ontologicamente secondo il modo della verità, è cioè qualcosa che è portatore della verità dell'essere. In questo modo, afferma Agostino, vero è ciò che *sappiamo*: il significato rimane fuori dal linguaggio, nel suo essere la luce in cui il soggetto si apre a se stesso e il mondo gli si dischiude. Movimento di andata e ritorno in questo senso, dunque: il significato è tale che richiede il linguaggio per essere veicolato, e per apparire, cioè per costituirsi come significativo, e per distinguersi nelle sue sfumature. Ma il significato, che pure appare nel linguaggio e si dice nelle parole, è dell'ordine diverso dalla parole, e di un ordine *spirituale*. Questo ordine spirituale è custodito dalla parola interiore (il pensiero) ma mai riassunto nella parola, perché non è, il significato, una parola: il significato è l'altro, dalla parola: è la vita in quanto relazione, e relazione

in quanto vita. E' la vita del soggetto in relazione all'oggetto, e la vita dell'oggetto per il soggetto. Il significato, dunque, custodito dalla e come parola, è ciò che però vive fuori dallo spazio della parola (proposizione compiuta), dentro allo spazio aperto e infinito del verbo e del nome dell'essere.

La lettura di Agostino ci suggerisce dunque un primo senso in cui dire la relazione tra bene e verità, cioè poi tra il modo linguistico dell'essere uomo e il rimando a un fondo che dice di bene. Il significato di una frase, di un termine, che viene consegnato attraverso le parole, si rapprende, sta, come pensiero -è altro dalle parole, dall'ordine del linguaggio- nel suo essere essenzialmente questo bene, quello della vita intenzionale del soggetto, di modo tale che si possa e si debba dire: il primo significato di ogni significato è quello di bene nel senso di vita di relazione, nel senso dell'intenzionalità (della verità) dell'essere.

12. Il bene che è il significato (il bene della verità) individua e unisce.

Nell'uomo, il darsi di un significato dice del bene dell'essere relazione, nel doppio modo del significato del mondo e del significato del sé. La relazione che si mostra in ogni significato è quella del sé al mondo, e del mondo a sé. In un certo senso, allora, il significato è sempre assolutamente singolare, perché dice del principio di individuazione che è ciò che fonda la memoria personale. Tuttavia, il bene del significato (della parola-pensiero) è tale solo perché *mentre individua* anche unisce. Se il significato è nel modo singolare, perché è essenzialmente il darsi delle cose per l'uomo (la relazione tra quel dato uomo e il mondo, l'apparire delle cose per lui), il bene del significato è tale che questo individuale, a sua volta, viva di relazione, sia, cioè *comunicabile*. Si potrebbe anche dire che la possibilità di essere condiviso dal più grande numero di uomini, e quindi il grado di universalità di un significato, è il criterio attraverso cui poter dire ancora del modo etico del significato di verità: il bene del significato è tale quale si mostra nella proporzionalità che si viene ad instaurare tra un massimo grado di universalità da un lato (il trasmissibile, il comunicabile, il traducibile, il comprensibile...ciò che entra nella forma di *logos*), e l'intimità della verità aperta dalla parola interiore, dall'altro. In questo senso la verità dell'essere è tale nel suo essere *sapere* (la forma della certezza, la parola interiore nel vocabolario agostiniano, vera nella misura in cui essa quella dice quello che *sa*) comunicabile e rappresentabile a tutti gli uomini. Essa è il fondamento all'interno del quale l'uomo può pensare la verità di se stesso e la verità dell'altro uomo.

Detto altrimenti: il significato è il modo della verità, il modo in cui l'essere si mostra (il modo in cui l'essere è saputo) e più il significato è in certo modo comunicabile, e più esso è vicino alla verità come modo dell'essere; ogni significato, anche quello di un termine isolato, conosce questo valore ontologico ed etico, che passa attraverso il grado della sua verità. Il significato, se è tale da dischiudersi sempre e solo nella forma del *dentro* (ossia, dell'individuale, del pensiero) si misura e si pesa, trova il suo valore nella possibilità che ha di essere assunto nella relazione interpersonale, diventando man mano più *luminoso*.

Ricapitolando, diremo così. Il significato è, in quanto tale, il darsi di ciò di cui è significato (è *questo* significato) e insieme il mostrarsi della verità dell'essere che è garanzia e forma di ogni significato. Nella misura in cui esso rimanda alla verità e richiede la verità, fa segno verso di essa, esso è un qualcosa di essere (la verità è il modo di vivere dell'essere). Il bene dell'essere è la sua vita come verità (in questo senso l'essere-che-è-male è impossibile tanto quanto è impossibile che il non-essere-sia: fuori dalla verità, ovvero dalla relazione, non c'è essere). Il significato è dunque per questi giri già connotato dal punto di vista etico, essendo esso qualcosa di buono, e di più o meno buono nella proporzione della sua comunicabilità ed estensione (il significato 'essere', l'essere come significato è massimamente buono: è infatti il primo, fonte di tutti i significati). Il significato dell'essere è di essere vita di relazione (questa è la verità, buona) e quindi ogni significato, se tale vuole essere, deve fare i conti, in ultima istanza, con questo fondo che si dice secondo l'apertura, come della sua vita. E con la vita, ogni significato deve fare i conti: come ciò, ovvero, che porta con sé, mostra o nasconde, nel suo essere *questo* significato, la vita dell'essere, o la verità, che è lo stesso.

CAPITOLO II

Ontologia, significato, linguaggio

1. Cosa significa capire un enunciato: uno dei modi in cui si struttura l'indagine intorno alla relazione tra pensiero e linguaggio

Azhar b. Marwān ha tramandato:

Rabāh al-Qaysī, Sālih b. 'Abd al-Ġalīl e Kilāb andarono da Rābi 'a e cominciarono a parlare fra loro delle cose del mondo, biasimandolo. Disse allora Rābi 'a: «Io vedo nei vostri cuori il mondo con i suoi pascoli di primavera». Ed essi: «Che cosa ti fa supporre questo di noi?». Disse: «Voi avete posato lo sguardo su ciò che è più vicino ai vostri cuori, e ne avete parlato».

*I detti di Rābi 'a*¹

Nel nostro tentativo di pensare la continuità tra il modo del logos pensiero e quello del senso, inteso come ciò che rimanda all'essere nel suo stare come qualcosa di significativo (e quindi rispondente a una domanda di senso), il primissimo livello che incontriamo e che va preso in considerazione è quello che riguarda il problema di cosa significhi capire un enunciato. È un problema di carattere epistemologico, diremo, ma vale la pena cominciare da qui, poiché è fin da questo livello che si dischiude la complessità del modo in cui il pensare e l'essere (traducibili nei rispettivi nomi di verità e bene, o di logos e *praxis*) stanno in relazione nell'esperienza dell'umano.

Già sotto il profilo epistemologico, dunque, senza spingersi ad un livello più specificamente ontologico, il problema rivela tutta la sua complessità. È a tal punto complesso che richiede, a seconda della posizione che si assume a tal riguardo, una precisazione di vocabolario. Si è

¹ *I detti di Rābi 'a*, a cura di Caterina Valdrè, Adelphi, Milano 2001.

presentato il problema infatti nei termini di *enunciato*, ma si potrebbe obiettare che il tema vada ora formulato in quelli di *enunciazione*.² Non si tratta di una semplice velleità di linguaggio, perché attraverso il riferimento all'aspetto dell'enunciazione si vuole portare l'attenzione sul seguente dato di fatto, sulla seguente considerazione: che capire un significato sia molto di più della comprensione del contenuto proposizionale³ e cioè significhi capire tutto un contesto in cui il contenuto proposizionale si dischiude. Alludiamo, attraverso questo discorso, ad una delle principali fratture, svolte, che la filosofia del linguaggio si è trovata a testimoniare, e che è stata definita in termini precisamente di svolta pragmatica della linguistica. Alla concezione, per la quale la logica riflette uno stato di cose del mondo (e per cui il linguaggio sarebbe un modo di parlare del mondo, e capire il linguaggio sarebbe capire un messaggio in termini di vero e falso), si sostituisce quella per cui il linguaggio non si limita a riflettere uno stato del mondo, ma agisce e interviene sul mondo, modificandolo. In questa scia si colloca la svolta pragmatica della linguistica.

E tuttavia anche il rimando a questo aspetto, a quello per cui è necessario porre la questione in termini di enunciazione e non di enunciato, non pone fine alla discussione, ma anzi fa spazio a distinzioni e domande ulteriori, mostrando la profonda complessità del problema di cosa sia ciò che viene effettivamente capito quando si capisce qualcosa. Ora, infatti, l'aspetto contestuale (il modo della frase, per semplificare, detto anche forza, che è lo stesso: ci sono frasi domande, frasi affermazioni, frasi ordini, ecc..) è considerato essere di un ordine puramente convenzionale, tale cioè da scaturire, questa forza, immediatamente dal significante, dalle parole, senza necessitare di un rimando esterno (quale sarebbe invece l'intenzione del parlante) per trovare la sua attuazione, cioè per venire codificato, ovvero poi compreso e capito per quello che è.

Secondo questa interpretazione (quella che si fonda sul modo convenzionale dell'aspetto illocutorio) in altre parole, affinché una frase venga capita come domanda, o nella sua pretesa di ordine, o ancora nel suo modo di esortazione, non è necessario fare appello all'intenzione del parlante come alla sorgente originaria che sola sarebbe capace di orientare il significarsi di una frase come domanda. Questa categoria che interviene nel meccanismo di comprensione di un messaggio verbale, definita in termini appunto di forza (di modo, cioè: il modo della domanda, dell'esortazione, del consiglio, della preghiera, ecc..) sarebbe insomma di carattere convenzionale,

² La nozione di "enunciazione", rispetto a quella di "enunciato" sottolinea più spiccatamente la dimensione dell'agire che appartiene al linguaggio; questa nozione è stata ampiamente valorizzata, anche contro alcune delle posizioni più note della filosofia del linguaggio analitica, da A. Martone, *Questioni di enunciazione. Saggio di teoria del linguaggio*, Cronopio, Napoli 2001.

³ Il contenuto proposizionale di un enunciato è il contenuto o pensiero espresso in quell'enunciato, ad esempio, l'enunciato "il sole sorge" ha per contenuto proposizionale, cioè dice: *che il sole sorge*. Il contenuto proposizionale (la proposizione) è anche ciò che rimane identico e inalterato nelle varie traduzioni cui può essere sottoposto l'enunciato (ad esempio: "le soleil se lève").

cioè il suo riconoscerla o meno da parte dell'interlocutore dipenderebbe da elementi convenzionali come la punteggiatura o espressioni di carattere linguistico e sintattico. Diversamente, altre interpretazioni che pure si nutrono di questo clima inaugurato da questa nuova prospettiva sostengono la necessità, al fine di capire la forza della frase, di fare riferimento ad un rimando esterno ravvisabile precisamente nell'intenzione dell'interlocutore. Allora capire un significato corrisponderebbe alla comprensione dell'intenzione dell'interlocutore, ciò che l'interlocutore *voleva dire* (il voler dire). All'interno di questa polarità si spiega la differenza tra la posizione di J. Austin e quello di J. Searle in riferimento al modo di intendere la performatività dell'illocutorio, di intendere, cioè in che modo la forza che fa capire un enunciato si generi, e dove debba essere cercata.

Affrontando il problema del modo in cui l'aspetto del *verbale* si lega intimamente con quello della *cosa*, arriviamo, attraverso la domanda su cosa significhi capire un enunciato, a trattare un aspetto di carattere più propriamente ontologico, e il punto di vista in cui ci si porrà nei confronti di questo ha dirette conseguenze nella definizione del *significato* che sta all'origine del movimento di espressione. Abbracciare la tesi infatti per cui il significato sia in ultima istanza consegnato al modo dell'intenzione, e sottratto alla sua codificabilità e oggettività, significa considerare il linguaggio (strutture e relazioni logiche) e l'intenzionalità come due ordini fra loro separati, e significativi di due realtà ontologiche distinte. Il linguaggio rappresenterebbe in questa prospettiva il mondo della reiterabilità muta, mentre nell'intenzionalità si dischiuderebbe l'essere del significato; questo è definito allora come ciò che coincide con la presenza, non reiterabile, in cui precisamente l'intenzione dell'interlocutore si manifesta. Il dibattito tra Searle e Derrida è comprensibile appunto a partire da queste due possibilità.⁴

Ricapitolando brevemente. Nel cammino che ci porta a cercare il legame tra il modo del linguaggio e quello dell'essere si incontra in primo luogo il problema di vedere che cosa significa capire un enunciato, cioè che cosa si comprende quando riceviamo un messaggio, se solo uno stato di cose di cui il linguaggio sarebbe messaggero neutro, o anche qualcosa che vive come forza e che fuori di essa non avrebbe senso alcuno, non avrebbe ragioni cioè di realizzarsi nell'espressione. Si affronta poi il problema di come considerare il referente, se nell'ordine linguistico, cioè quello dei segni e della scrittura, o in un ordine di differente natura.

⁴ Cfr. J. Derrida, *Limited Inc.*, tr. it. di N. Perullo, Raffaello Cortina, Milano 1997, in cui sono riportati sia i testi del dibattito sia di Searle sia di Derrida. Su questo dibattito ci soffermeremo più diffusamente nell'ultimo paragrafo di questo capitolo.

Connesso a questi aspetti vi è il problema relativo alla relazione tra il significato e se stesso. Qualsiasi sia infatti il modo in cui esso si costituisca, ci si deve ancora chiedere se questo significato stia in una relazione di identità con se stesso (in un senso per cui costituisce l'identità dietro alle differenze date dalla serie finita dei modi in cui il significato prende corpo) o se esso stia invece in un rimando aperto di differenze. Delineando brevemente i tratti principali della presente questione (che vede nel pensiero di E. Severino una difesa dell'identità, mentre nel pensiero di L. Wittgenstein un difensore della differenza), riportiamo un passo dalle *Ricerche filosofiche*: «Secondo Russell possiamo dire: il nome “Mosè” può essere definito mediante diverse descrizioni. Per esempio come: “l'uomo che ha condotto gli Ebrei attraverso il deserto”, “l'uomo che è vissuto in questo tempo e in questo luogo e che allora era chiamato ‘Mosè’”, “l'uomo che, bambino, fu salvato dal Nilo dalla figlia del Faraone” ecc. E secondo che assumiamo l'una o l'altra definizione, la proposizione “Mosè è esistito” acquista un senso diverso, e così pure ogni altra proposizione che tratti di Mosè. (...) Ma quando faccio un enunciato intorno a Mosè – sono sempre disposto a sostituire “Mosè” con *una* qualsiasi di queste descrizioni? Potrei dire : Per “Mosè” intendo l'uomo che ha fatto ciò che la Bibbia racconta di Mosè, o, almeno, ne ha fatto una buona parte. Ma quanto? Ho deciso quanto debba dimostrarsi falso, perchè io abbandoni la mia proposizione come falsa? Il nome “Mosè” ha dunque, per me, un uso fisso inequivocabilmente determinato in tutti i casi possibili ?(...) E questo si può esprimere così: Uso il nome “N” senza significato *fisso*».⁵

Dedicheremo un capitolo della presente ricerca per sviluppare meglio questo aspetto. Non abbiamo avuto nessuna pretesa di risolverlo, ma considerarlo è stato importante per mettere a punto un discorso sulla volontà nel senso di voler dire. È a questo livello, infatti, a livello di intenzione (che nel vocabolario di Agostino è il verbo interiore nel senso di *consilium*, parola del cuore, della mente), che ci sembra necessario cercare l'ultima identità possibile, quella che rende conto dell'essere come uno, vero e identico.

Come si è detto, capire un significato significa capire qualcosa che sia significativo per noi. C'è, nella comprensione profonda di un significato un movimento tale per cui esso non appare mai all'interno del colore neutro dato dagli estremi del vero o del falso. Un contenuto ci parla se, nei suoi confronti, si apre anche un desiderio che sottrae il significato dalla sfera della verità logica per immetterlo in quella dell'etica. La verità in sé, cioè, il nudo apparire dell'ente in quanto tale, non può rendere conto del volto dell'ente se, mentre lo manifesta, non ne mostri anche l'intrinseca

⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan - M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995, p.52-54 (§ 79).

relazione con l'altro dall'ente, in un modo tale che, compreso alla luce di questa relazione, l'ente si mostri anche come significato di bene.

In certo modo la verità è già immediatamente immessa nella sfera del desiderare e cioè del movimento teleologico, nella misura in cui, come afferma Aristotele, la verità è il bene dell'intelletto, è ciò a cui tende e che appaga la vita intellettuale. E tuttavia quello che qui cerchiamo di dire a proposito della relazione tra verità e bene, è che non solo la verità è il bene dell'intelletto, poiché costituisce il fine e la meta dell'attività conoscitiva, ma anche che il modo di essere desiderabile e dunque buono, il modo di stare come desiderio, è il modo eminente di essere vero, è cioè uno dei nomi della verità. La verità è il fine dell'attività conoscitiva, e come tale rappresenta il bene dell'intelletto. Ma anche, il bene è il modo in cui la verità ultimamente si declina: il bene è la verità nel senso che esso è manifestazione profonda del significato dell'ente. Ancora: la verità è forma che manifesta le cose e i significati nel loro vero volto, ma, precisamente, il loro vero volto, aperto nella verità, è tale, come parte in relazione al tutto, solo se apparendo si mostra declinato secondo il suo essere o meno desiderabile, e quindi, secondo il suo essere nel modo di un certo bene. Il modo del vero è il modo secondo cui l'intelletto desidera vedere la cosa, poiché desidera vederla bene, chiara e distinta. Proprio la cosa vista in questo modo, chiaro e distinto (e non come in uno specchio o in enigma...) è il fine e il bene dell'intelletto; e viceversa, il bene che sta come verità, che diventa criterio di verità, non appare chiaro e distinto al pari degli altri significati, ma esso è ciò che distingue e chiarifica, e guida e informa il senso di ogni processo di conoscenza. Ogni significato dunque che muove l'intelletto a conoscenza e che costituisce l'oggetto di una comprensione, è un contenuto che per poter farsi capire e conoscere, essere vero, deve dire anche di quel modo in cui è relazione secondo il modo del desiderio.

Determinanti e utili allo scopo di mostrare la legittimità dell'articolazione suddetta (tra il modo del bene quello della verità) sono le riflessioni intorno ai diversi livelli in cui avviene la comunicazione. Lo studio sulla metacomunicazione mostra infatti che in una comunicazione verbale tra soggetti convivono molteplici piani di informazioni: accanto a quelle che costituiscono i contenuti del discorso, vengono (meta)comunicare una serie di altre informazioni che riguardano invece la relazione stessa, ovvero informano sul modo in cui i soggetti comunicanti vivono la relazione di cui sono parte. Dietro allo scambio di contenuti che interpellano la categoria della verità per essere compresi, c'è uno sfondo relazionale in cui invece si scambiano informazioni che domandano di essere interrogate alla luce di una verità che ha commercio immediato con il bene nel

sensu dello stare bene in quella relazione che ognuno di noi è non solo in riferimento ad altri, ma anche a se stesso.⁶

Potremmo allora definire la nostra ricerca nei termini fenomenologici di riduzione della verità, o perlomeno di un determinato significato di essa. La verità logica, bene dell'intelletto, mostrandosi ultimamente significativa nella misura in cui parla anche al desiderio e quindi nel modo del bene, invita ad essere superata in direzione di una dimensione più ricca, quella della verità ontologica. Si tratta di un guadagno e di una perdita allo stesso tempo, nella misura in cui la verità ontologica, sebbene più completa dell'altra forma, non è più distinguibile nei termini del vero e del falso (come nella verità corrispondenza), ma essa è capace di significare, di stare come significato, nella misura in cui è capace di significare il movimento del desiderio e il bene che esso chiede.

2. Significato e linguaggio: identità e differenza⁷.

⁶ Significativo è a questo proposito lo studio della scuola di Palo Alto, in particolare: P. Watzlawick – J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana : studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, tr. it. di M. Ferretti, Astrolabio, Roma 1997.

⁷ Rimando, per un'introduzione generale sulla genesi del problema di cui si parla in questa sezione, al capitolo 14 del libro di U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 1998. In questo capitolo, *La voce del corpo*, Galimberti espone molto chiaramente il problema della relazione tra pensiero e linguaggio illustrando le riduzioni fenomenologiche a cui il pensiero-logos inteso come idealità pura, coscienza, interiorità, è stato (giustamente e correttamente a detta dell'autore) sottoposto nella filosofia contemporanea. Egli cita la riduzione del pensiero a linguaggio nella filosofia di Heidegger, alla quale accosta la successiva riduzione del linguaggio-lingua a parola (secondo il vocabolario di F. de Saussure, a cui corrisponde l'opposizione tra *parola parlata* e *parola parlante*, elaborata da M. Merleau-Ponty) come avviene precisamente nell'opera di M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1972. La *parole*, (la parola parlante), a differenza della *langue* (la parola parlata) è infatti l'atto in cui si concretizza l'espressione, ed esso è, sempre nell'interpretazione di Galimberti, primo in ordine genetico rispetto al codice della lingua. Ridotto a linguaggio, e successivamente alla parola, il pensiero deve essere ridotto in fine a voce, cioè al pensiero-suono, e così fa effettivamente Jacques Derrida, *La voce e il fenomeno : introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1997. Portando l'attenzione sulla voce, Derrida intende sciogliere le opposizioni fondanti la metafisica occidentale, come quella tra un dentro e un fuori, tra cielo e terra, tra anima e corpo: tali opposizioni sono subordinate ad un'ambivalenza più originaria della bivalenza in cui si è soliti articolare ogni codice (ad esempio, la bivalenza, all'interno del segno, tra significato e significante). La voce (attraverso su cui si intende ripensare la coscienza) è *il subito fuori*: è cioè l'interiorità che si mostra immediatamente nel suo essere anche indicazione nel senso di corporeità-segno, voce che si ascolta, e che, però, per questo suo essere fuori, esposta, espressa, non si perde, anzi, vive, e non saprebbe vivere altrimenti. Galimberti cita così Husserl come colui che invece ha sviluppato il suo pensiero all'insegna della separazione tra indicazione ed espressione, ossia tra segno in cui il senso-significato sarebbe come portato, consegnato, e per questo ripetuto, e segno che sarebbe invece l'intenzionalità pura, il *voler dire*, il significato ideale, e per questo, universalizzabile. Galimberti conclude che l'idealità del significato non esiste (non esiste l'interiorità come coscienza, ossia il per sé di Sartre) se non nella possibilità della sua ripetizione, e quindi nella parola-voce, sempre ascoltata, sempre fuori, espressa, anche quando si tratta del dialogo interiore che tanto ha preoccupato Platone e Agostino. Rispetto a questa riappropriazione galimbertiana di Derrida, qui si vorrebbe tentare di sostenere che, invece, l'idealità del senso esiste ed esiste nella forma della differenza tra l'ente e l'essere: il logos. Se è vero, infatti, come osserva Galimberti, che «non c'è espressività discorsiva senza discorso, così come non c'è discorso che non si perda in una trama indicativa» (p. 184), si deve ugualmente affermare che non esiste discorso senza discorsi:

Il pensare è in un certo senso da considerarsi come l'occhio dell'uomo. Esso è ciò che salva lo sguardo dall'apertura infinita, dal mai tornare e riposare su qualcosa. Che la parola sia l'occhio del pensare, significa che, di fatto, noi possiamo mettere ordine a quanto riceviamo dal mondo, e riceviamo realmente, solo per il tramite della parola in cui si rende visibile quello che c'è. Si può parlare di questo aspetto in termini di felicità della forma, che, è in realtà anche forma intesa come ordine (forma a se stessa, forma delle forme). La felicità della forma è sia la felicità dell'essere, che si mostra uno e identico a sé, sia quella del significato che, nonostante la differenza delle parole, si dona nel suo essere identico a se stesso⁸.

Abbiamo sopra introdotto la distinzione tra pensiero e linguaggio, e successivamente quella tra *langue* e *parole*⁹ e quella tra *parole* e atto linguistico. Riprendiamo qui la prima distinzione e cerchiamo di dire qualcosa sulla sua complessità.

Il problema fondamentale è quello che riguarda lo statuto del significato quale è costituito dal linguaggio, del significato cioè di una proposizione linguistica che si suppone *disgiunta* dall'atto di discorso in cui essa sempre è inserita. Ma si è detto sopra che, dato il presentarsi del linguaggio sempre e solo come atto linguistico, nessun contenuto proposizionale può essere disgiungibile da un atto di discorso (aspetto in ragione di cui si è potuto istituire una comunicazione tra categorie della verità e quelle della prassi, cioè poi del bene).

Affermando quanto si è appena affermato prendiamo in certo modo posizione contro una parte della tradizione analitica, quella definita da una concezione rappresentativa del linguaggio. Per riassumere brevemente l'impostazione analitica della riflessione sul linguaggio faremo una veloce digressione. Semplificando, possiamo dire che i filosofi che hanno lavorato a sviluppare questa

un discorso, un significato, cioè, è tale in quanto vive della relazione che sussiste tra lui e gli altri discorsi, e gli altri significati. L'opacità mondana della cosa non è un significato, e il nome, con cui essa è nominata, è significativo perché è essenzialmente un modo di relazione (il linguaggio è ripetizione di nomi, ma non moltiplica l'essere). *La relazione* è l'altro dalle singole cose, ed è *ciò che permette l'apertura in cui le cose possono essere nominate*, è lo spazio-silenzio che apre il tempo, e che consente che non si rimanga intrappolati su ogni nome come se fosse un sasso nero. Galimberti afferma che, data la riduzione del pensiero al linguaggio, il detto *rem tene, verba sequuntur*, non è valida. Ora, a nostro parere questo detto è invece ancora valido e significa che quello che si ha di mira e che apre e informa, e innerva il dire, non è il dire-linguaggio. Si inciamperebbe altrimenti su ogni parola come se fosse tutto, come se dietro non ci fosse *altro* nel senso di qualitativamente altro dal linguaggio, ma solo altre parole. Cfr anche: U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 13: "Oralità, scrittura e giochi di verità".

⁸ Il tema della relazione che informerà le successive nostre riflessioni sulla Trinità si mostra già a questo livello di considerazioni. Come scrive G. Piccolo, «In *De Trinitate* VI, 10, 11, Agostino sta parlando dell'ineffabile abbraccio tra il Padre e l'Immagine, e in questo abbraccio non vi può non essere fruizione (*usus*). Nonostante l'accezione solita, propriamente agostiniana del verbo *uti*, qui Agostino sta adottando esplicitamente i termini del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers: "L'eternità è nel Padre, la forma nell'immagine, la fruizione (*usus*) nel dono"» (G. Piccolo, *I Processi di apprendimento in Agostino D'Ippona*, Aracne, Roma 2009, p. 256).

⁹ Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr. it. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1970, capitolo III, pp. 17-27.

direzione di ricerca (ad esempio B. Russell e i neopositivisti) considerano il linguaggio essenzialmente il veicolo di un contenuto. Secondo questa prospettiva posseggono significato solo quegli *enunciati* che esprimono una *proposizione* analizzabile in termini di condizioni di verità e capire un enunciato significa cogliere il contenuto proposizionale veicolato da quell'enunciato (cioè afferrare le sue condizioni di verità). In questo senso rimangono esclusi dall'analisi gli enunciati etici ed estetici, i quali sono piuttosto rubricabili come enunciati "espressivi", poiché non hanno un valore cognitivo. Un enunciato, per avere un significato, per avere valore cognitivo non può essere infatti che vero o falso, cioè rappresentativo o non di uno stato di cose del mondo. Nella prospettiva analitica possiamo distinguere una struttura triadica dell'essere costituita da tre elementi: un elemento è dato dal linguaggio (ossia i suoni, le parole, i segni), l'altro elemento è ravvisabile nel locutore (in quanto soggetto di rappresentazioni, portatore degli stati d'animo in cui il mondo è significativo e si rappresenta), e infine il mondo (ovvero gli stati del mondo). Dati questi tre elementi, il linguaggio è definito propriamente come quella rappresentazione linguistica delle rappresentazioni mentali che a loro volta rappresentano gli stati del mondo. È proprio in virtù di questo carattere rappresentativo che assicura la corrispondenza tra mondo e locutore che il linguaggio è significativo, che si dà significato. Per volere dunque fare solo un esempio, diciamo che, se il cielo è blu, dato il fatto che il cielo è blu, l'enunciato « il cielo è blu » rappresenta l'elemento linguistico che in cui si mostra la corrispondenza tra il pensiero (lo stato mentale del locutore in cui si raccoglie il contenuto della proposizione) e uno stato del mondo, quello del cielo blu. È proprio in virtù di questa corrispondenza, e solo in virtù della sua possibilità, che si costituisce il significato di una frase. Significato che si mostra appunto alla luce delle categorie del vero e del falso, come cioè corrispondenza vera o falsa. Nel caso dell'esempio del gatto sul tappeto, ancora, l'enunciato «il gatto è sul tappeto» può significare la proposizione *che il gatto è sul tappeto* perché l'enunciato rappresenta con la sua forma logica il fatto che il gatto è sul tappeto (e in questo caso l'enunciato si significa come vero), o con il fatto che il gatto non è sul tappeto (e in questo caso si significa come falso). Questo enunciato («il gatto è sul tappeto») ha ultimamente significato se e solo se è vero che il gatto è sul tappeto, solo cioè se è capito alla luce della corrispondenza tra uno stato del mondo e uno stato mentale in cui appunto lo stato del mondo diventa significativo. La possibilità della corrispondenza è dunque il solo criterio per capire un enunciato, anche quando la corrispondenza è mancata. Capiamo infatti anche una proposizione che afferma che il treno va più veloce della bicicletta, in quanto la capiamo precisamente come falsa.¹⁰

¹⁰ Ho ripreso, per questa breve illustrazione della posizione rappresentazionista, gli esempi contenuti nel testo di B. Ambroise, *Qu'est-ce qu'un acte de parole*, Vrin, Paris 2008.

Questa posizione che riposa sulla tesi rappresentazionista viene messa in discussione da una riflessione sul linguaggio che invece ne mette in luce l'aspetto performativo, ovvero quell'aspetto per cui il linguaggio non si esaurisce nella funzione di significare nel modo di rappresentare stati del mondo, ma esso agisce su di esso costituendo un vero e proprio atto. I nomi legati a questa svolta, come abbiamo già visto, sono quelli di J. Austin e J. Searle, e tuttavia una riflessione sul carattere performativo del linguaggio si ritrova certamente anche nel pensiero di Agostino, come vedremo in seguito. Più recentemente e, però, prima del testo di Austin, è significativo, nello sviluppo del concetto di atto di discorso, anche lo scritto sul riferimento di P.F. Strawson, e, ancora prima, le considerazioni in ambito giuridico di A. Reinach.¹¹ La "rivoluzione pragmatica" consiste nella convinzione che il linguaggio non è solo passibile di errore o falsità, ma anche di scacco e di condizioni di *infelicità*. Che gli enunciati non significano solo nel modo dell'essere veri o falsi ma anche nel modo di essere più o meno riusciti, di essere o no *felici*, si lascia facilmente vedere in quelle espressioni o enunciati che non appartengono al genere dell'asserzione (che non asseriscono cioè o negano qualcosa). Se prendiamo infatti il caso di un enunciato attraverso cui si fa una promessa, o quello attraverso cui si procede ad un battesimo o ad un lascito ereditario, notiamo che tutti questi tre enunciati funzionano, cioè hanno un significato (significano quello che rispettivamente sono) solo se si realizzano delle condizioni particolari. Di una promessa (l'esempio classico è quello dell'enunciato con cui si stipula un atto di matrimonio: «Sì, lo voglio») non si può dire propriamente che sia vera o falsa, ma che sia più o meno *felice* a seconda che realizzi o no quello ciò che si propone di fare nel modo del *dirlo*. La promessa può infatti non essere mantenuta, così come il battesimo può essere invalidato se non si svolge secondo il rito richiesto. Lo stesso vale per l'atto di discorso che è il lascito durante un testamento. Questi tre enunciati dunque richiedono delle condizioni per fare significato, e creano significato nel modo di un vero e proprio atto, perché non si limitano a riflettere o a rappresentare uno stato del mondo, ma agiscono su di esso influenzandolo e apportando dei cambiamenti.

Ebbene, la svolta pragmatica ha esteso questo carattere performativo (in inglese *perform* indica l'aspetto dell'attività) degli enunciati sopradetti anche a quelli cosiddetti assertivi, quelli che hanno cioè la funzione di affermare (o negare) qualcosa del mondo, e che a prima vista parrebbero appartenere a pieno titolo al modo di un linguaggio rappresentativo. Anche gli enunciati assertivi

¹¹ In reazione al saggio di B. Russel «On Denoting» pubblicato in *Mind* nel 1905 (vol. 14), Strawson scrisse infatti il suo « On Referring» (*Mind*, vol. 59) per criticare la teoria delle descrizioni definite di Russel; i testi sono entrambi tradotti in: A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 2001. A. Reinach, poi, ancor prima, nel 1913, aveva mostrato che la parola giuridica modificava lo stato giuridico del mondo, portando alla realtà oggettiva realtà deontiche come quella della legge e del diritto; cfr. A. Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, tr. it. di D. Falcioni, Giuffrè, Milano 1990.

devono essere capiti a partire da un contesto di condizioni pragmatiche che eccedono le condizioni semantiche o rappresentative del significato. L'enunciato assertivo infatti afferma qualcosa (dunque riesce nella sua funzione di affermare nei termini di dire qualcosa del mondo in termini di vero o falso) solo se le condizioni pragmatiche di realizzazione lo mettono in condizione di affermare. Se riprendiamo l'esempio dell'enunciato che asserisce che il gatto è sul tappeto, ovvero se riprendiamo l'enunciato "il gatto è sul tappeto", dobbiamo dire che esso svolge la sua funzione di asserzione solo se esso viene capito come tale e non come, ad esempio, un'espressione formulare o un voto.¹² Anche il modo del linguaggio che è il parlare del mondo deve essere inteso come una sottodeterminazione delle funzioni del linguaggio, e al pari delle altre funzioni (il promettere, il dare ordini, il battezzare, ecc.) può funzionare o fallire, prima di essere significativo nei termini di vero e falso. Austin mostra che la performatività del linguaggio, questa caratteristica ch'esso ha di fare, agire, è operativa a molteplici livelli, e precisamente sui tre livelli in cui ogni enunciato si struttura. Si parla così di atto locutorio, di atto illocutorio e di atto perlocutorio. Nell'atto locutorio la performatività di cui è questione è quella per cui un dato enunciato fa qualcosa nel modo di avere un senso e un riferimento. A questo primo livello la riuscita o il fallimento dipende dalla buona espressione grammaticale. L'enunciato « Carlo ama il buon vino » è atto locutorio, cioè trasmette un contenuto proposizionale attraverso il modo grammaticale corretto in cui l'enunciato è espresso. Se dicessimo infatti « Vino Carlo ama il » non ci sarebbe nessun atto locutorio. L'enunciato corretto preso ad esempio, però, non è un atto di discorso solo in riferimento all'aver un significato. Esso è infatti anche capito come enunciato assertivo, è capito cioè nella sua forza di affermazione, e come tale non viene confuso con una domanda, o con un voto, o con una preghiera. In questo senso l'enunciato è anche un atto illocutorio, ovvero mostra una performatività nel modo di farsi riconoscere e capire come affermazione. L'enunciato dell'esempio *afferma*, e la riuscita pratica di un enunciato che vuole essere nel modo dell'affermare dipende anch'essa da determinate condizioni che non sono quelle misurabili in termini di vero e falso. La riuscita pratica di un enunciato che è atto illocutorio nel modo dell'avvertire, ad esempio, un'assemblea, riesce nella sua funzione, è cioè significativo, solo se viene capito come tale, e cioè, essenzialmente, e innanzitutto, solo se viene percepito e colto dall'assemblea: non posso dire di avere avvisato o avvertito qualcuno se quanto ho detto viene frainteso, e interpretato come, ad esempio, un enunciato che amo ripetere per scaramanzia alla fine di un discorso. Affermare è uno dei modi in cui uso il linguaggio, e al pari degli altri (dare ordini, fare richieste, pregare, ecc..) deve essere riconosciuto come tale: deve essere riconosciuto come l'atto del fare affermazioni. Wittgenstein chiama questa performatività gioco

¹² Potrebbe trattarsi di un voto qualora ripetessimo l'enunciato nel modo di fare una scongiura: come ad augurarci che il gatto si trova proprio lì, sul tappeto, e non invece in un posto diverso dal tappeto che risulterebbe sconveniente, quale sarebbe ad esempio un golfino prezioso.

linguistico, nel senso che la funzione assertiva è uno dei tanti modi in cui l'uomo usa il linguaggio, si dispone in relazione ad esso. L'ultimo modo in cui un enunciato deve essere considerato un'attività è quello secondo cui esso produce anche un effetto. L'enunciato che abbiamo portato ad esempio oltre a fare senso e significato, a fare un'affermazione, produce anche l'effetto di rassicurare l'interlocutore sulla qualità del vino eventualmente consigliata da Carlo. Questo atto è detto perlocutorio, e a differenza di quello illocutorio, non ha presa sugli effetti prodotti, ovvero non ha una convenzionalità interna.¹³

In questa direzione significativo è il pensiero di Wittgenstein dopo il *Tractatus*. Nella *Ricerche Filosofiche* l'autore cerca di mostrare il livello pubblico del linguaggio e del significato stesso. Il significato non sarebbe qualcosa dell'ordine di stato mentale, di emozione, o di affezione dell'anima, il quale si trasformerebbe in seguito nella parola, come se essa, parola, ne fosse solo il contenitore, o meglio, il portavoce. Il significato, per l'autore, è tale da costituirsi come parola, da nascere come parola, per cui fuori di essa, non sarebbe tale. Il significato è sì ciò che è anche pensato, e che nutre il nostro pensiero; ma il pensiero, daccapo, è parola. Vediamolo brevemente.

¹³ L'aspetto della convenzionalità interna dell'atto illocutorio è molto importante e costituisce un criterio di differenza tra la riflessione di Austin e quella di Searle. Diciamo brevemente così: per entrambi la dimensione performativa dell'atto illocutorio è aperta, si dà a partire da condizioni di felicità (Austin) o costitutive (Searle). In particolare Austin individua sei condizioni di felicità, di cui le prime due sono essenziali, nel senso che se non sono rispettate non c'è affatto atto illocutorio. La prima (A. 1) è quella per cui deve esistere una procedura convenzionale, riconosciuta e accettata, che ha un dato effetto convenzionale, e che deve comprendere l'enunciazione di certe parole da parte di certe persone in certe circostanze. Questa mostra che la sottodeterminazione semantica dell'aspetto pragmatico consiste nel fatto che una comunità data considera che la realizzazione di una data enunciazione vale come la realizzazione di un certo effetto. L'efficacia di cui qui si tratta è di tipo sociale e simbolica. Searle formula questa condizione nei seguenti termini: X vale come Y in un contesto C. È quanto avviene ad esempio nella promessa, in cui si tratta di una vera e propria creazione di Y attraverso un'enunciazione. La seconda condizione (A. 2) afferma che è necessario che in ogni caso le persone e le circostanze particolari siano quelle convenienti affinché sia possibile invocare la procedura in questione. Nel caso della promessa di lavare in piatti, ad esempio, notiamo che essa può essere efficace a patto che i piatti non siano ancora stati lavati, che chi proferisce la promessa sia nella condizione di poter effettivamente compiere l'attività di lavare i piatti, e che la persona a cui la promessa è fatta prenda questa seriamente. Ora, abbiamo detto, sul tema della convenzionalità si apre il dibattito tra Austin e Searle. Il primo infatti spiega le condizioni necessarie alla riuscita dell'aspetto illocutorio sulla base della convenzionalità interna alla parola (della promessa, per riprendere l'esempio); Searle invece fa spazio all'aspetto di intenzionalità. Prendendo l'atto illocutorio che è la promessa, Searle mette in evidenza il darsi di due intenzioni: la prima è quello che determina la condizione di sincerità, cioè l'intenzione di effettuare l'atto promesso. La seconda intenzione è quella per cui chi compie la promessa (l'enunciazione) si considera tale da mettersi nella condizione d'obbligo ad effettuare l'atto, considera cioè obbligante la formulazione della promessa. Ora, è proprio su questo punto che Austin non è d'accordo: ritenere necessario introdurre la categoria dell'intenzionalità accanto a quella della convenzionalità di un atto illocutorio, significa, per Austin, negare precisamente la realtà dell'atto di parola; il possesso dell'intenzione non deve essere inteso come più obbligante dell'espressione stessa: l'atto che è la promessa realizza ciò che realizza non in base ad un atto spirituale (quale sarebbe appunto l'intenzione), ma in base alla convenzionalità interna della sua espressione per cui essa viene capita e considerata precisamente come promessa, come atto di discorso che fa quello che dice. Su questi temi: cfr. P. Di Lucia, *L'universale della promessa*, Milano, Giuffrè, 1997; Ambroise, *Qu'est-ce qu'un acte de parole*.

3. Wittgenstein e le *Ricerche filosofiche*

Il contributo della riflessione di L. Wittgenstein è per certi versi ravvisabile nel suo stesso stile, nel suo linguaggio e nella sua scrittura che si sviluppa per punti e annotazioni successive, infrangendo quella che è abitualmente la forma di un trattato. La scrittura delle ricerche non è accidentale rispetto al contenuto delle Ricerche ma sostanziale, nella misura in cui in essa si disfanno i confini tradizionali tra il significato delle parole da un lato e le parole dall'altro. Se il significato di una parola è, come ci dice l'autore, il suo uso nel discorso, questo deve valere anche per quell'uso che interessa la parola scritta, e in generale la scrittura.

Le riflessioni di Wittgenstein sono per noi illuminanti per il potenziale rivoluzionario nei confronti di un'impostazione classica per cui (secondo il ben radicato dualismo dell'anima da un lato e il corpo da un altro) l'aspetto mentale -o ideale, per semplificare, spirituale - rimane ben distinto dall'aspetto corporeo del segno-linguaggio. L'autore dimostra, infatti, prendendo le distanze dal *Tractatus* dove ancora la domanda verteva sul significato, che il problema di quest'ultimo, del significato delle parole, non è separabile dal corpo che è il linguaggio stesso.

A nostro parere l'aver messo in luce una siffatta sinergia tra il modo del senso e quello del modo in cui il senso si dà, è fecondo all'interno della riflessione filosofica a condizione che questa relazione si interpreti precisamente nei termini di una sinergia e non in quelli di una dipendenza, quale sarebbe quella del mondo dell'ideale (del significato) dal mondo del corpo (che è poi quello della voce e del segno, nella riflessione di Derrida).

Ci sembra che in termini di sinergia lavori proprio il pensiero di Severino come si vedrà di seguito, data dalla tensione, anticipando qui un poco, tra il *come* del darsi del significato, e il luogo dello stesso, secondo la affermazione che il significato si mostra sempre *nella* parola, ma non *come* parola.

In Wittgenstein invece non si tratta, a nostro parere, di una vera e propria proposta di sinergia. Egli cerca di dimostrare che non si è in presenza di due aspetti, due qualità, che starebbero in relazione molto complessa tra loro, cioè il linguaggio da un lato e il significato dall'altro (la parola e il nome, per riprendere la nostra distinzione) Egli considera il significato come ciò che semplicemente viene *assorbito* all'interno della parola portatrice, e propriamente dalla posizione che essa ha, dalla sua ricorrenza, tono, uso, nel discorso. Il significato non è, per il Wittgenstein delle Ricerche Filosofiche, dell'ordine della *rappresentazione* mentale che starebbe come dietro alla *differenza* aperta dalle e nelle parole; esso è ciò che viene veicolato in ogni manifestazione concreta

del discorso, o meglio è, il significato, proprio ogni singolare avvenimento della voce che si articola per fare senso. Il linguaggio non ha un significato, ma è significativo, produce significato, e in questo senso Wittgenstein si adopera a smantellare lo statuto di *nome* inteso come l'identico sotto le differenze, il semplice, quello che deve rimanere indistruttibile¹⁴. Nella stessa prospettiva è da interpretarsi il suo opporsi alla distinzione in Frege tra l'asserzione da un lato e il contenuto proposizionale dall'altro¹⁵.

Ma il suo vocabolario e le immagini a cui fa riferimento lasciano lo spazio per riflessioni che a nostro parere nutrono invece il pensiero di una sinergia che dice meno di dipendenza, e più di un nuovo modo di essere in relazione, o meglio, che dice con grande abilità la complessità della vera sinergia.

La critica al pensiero di Wittgenstein che qui si vuole tentare di sollevare, parte dalla considerazione tra la distinzione dei due aspetti (fondamentali nella riflessione di Agostino) che sono da un lato quello della produzione, e dall'altro quello della generazione. Il merito indiscusso di Wittgenstein è quello di aver messo in luce infatti il peso del linguaggio nella *produzione* del significato: ed in questo senso, nel senso cioè di una semantica della produzione, è legittimo testimoniare, come egli fa, della dipendenza del significato *dal linguaggio*. E' infatti il linguaggio che ci dà gli strumenti per farci essere nature significative, che ci fa fare senso. E il linguaggio deve essere inteso qui non come il supporto materiale di un contenuto ideale, ma il suo stesso esserci, il

¹⁴ «Mettiamo in discussione, per prima cosa, il punto di questa argomentazione: che la parola non ha significato se ad essa non corrisponde nulla. – E' importante mantener fermo che, se con la parola "significato" si designa l'oggetto che 'corrisponde' alla parola, allora la parola viene impiegata in modo contrario all'uso linguistico. Ciò vuol dire scambiare il significato di un nome con il portatore del nome», Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, pp. 31-32 (§ 40); e anche: «Chiamerò 'nome' soltanto ciò che non può stare nella combinazione 'X esiste'. –E così non si può dire: 'Il rosso esiste', perché, se non ci fosse il rosso, non se ne potrebbe affatto parlare". –Più correttamente: Se si intende che "X esiste" dice la stessa cosa che "X" ha significato, -allora questa non è una proposizione che tratta di X, ma una proposizione intorno al nostro uso linguistico, cioè intorno all'uso della parola "X"», *ibi*, p. 42 (§ 58).

¹⁵ « Il punto di vista di Frege, secondo cui in un'asserzione è contenuta un'assunzione, che è ciò che viene asserito, si basa, propriamente, sulla possibilità offerta dal nostro linguaggio di scrivere ogni proposizione assertoria nella forma: "Si asserisce che le cose stanno così e così". –Ma "Che le cose stanno così e così" non è ancora una proposizione del nostro linguaggio –non è ancora una *mossa* del gioco linguistico. E se invece di scrivere: "Si asserisce che ..." scrivo: "Si asserisce: le cose stanno così e così", le parole "Si asserisce" sono affatto superflue. Potremmo anche scrivere ogni asserzione sotto la forma di una domanda seguita da un'affermazione; per esempio: "Piove? Sì!" Ciò mostrerebbe, forse, che in ogni affermazione è contenuta una domanda? Si ha certo il diritto di impiegare un segno di asserzione in contrapposizione, per esempio, al punto interrogativo; oppure per distinguere un'asserzione da una finzione o da una supposizione. L'errore sta soltanto nel ritenere che l'asserzione consista di due atti: il considerare e l'asserire (assegnare il valore di verità o qualcosa di simile), e che noi compiamo questi atti seguendo il segno della proposizione, pressappoco come quando cantiamo seguendo le note. In realtà il cantare seguendo le note è paragonabile al leggere a voce alta o bassa una proposizione scritta, ma non all'*intendere* (pensare) la proposizione letta. Il segno di Frege accentua l'*inizio della proposizione*. Ha quindi una funzione simile a quella del punto fermo. Distingue l'intero periodo dalla proposizione *all'interno* del periodo. Se odo qualcuno dire "piove", ma non so se ho udito l'inizio o la fine del periodo, questa proposizione non è ancora, per me, un mezzo di comunicazione», *ibi*, p. 20-21 (§ 22).

suo apparire nelle circostanze in cui appare, nella forme in cui appare (domanda, risposta, comando, esclamazione), *nel modo* in cui appare (che è sempre portatrice di significato in quanto tale, nel suo essere quello che è, e che non è idealizzabile e astrabile, come lascerebbe ingannevolmente pensare la possibilità della distinzione tra la forma analizzata, esplicita, e quella non analizzata¹⁶). Se prendiamo allora il modo della produzione, è possibile affermare la dipendenza del significato dal linguaggio in un modo tale per cui si dice che il linguaggio produce significato. Lo produce attraverso le differenze che il linguaggio crea, differenze che sono date dallo stile, attraverso cui il linguaggio sempre vive come da dentro la sua pelle, e sono date dal modo in cui il linguaggio si pone come linguaggio, ovvero si manifesta e parla: in un modo cioè che non è mai ideale e astratto dalla circostanze spazio-temporali, dalla vita e dalle forme dentro le quali la vita si esprime. In questo senso Wittgenstein è estremamente abile a mettere in luce la ricchezza di piani in cui si articola il significato di frasi-esclamazioni¹⁷. Le suddette esclamazioni non sono infatti

¹⁶ Cfr.: « Quando dico: “La mia scopa sta nell’angolo”, –si tratta, propriamente, di un enunciato intorno al manico e alla spazzola della scopa? In ogni caso si potrebbe sostituire questo enunciato con un altro, che indichi la posizione del manico e la posizione della spazzola. E senza dubbio questo enunciato è una forma ulteriormente analizzata dal primo. –Ma perché la chiamo “ulteriormente analizzata”? –Ebbene, se la scopa si trova là, questo vuol certamente dire che là devono esserci il manico e la spazzola, in una determinata posizione reciproca; prima questo era, per così dire, celato nel senso della proposizione, ed è *espresso* nella proposizione analizzata. Dunque, chi dice che la scopa è nell’angolo, in realtà intende: là c’è il manico, e c’è anche la spazzola; e il manico è infisso nella spazzola? –Se chiedessimo a qualcuno se lo intende, probabilmente risponderebbe che non ha affatto pensato al manico della scopa in particolare o alla spazzola in particolare. E questa sarebbe la risposta *giusta*, perché egli non voleva parlare né del manico né della spazzola in particolare. Invece di dire ad un amico: “Portami la scopa”, immagina di dirgli: “Portami il manico e la spazzola infissa al manico!” –La risposta non sarà: “Vuoi la scopa? Ma perché ti esprimi in modo così strano?”?— Dunque il nostro interlocutore comprenderà meglio la proposizione ulteriormente analizzata? –Questa proposizione, si potrebbe dire, ottiene lo stesso risultato della proposizione ordinaria, ma in un modo più complicato. –Immagina un giuoco linguistico in cui venga dato a qualcuno l’ordine di portare, muovere (o qualcosa del genere), certe cose composte di parti. E immagina due modi di giocare questo giuoco: in base al primo modo, (a), le cose composte (scopa, sedie, tavoli ecc.) hanno un nome come nel §15; in base all’altro, (b), soltanto le parti recano un nome e il tutto viene descritto col loro aiuto. –In che senso un ordine del secondo giuoco è una forma analizzata di un ordine del primo giuoco? Forse l’uno è implicito nell’altro e viene tirato fuori mediante l’analisi? –E’ vero, se si separano manico e spazzola la scopa si sfascia, ma anche l’ordine di portare la scopa consiste, perciò, di parti corrispondenti?». Anche il punto 62 è particolarmente significativo: « Immagina, ad esempio, che colui al quale vengono dati ordini nei giuochi linguistici (a) e (b), prima di portare l’oggetto richiesto debba guardare in una tabella che mette in corrispondenza nomi e immagini. Fa *la stessa cosa* quando esegue un ordine in (a) e l’ordine corrispondente in (b)? –Sì e no. Puoi dire: “Il *succo* dei due ordini è lo stesso”. Qui io direi la stessa cosa. –Ma non è sempre chiaro che cosa si debba chiamare il ‘succo’ del comando. (Allo stesso modo si può dire, di certe cose: il loro scopo è questo e quest’altro. L’essenziale è che questa sia una *lampada*, che serva ad illuminare—che adorni la stanza, riempi uno spazio vuoto, ecc., non è essenziale. Ma non sempre essenziale e inessenziale sono chiaramente distinti.)», *ibi*, p. 43 (§ 60).

¹⁷ Cfr.: « “Denominiamo le cose, e così possiamo parlarne. Riferirci ad esse nel discorso”. –Come se con l’atto del denominare fosse già dato ciò che faremo in seguito. Come se ci fosse una sola cosa che si chiama: “parlare delle cose”. Invece, con le nostre proposizioni, facciamo, le cose più diverse. Si pensi soltanto alle esclamazioni. Con le loro funzioni diversissime.

Acqua!
Via!
Ahi!
Aiuto!
Bello!
No!

classificabili, ci suggerisce Wittgenstein, all'interno del modo apofantico che è il « parlare delle cose » tale ch'esso faccia appello in ultima istanza alla struttura essenziale del linguaggio che in termini di un testimoniare della presenza dell'essere. Il parlare delle cose, testimoniando di ciò che appare, fino all'espressione limite e ridotta dell' « è » della cosa, è infatti per Wittgenstein uno dei giochi linguistici a cui l'umano partecipa, ma non è il solo. Il significato delle esclamazioni non deve essere cercato in quella supposta struttura apofantica a cui esse, tutte, sarebbero in ultima istanza riducibili come alla struttura ideale del linguaggio (quella per cui di una cosa si dice che è o che non è); il significato delle esclamazioni è l'esserci dell'esclamazione stessa, il suo suono, il suo apparire in quella circostanza specifica e non in un'altra : è nel tempo coperto dal suo suono, e nello spazio in cui essa risuona; e non è un significato nei termini di asserzione che dice della presenza dell'essere, che certifica l'apparire di ciò che appare (in termini di verità).

Ora, quello che Wittgenstein precisamente vuole dire attraverso l'esempio delle esclamazioni, è che il significato dell'esclamazione 'Acqua!' *non è* esplicitabile in una serie di significati quali sarebbero ad esempio « voglio acqua », o « c'è dell'acqua » (significati suscettibili di essere scomposti ulteriormente fino a diventare, in ciascuna parte, proposizioni apofantiche che testimoniano dell'essere, ossia dell'apparire di ciò che appare -della verità- in un modo che potrebbe essere il seguente: 'l'acqua è', 'la volontà è', 'la volontà è questa', 'la volontà è mia', 'la volontà dell'acqua è' -appare, si mostra, quindi- è vera); Wittgenstein vuole dire che il significato dell'esclamazione « Acqua ! » *non è lo stesso* di quello che si potrebbe trovare in una delle sue possibili esplicitazioni (ma poi cosa è un'esplicitazione, dal momento che di una espressione ellittica ne sono possibili più di una ?): le tre espressioni sono, nella loro manifestazione distinta (« Acqua ! », « voglio acqua ! », « c'è dell'acqua ») tre significati distinti, perchè sono tre espressioni distinte. In questo senso la riflessione di Wittgenstein è senza dubbio molto ricca e geniale.

Vediamo allora di provare a formulare, sulla base di quanto vogliamo qui dimostrare, una critica alle considerazioni sopraddette. Se da un lato è giusto mantenere la differenza delle e nelle espressioni, in modo che il gridare « Acqua! » non *significa* tout court il dire « Voglio dell'acqua » scomponibile nella serie di proposizioni sopraddette (in modo cioè da non ignorare il modo in cui il significante fa significato), dall'altro è necessario anche riflettere il fatto che la possibilità del sovrapporsi di significati diversi in una stessa espressione (la possibilità cioè che 'acqua!' sia capita in tanti modi) è significativo dell'*ulteriorità* del significato rispetto al significante.

Adesso sei ancora disposto a chiamare queste parole “denominazioni di oggetti?», *ibi*, p. 23 (§ 27).

Il fatto che *possiamo*, sia *possibile* ricorrere allo stesso termine per far passare significati diversi è la prova, a nostro parere, della povertà del linguaggio a esprimere l'essere. Il linguaggio dice del suo essere universale, del suo stare « fuori » dall'essere, e perciò l'individuale concreto (e dunque l'essere, e il *significato*, il modo in cui l'essere è agito-significato nella sua singolarità), non può essere portato dal linguaggio in modo tale ch'esso sia lo stesso linguaggio: il significato deve stare oltre il linguaggio. E che il significato sia altro rispetto al linguaggio si mostra anche nella misura in cui il linguaggio esso stesso non è mai solo linguaggio, mai solo contenuto di proposizione, ma è, il linguaggio, *anche significato*, cioè è *qualcosa*: la parola atto linguistico, come si è detto, è sempre cioè nel modo di una forma illocutoria, come affermazione, come comando, come promessa, come voto, come formula, con valore di giudizio ecc. Da qui l'impossibilità di distinguere nettamente, se non a livello teorico, l'asserzione e il contenuto proposizionale, come invece vorrebbe Frege, oppure l'esempio dal contenuto dell'esempio¹⁸.

Cioè: l'ulteriorità del significato rispetto al linguaggio si dona a vedere anche nel senso per cui il linguaggio è aperto esso stesso dal significato, cioè dal corpo e dalla voce di cui è appunto linguaggio. Questa considerazione va nella direzione da noi sostenuta, e cioè che non si debba ricercare il significato in termini di pura verità logica, ma lo si debba cercare ripercorrendo *à rebours* l'emissione della voce, fino a giungere al modo di essere del soggetto che parla. La verità ha bisogno di essere trovata nel modo dell'essere incarnata, nel modo cioè della testimonianza.

Il linguaggio infatti non è capace della « definizione ultima » (punto 29). E' l'essere, e l'essere nel modo dell'esperire, il vero molteplice, in cui però si mostra anche l'identico nel senso che significati si lasciano esperire come significati. Il linguaggio è il molteplice (la parola, le parole) che è solo unificato *dal* significato. E solo nella misura in cui esso è inizialmente unificato dall'essere può, dopo, anche unificare, cioè, poi, universalizzare.

Se si considera la relazione tra linguaggio e significato da un punto di vista della produttività, allora Wittgenstein ha colto nel segno. Ma se si considera il linguaggio e il significato sotto la relazione di generazione, forse le considerazioni di Wittgenstein si sono spinte troppo

¹⁸ A questo proposito è significativo anche il pensiero di J. L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringheri, Torino 2003. Nella riflessione di Nancy non c'è nessuna contrapposizione tra scrittura e voce, parola scritta e parola parlata : le due forme trovano infatti nel suo pensiero un accordo, come una continuità, nel riferimento alla figura della risonanza. Scrive, ad esempio: « Chi scrive risuona, e risuonando risponde : condivide l'impegno di una voce del di fuori. Vi si impegna a sua volta, rende polifonica la voce che gli perveniva monodica. Ma senza questa polifonia la monodia non *si sentirebbe* neppure. Cioè, non la *si sentirebbe* ed essa stessa resterebbe sorda a se stessa», *ibi*, p. 182; «la scrittura è dunque la risonanza stessa della voce, o la voce in quanto risonanza, cioè in quanto rinvio in se stessa, attraverso la distanza da un 'sé', alla 'stessità' che le permette di identificarsi. (...) La scrittura 'fissa' il flusso della parola : questa fissazione non è altro che la registrazione, la riserva o la dimora della capacità di risonanza», *ibi*, p. 183.

audacemente a invertire l'unico ordine in cui essi possono di fatto convivere. Ma precisamente, questo ordine, che non è possibile negare, va pensato secondo la complessità che Wittgenstein suggerisce. Non va cioè, negato, ma pensato, nell'ontologia della terra, sotto il segno della complessità e della molteplicità. Che è poi il segno del tempo e dello spazio.

Si deve dire che *sempre* è il significato che *genera* il linguaggio. Il movimento di significare e il darsi del significato esso stesso (l'apparire delle cose, la verità) sta come prima battuta, e in questo modo esso richiama la cifra della libertà di cui si è detto. Il *discorso*, cioè, il *nome* esso stesso, è innervato di una linfa che lo sostiene nel corso della sua distensione, e che ne consente l'apertura e il dispiegarsi. Senza questa *trascendenza* del significato rispetto al linguaggio non sarebbe possibile il linguaggio, si inciamperebbe come di termine in termine. Ma tuttavia (e qui sta la difficoltà del pensare la relazione di parola e nome, di pensiero e linguaggio, di ideale e corporeo), la trascendenza che è il significato si mostra sempre e solo all'interno di una *strada*. Il significato si spiega sempre nel modo di una strada, ogni volta unica e irripetibile, ma tale che collega posti simili. Ma precisamente, non li collega mai allo stesso modo, perchè li collega (i significati espressi, compresi, condivisi, traducibili, ripetibili) da dentro il suo proprio sentiero, che è sempre una differenza. Continuando la metafora si potrebbe dire così: il significato (l'essere) è una casa a cui si accede *sempre attraverso una strada*, che è sempre una strada diversa (immaginando una spazialità infinita) e sempre da una prospettiva particolare. Il fatto che la prospettiva sia particolare non impedisce alla casa di essere identica a se stessa, ma impedisce solo di immaginare di accedere ad essa in un solo e unico modo.

Che ne è allora del significato nel senso di parola interiore di Agostino? Di questo significato è necessario dire che il linguaggio non lo genera più di quanto una strada non generi la casa a cui conduce. La strada produce in certo modo la casa nel senso che la relazione con la casa, il suo avvicinarsi, il farla sorgere, il farla essere casa qui, e non casa intravista, e in questo senso il verbo produrre si presta bene al nostro scopo: produrre significa mettere davanti, e quindi parla di un'alterità. Non abbiamo che il linguaggio per accedere e aprire significati, ma i significati che rimangono nel linguaggio non sono il linguaggio. Essi sono linguistici nel senso che li abitiamo da dentro il sentiero, ma non sono linguaggio nella misura in cui essi sono la costante, la meta a cui i sentieri rimandano: meta sempre in prospettiva¹⁹, ma uguale a se stessa proprio al modo in cui la casa in fondo al bosco non è la chiesa dall'altra parte del prato, nè la piazza del paese.

¹⁹ Sul tema della prospettiva, cfr: V. Melchiorre, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

I significati sono il loro uso nel linguaggio, dice Wittgenstein. Possiamo tenere buona questa affermazione se la interpretiamo nel senso per cui, restando nella metafora presente, i significati sono la relazione che noi abbiamo con essi nel linguaggio. Il linguaggio cioè ci permette, essendo il luogo non luogo, essendo la strada e non la meta, essendo *l'altro* (dall'essere) di mostrare il modo in cui noi ci disponiamo in relazione al significato (e questo modo, beninteso, è già per se stesso un significato). In questo senso si comprende la frase di Wittgenstein: il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio : è cioè, il modo in cui la parola compare, o non compare, ritorna o si ripete, e si ripete e si arricchisce della ricorrenza di altre parole, proprio come dal sentiero noi possiamo metterci in relazione con il significato in modi diversi, nonostante si tratti di un significato (anche se sempre incarnato, in prospettiva); possiamo cioè stare in relazione a esso nel modo dell'avvicinarlo o dell'allontanarlo, dell'indicarlo, del prepararlo, del temerlo, del desiderarlo, del descriverlo, o del dipingerlo.

In questo contesto il riferimento di Wittgenstein alle famiglie di parole, alla parentela di significati per spiegare il concetto è assai significativa. Scrive l'autore nel paragrafo 76: « Si può allora dire : il suo concetto non è lo stesso del mio, ma è imparentato con essola parentela sarà altrettanto innegabile quanto la differenza»; e nel paragrafo 67: « non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione « somiglianze di famiglia » ; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo : corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc..- E dirò: i giuochi formano una famiglia».

Al concetto di identico e differenza, Wittgenstein sostituisce quello di famiglia e di parentela. Nella vita dell'uomo in effetti non si ha mai a che fare con l'identico, nemmeno con i significati matematici (anche nel caso dell'esempio : c'è sempre un'intenzionalità che colora il significato ideale)²⁰, ma si ha a che fare con il simile nel senso della somiglianza che si ritrova in una famiglia.

²⁰ Cfr. il paragrafo 71, in cui si dice che anche il concetto di gioco è nel modo di un giuoco linguistico: «Si può dire che il concetto 'giuoco' è un concetto dai contorni sfumati. – “Ma un concetto sfumato è davvero un *concetto* ?” Una fotografia sfocata è davvero il ritratto di una persona? È sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno? Frege paragona il concetto con un'area e dice: un'area non chiaramente delimitata non può neppure chiamarsi un'area. Questo vuol dire, forse, che non possiamo farne nulla. –Ma è privo di senso il dire: “Fermati più o meno lì!”? Immagina che io mi fermi con un'altra persona in un certo posto e lo dica. Dicendolo non tratterò nessun confine, ma forse farò un movimento indicatore con la mano –come per indicargli un *punto* determinato. E proprio così si può spiegare che cosa sia un giuoco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. –Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi egli deve vedere la comunanza che io –per una qualche ragione –non ho potuto esprimere, ma: deve *impiegare* questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo *indiretto* di spiegazione, –in

In questo senso le riflessioni di Wittgenstein ci sembrano importanti per indirizzare la filosofia a considerare il piano del significato logico come il piano in cui per l'uomo il problema della verità e del significato non si gioca in modo definitivo, poiché esso richiede un rimando alla sfera dell'esistenza, lì dove il nome di verità si fa davvero significativo. Se si guarda a questa necessità di fondo, di cui si è detto, si capisce come le riflessioni di Wittgenstein sono fondamentali, e come siano utili all'articolazione di uno studio del significato che vada oltre il una riflessione del significato inteso come l'essere sé dell'essente (la verità). Ed oltre la verità (l'essere sé dell'essente, in un modo che non è quello del linguaggio, che sta fuori dal linguaggio) c'è il nome, questa almeno è la nostra tesi, dell'essere in termini etici del *bene dire*, o del *male dire*. Bene-dire, infatti, definisce la verità dell'essere, in modo tale ch'essa si lasci conoscere non come discorso apofantico (il darsi del vero, l'apparire di ciò che appare) ma più profondamente come discorso semantico.

Si potrebbe anche dire così, sulla base di considerazioni ispirate alla riflessione di Wittgenstein sul significato: il modo della verità è, per l'uomo discorso *semantikòs*, e cioè il discorso apofantico lo è, è se stesso, quindi modo della verità come tale, solo come discorso semantico. L'ultimo, in ordine ontologico, è discorso semantico, è il nome di verità quale si lascia trovare oltre il linguaggio, e oltre anche alla relazione veritativa che è l'apertura del pensare: la verità mostra oltre a se stessa, la verità del bene.

In questo senso allora diventano significative le osservazioni di Wittgenstein sulla funzione dell'indicare, funzione che, se appare in principio come l'ultimo baluardo della possibilità di una oggettività ideale, nel senso che il gesto dell'indicare sembra sganciare il linguaggio dal rimando infinito di significati (perché indicando circoscrivo e delimito, mostro la cosa), si rivela poi essere esso stesso ricompreso nel gioco linguistico, e quindi esso stesso diviene linguaggio, nella misura in cui anche la definizione ostensiva può in ogni caso essere interpretata²¹, e comunque non può

mancanza di un metodo migliore. Infatti, anche ogni definizione generale può essere fraintesa. In *questo modo*, appunto, giochiamo il gioco. (Intendo il gioco linguistico con la parola 'giuoco', *ibi*, p. 49.

²¹ Cfr. « Si può definire estensivamente il nome di una persona, il nome di un colore, di una sostanza, di un numero, il nome di un punto cardinale, ecc. La definizione del numero due: "Questo si chiama 'due'" —e così dicendo si indicano due noci —è perfettamente esatta. —Ma come è possibile definire il due in questo modo? Colui al quale si dà la definizione non sa *che cosa* si voglia denominare con "due"; supporrà che tu denomini *questo* gruppo di noci!—*Può* supporlo; ma forse non lo suppone. Al contrario, se voglio attribuire un nome a questo gruppo di noci, l'altro potrebbe anche scambiarlo per un numerale. E allo stesso modo colui al quale do una definizione estensiva del nome di una persona potrebbe interpretarlo come il nome di un colore, come la designazione di una razza o addirittura come il nome di un punto cardinale. Ciò vuol dire che la definizione ostensiva può in *ogni* caso essere interpretata in questo e in altri modi », *ibi*, p. 24 (§ 28). Lo stesso Agostino aveva del resto avuto la stessa intuizione quando nel passaggio del *De Magistro* passa in rassegna quelle cose, quei significati meglio, ch possono essere insegnati direttamente, senza l'uso di

trascendere l'uso del linguaggio, non può cioè essere insegnata se non all'interno del linguaggio esso stesso²². E si spiega in questo senso anche l'impossibilità di definire il gioco linguistico, che può essere solo descritto, e l'impossibilità-difficoltà di « vedere ciò che è comune ».²³

L'attenzione della riflessione di Wittgenstein all'apprendimento del linguaggio nei bambini è significativa e apre al luogo in cui in fondo il paradosso della differenza e dell'identità, di linguaggio e significato, trova una esemplificazione nella vita, e non nella teoria. Nel passaggio 31 Wittgenstein nota che per chiedere sensatamente il nome di una cosa bisogna che la persona sappia già fare qualcosa con esso (punto 31: « Possiamo dire: Chiede sensatamente il nome solo colui che sa già fare qualcosa con esso»). Eppure *a parlare*, ci viene spontaneamente da controbattere, o da commentare, *si impara*.

E tuttavia: imparare a parlare è possibile perchè si impara a innanzitutto ad essere nel modo di un *vivere* : i termini con cui sono indicati i processi di crescita nei bambini mostrano come dietro all'apprendimento di nomi e aspetti legati alla competenza espressiva, ci sono obiettivi legati allo sviluppo di facoltà comunicative-relazionali, di orientamento, di gestione dello spazio, di condivisione, di responsabilità ecc. E in questo processo si impara veramente a parlare, ma in un modo progressivo e complesso, in cui *esperienza* e *significato* si mescolano, in cui *verità* e *modi del bene* anche. Questa complessità originaria, che è la crescita, e la crescita dell'individuo fino al punto in cui esso sia responsabile di quel gioco linguistico del chiedere e del domandare il nome, è da prendere, a nostro parere, come paradigma del fatto che il modo in cui il linguaggio diventa produttivo di significato *rimane ultimamente* nascosto. Il bambino impara a parlare in modo diverso dal modo in cui l'adulto impara una seconda lingua. Il bambino impara il gioco linguistico (che è poi l'essere al mondo *nel modo* del linguaggio e *come* significato) attraverso il modo della cura, quella della madre in primo luogo. Il bambino impara il modo di essere al mondo attraverso il

segno, e cioè nel modo estensivo. E, di fronte alla possibilità di insegnare cosa sia camminare attraverso il modo del farlo, Agostino si chiede immediatamente dopo se questo gesto non possa essere interpretato come un camminare frettoloso; cfr. *De Magistro*, 3, 6.

²² Cfr.: «Ma che dire se si obietta: « Non è vero che per comprendere una definizione ostensiva uno debba già essere padrone di un gioco linguistico ; ovviamente dovrà soltanto sapere (o indovinare) che cosa indica chi gli dà la definizione !Ad esempio se la forma dell'oggetto o il suo colore o il numero, ecc. ecc. ». — E allora in che cosa consiste —'l'indicare la forma', 'l'indicare il colore' ? Indica un pezzo di carta ! —E ora indica la sua forma,-ora il suo colore, - ora il suo numero (questo suona strano) ! —Ebbene come hai fatto ?-Dirai che con l'indicare hai '*inteso*', ogni volta, qualcosa di diverso. E se ti chiedo come ciò avvenga, dirai che di volta in volta hai concentrato la tua attenzione sul colore, sulla forma ecc. Ma ora ti chiedo di nuovo come *ciò* avvenga. ... », *ibi*, p. 27 (§ 33).

²³ Cfr. « *Vedere ciò che è comune*. Supponi che io mostri a qualcuno differenti immagini colorate e dica: "Il colore che vedi in tutte si chiama 'ocra'". — Questa è una definizione che l'altro capisce nella misura in cui cerca, e vede, ciò che quelle immagini hanno in comune. Allora potrà guardare ciò che è comune, indicarlo. Confronta con questo: Gli indico figure di forma differente, dipinte tutte con lo stesso colore, e dico: "Ciò che queste figure hanno tra loro in comune si chiama 'ocra'". E confrontalo con questo: Gli indico campioni di differenti sfumature di blu, dicendo: "Il colore che è comune a tutti lo chiamo 'blu' »», *ibi*, p. 50 (§ 72).

linguaggio della madre, che non è un linguaggio verbale, ma è significato di bene, originariamente e normativamente.

I filosofi dimenticano questo modo di essere dell'umano, e del pensiero, che nasce piccolo, che cresce, e non è già dato. Il bambino è lì, o meglio l'uomo viene bambino perchè il mistero del pensiero rimanga nascosto, protetto. Il bambino infatti viene dopo l'adulto, viene *per* l'uomo adulto, in un ordine ontologico: il bambino non pensa l'adulto, ma l'adulto pensa il bambino; il bambino sopraggiunge come esperienza affinché venga l'esperienza dell'adulto, la quale viene *nel* bambino ma non *come* bambino.

Ora, la dimensione linguistica del significato non può significare però impossibilità assoluta di una distinzione tra significato e linguaggio. A questo proposito, l'analisi di Severino mostra la giustezza e il progresso della riflessione di Wittgenstein. La critica che Severino solleva a Wittgenstein è che il significato si mostra sì, effettivamente, *nel* linguaggio, ma non *come* linguaggio. Ovvero, la differenza (linguistica) di cui vive il significato, si tiene in piedi anch'essa all'interno di un necessario rimando all'identità, di cui la differenza, è, appunto, differenza. Riteniamo la distinzione severiniana senza dubbio quella finora più convincente tra quelle tese a parlare della relazione cosa e parola.

Se riprendiamo allora l'affermazione di Wittgenstein riportata dall'amico Drury: «Il mio interesse [...] sta nel mostrare che le cose che sembrano identiche sono in realtà differenti»²⁴, si potrebbe suggerire, alla luce della considerazione sulla necessità dell'identità che esporremo qui di seguito, che questo “mostrare”, o “insegnare”, è possibile solo all'interno di una identità, cioè solo attraverso l'apertura di un significato che è identico a se stesso, come una sorta di ‘disposizione’ identica all'interno della quale prende vita e senso l'espressione linguistica.

4. Un pensiero dell'identità: la proposta di Severino

²⁴ Il passo è citato da L. Perissinotto che lo chiosa con queste parole: «è proprio nelle differenze che Wittgenstein intende attirare l'attenzione: “Ti insegnerò le differenze” era il verso tratto da *Re Lear* di Shakespeare che egli, a un certo punto, avrebbe voluto usare come motto per le Ricerche filosofiche, ritenendo che esso potesse illustrare efficacemente l'interesse che orientava il suo filosofare», *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 95.

Nel saggio *Sull'identità e la differenza*²⁵, Severino sviluppa con estrema attenzione una riflessione a nostro avviso significativa per ripensare la relazione tra il nome e la cosa nominata, ovvero tra il segno e il significato, ovvero, in ultima istanza, la relazione tra il linguaggio e l'essere. Significativa nella misura in cui la posizione dell'autore lascia intendere e aiuta a capire le aporie e l'insostenibilità di quelle filosofie orientate a ridurre l'essere, e quindi il significato (lo stare del qualcosa come appunto ciò che è solo *indicato* dal linguaggio) a puro linguaggio. Ricordiamo solo di passaggio quanto si è detto sopra, ovvero che linguaggio va inteso propriamente nel suo essere parola (codice in cui il pensiero prende forma) e non nell'accezione più estesa di logos pensiero: il logos pensiero è infatti la cosa, l'essere, il significato che fonda e muove la parola che si giustifica precisamente nel suo rendere ragione di esso.

Severino dunque, al fine di dimostrare l'impossibilità di una equazione tra logos e parola in cui l'essere si dice (e si mostra come verità, cioè esser sé dell'essente), fa leva sui presupposti da cui le riflessioni del pensiero contrario prendono le mosse, ossia sulla distruzione degli immutabili, e di ogni nesso necessario.²⁶ Proprio in quanto la svolta linguistica trova la sua giustificazione nell'abbandono di un pensiero epistemico, essa non può permettersi alcun *nesso necessario* tra pensiero e linguaggio, ovvero non può dire che "l'uomo parla sempre", o che "è uomo in quanto parla", (riprendendo due espressioni di Heidegger). Se infatti la posizione della svolta linguistica è tale per la sua fede nel divenire (nel senso che non ci sono appunto "cose" immutabili oltre al linguaggio), allora l'unico nesso necessario ch'essa può permettersi di stabilire è quello tra linguaggio e divenire, tra pensiero e divenire (cioè, non può affermare stabilmente niente, poiché affermare che tutto diviene, ossia ogni cosa è altra rispetto a se stessa, essendo l'identità affidata al dire diveniente del linguaggio, significa non poter significare). Dire qualcosa, ossia significare, dare ed avere significato, significa infatti stabilire un nesso tra linguaggio e pensiero, che è precisamente quanto la posizione esaminata tenta di negare. Di conseguenza, Severino mostra che ogni teoria che afferma l'impossibilità di uscire dal linguaggio (per via dell'essere, il significato, sempre espresso da parole) afferma ciò che afferma sulla base di una *fede* (tutto diviene: logicamente questa proposizione si contraddice perché per avere senso almeno essa stessa rimane nel suo significato, e quindi almeno essa stessa *non diviene altra*), e non sulla base di una dimostrazione logica, ovvero, *necessaria*.

²⁵ In: E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 2007, pp. 138-161.

²⁶ Per Severino, all'interno della "svolta linguistica" proseguirebbe il processo di dissolvimento di tutti gli immutabili posti all'interno della tradizione metafisica; la svolta linguistica si costituirebbe come un'anti-metafisica appunto per questo: se la metafisica radicava gli immutabili sull'essere e le cose, la svolta linguistica si vieta questa mossa teorica in quanto non pone le parole come riferentesi a cose, ma ad altre parole; la svolta linguistica sostiene la «negazione di ogni cosa immutabile, perché nella cosa a cui si riferisce la parola, si vede daccapo una parola», *ibi*, p. 139.

All'obiezione che il discorso dell'anima con se stessa, il pensiero, l'affezione dell'anima, secondo il vocabolario di Aristotele²⁷ (e dunque, a maggior ragione, anche la cosa che il pensiero pensa), sembra darsi sempre e solo all'interno di una data lingua (e quindi, per questo stesso storica, intaccata dal divenire), Severino risponde nei termini che formano il suo vocabolario e la sua filosofia: il concetto di "lingua materna", e quello di "lingua storicamente determinata" non è qualcosa che in verità *appare*; esso è "frutto" dell'interpretazione che colloca nella dimensione storica l'elemento linguistico in cui di fatto il pensiero si manifesta.²⁸ *Ciò che appare* è che la *riflessione* sul rapporto tra la parola e la cosa non esce in effetti dalla parola; questo si appare, cioè è, sempre nel vocabolario dell'autore a cui ci riferiamo, *fuor di dubbio*. E questa semplice osservazione, questo che appare, ossia che ogni riflessione si svolge necessariamente all'interno del linguaggio, non può costituire, afferma Severino, un argomento per dimostrare «che non esiste alcun pensiero incontrovertibile e definitivo».²⁹ Date queste premesse, Severino mette in luce la complessa relazione che sussiste tra segno e significato. La riprendiamo per sommi capi.

La parola appare come ciò che è forma del pensiero («certamente, appare che la parola è la forma di ciò che il pensiero pensa»³⁰), nella misura in cui il pensiero puro, la cosa, il significato, non si mostra mai fuori dalla forma della parola, e il significato è legato irrimediabilmente al segno di cui, appunto, è significato. Ciò non significa semplicemente che il pensiero, il significato, si mostra sempre nella parola; significa anche, più irrimediabilmente, che *a sua volta* il significato di un segno, è segno. Detto diversamente, quest'ultima osservazione significa che il significato puro per cui il segno si attiva, a cui il segno rimanda, per cui ancora, il segno è funzionale, ebbene questo significato puro è individuabile, ovvero comprensibile, ovvero si lascia pensare, è riconoscibile solo per via, al modo di, attraverso un altro segno: altro, in quanto questo modo del segno all'interno del quale solo è traducibile il significato del segno di partenza, è diverso da quest'ultimo.

Ci sono così due modi del segno, mostra Severino. L'essere segno del primo modo è quello per cui, seguendo l'esempio che l'autore propone, l'espressione della lingua italiana "questa è una lampada" rimanda al significato di ciò ch'essa vuole indicare, la cosa dunque, proprio questa lampada qui. Il secondo modo di essere segno è quello per cui, questa lampada qui, che mi sta di fronte, che vedo, anche mi si fa conoscere, mi si rende nota, mi si manifesta alla coscienza ancora nel modo del segno linguistico: ho consapevolezza di questa lampada, in quanto significato del

²⁷ Cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, 16 a 1-10.

²⁸ Cfr. Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 142. La posizione severiniana sul linguaggio e sul rapporto di questo con la verità innegabile (chiamata: il Destino) è approfondita, oltre che nel testo citato, anche in: E. Severino, *Destino della necessita*, Adelphi, Milano 1980; E. Severino, *La gloria. Risoluzione di Destino della necessita*, Adelphi, Milano 2001.

²⁹ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 145.

³⁰ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 144.

segno rappresentato dall'espressione della lingua italiana "questa è una lampada", nel modo in cui questa lampada *significa* una-delle-lampade-possibili, questa-qui-e-non-un'altra, lampada-gialla (poniamo) che-si-staglia-sullo-sfondo-che-non-è-lampada ecc.. Io cioè so della lampada, so della lampada come significato, solo grazie a, attraverso una forma (segnica) all'interno della quale si apre il significato dell'essere questa una lampada. Questa articolazione del significato e del segno ci sembra fondamentale nella misura in cui mostra come il linguaggio (cioè il segno) nonostante *debba* essere pensato nel suo essere *distinto* dal significato (nominato dall'autore anche nei termini di *cosa*, di *pensiero come cosa*, di *pragma*, o nei termini aristotelici di *affezione*), è tuttavia *la forma all'interno della quale il significato si mostra*³¹.

Che ci sia un rinvio, ovvero che il segno non coincida con il suo significato, che ci sia un rinvio oltre al linguaggio, è peraltro quanto devono ammettere anche le filosofie delle svolta linguistica. Infatti, l'autore osserva che: «Se il segno non fosse relativo a qualcosa che è *altro* da esso (e che per quelle filosofie è un altro segno-daccapo un segno, dunque, diverso dal primo –ma diverso non nel modo in cui si è appena detto-), il segno sarebbe cosa, cioè puro significato (sia, tale significato puro, "affezione dell'anima", o *pragma*, o altro ancora; e, di conseguenza, *se esistesse soltanto il puro significato non esisterebbe linguaggio*; con l'ulteriore conseguenza che *il significato apparirebbe proprio in quella purezza e autosufficienza che le filosofie della "svolta linguistica" intendono escludere*».³²

Nello svolgimento dell'argomentazione, Severino mostra che il significato, che pure si mostra *nel* segno (e quindi nella differenza) obbliga che lo si pensi come un'identità semantica: i diversi e infiniti modi *di darsi* del significato dell' essere questa una lampada (significato del segno: "questa è una lampada" -diversi e infiniti modi a partire dal fatto ovvio che l'espressione può essere

³¹ Questo è per Severino il nucleo speculativo della cosiddetta "svolta linguistica": negare l'astratta separazione tra la cosa (che è cosa-pensata) e la parola che la significa; affermare che la cosa cui accediamo è la cosa-significata-da-una-parola. Sulla base di tale lettura, Severino può costruire un'interessante analogia tra la svolta linguistica e la svolta idealistica della filosofia moderna: là, infatti, veniva negata l'astratta separazione tra la cosa e il pensiero che la pensa, ora viene negata la separazione tra quanto l'idealismo a riunito e la parola; cfr. Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 147.

³² Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 145 (corsivi miei). La parola parla sempre di qualcosa, la cosa è il rimando necessario della parola. Questa relazione è stata pensata in vari modi, ma è certamente presente anche nel pensiero di Heidegger e di Wittgenstein. "se si nega infatti che il linguaggio sia riferimento della parola alla cosa e si tiene ferma soltanto la parola – se si afferma che solo la parola appare-, la parola diventa una cosa, cioè diventa puro significato: quel significato puro (separato dalla parola) di cui le filosofie della «svolta linguistica» negano che abbia la possibilità di apparire. Se esistesse soltanto la parola, e non ciò di cui la parola parla, il linguaggio non esisterebbe" (*ibi*, p. 214). Quando il secondo Wittgenstein, quello delle *Ricerche filosofiche*, rivedendo la sua posizione precedente, afferma che il significato della parola è il suo uso nel linguaggio (e quindi nega che vi sia un significato unitario sotteso alle diverse forme di linguaggio) non può in realtà, secondo Severino, liberarsi dell'evidenza sopra citata (che la parola rimandi alla cosa). Infatti, scrive Severino: «l'uso (cioè il significato) di una parola è una stabilità. Wittgenstein parla di "uso stabile" (*Ricerche filosofiche*, § 198), ma è un'espressione pleonastica. L'uso è "seguire una regola" e seguire una regola non è "qualcosa che potrebbe essere fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita" (*ibi*, n.199): seguire una regola è una stabilità, cioè un'identità sottesa alle differenze della parola, cioè alle sue ricorrenze. L'uso (cioè il significato) può cambiare, la stabilità e l'identità possono svanire; ma la stabilità dell'uso della parola smentisce la negazione dell'identità del significato» (*ibi*, p. 227).

ripetuta, e può essere tradotta in altre lingue, in altri segni-) possono differenziarsi, e quindi *stare* come differenze, solo grazie al fatto tutti i modi possibili sono identici a se stessi, ciascuno a sé, rinviano cioè all'identità in virtù della quale solamente possono anche differenziarsi. Le differenze cioè sono tali, perché *sono identiche come differenze*. Questa affermazione apre immediatamente alla seguente, e cioè a quella per cui: «l'identità che è necessario affermare perché la sua negazione è autonegazione, non è solo l'identità delle differenze (il loro essere identiche come differenze), ma è anche ciò a cui si riferiscono le differenze».³³

Semplificando, diremo che dall'aver dimostrato che il significato si mostra *nel* segno, ne deriva non la disseminazione infinita del significato, ma la necessità di porre l'identità come ciò che permette e dischiude sia la differenza (il linguaggio, il segno), sia la non differenza (lo stare) del significato. Ancora, il significato si mostra nel segno, ma non come segno, ovvero si mostra nella differenza, ma non come differenza; le differenze appaiono tali, «sono e appaiono, solo in quanto non sono e non appaiono come differenze pure, separate dall'identità, ma in quanto avvolgono l'identità».³⁴ Riformulando ancora una volta, il significato si mostra solo nella differenza, nel segno, ma il segno non si mostra come differenza, ma si mostra come segno in relazione-a-un significato, ossia, come segno che avvolge un significato.

Ora, l'identità come significato, la cosa che si mostra *nella* differenza, è, per l'autore l'innegabile. Tutto il resto, ovvero ciò che non è l'innegabile, è spiegato come ciò che è posto dalla *volontà*: «la volontà, nel suo significato originario, è appunto il porre ciò che non ha necessità».³⁵ Così, è necessario che «la parola può riferirsi alla cosa, solo se la cosa appare, cioè solo se appare l'identità alla quale si riferiscono i differenti segni che la indicano».³⁶ Ma *non è necessario* che «una certa parola sia il segno di una certa cosa; e nemmeno che una cosa sia segno di un'altra» (queste relazioni, infatti, afferma Severino, sono un *voluto*, ovvero sono frutto di una volontà interpretante).³⁷ (Per esemplificare, è un voluto sia che alla parola “lampada” corrisponda quella data cosa che serve per fare luce, sia che nell'espressione “questa è una lampada” «tale questità (costituita da un insieme di determinazioni empiriche –forma, colore, luminosità, resistenza, ecc.) sia una lampada», ossia l'identità di “questa” e “lampada” è la volontà «che un significato (una certa questità) abbia un significato ulteriore a quello che esso mostra immediatamente (o in modo

³³ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 148.

³⁴ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 151

³⁵ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 156.

³⁶ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 154.

³⁷ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 155. Per Severino questa volontà non corrisponde alla volontà arbitraria dell'uomo, ma ad una realtà più grande all'interno della quale lo stesso essere “uomo” è un'interpretazione, un voluto: «l'uomo, certamente, non dispone del linguaggio: la volontà pone sia l'uomo sia il linguaggio» (p.155).

relativamente immediato) di avere»³⁸) Da un lato, dunque, la *necessità* che la differenza non appaia come differenza, ma come avvolgente un'identità, da altro la *volontà* che pone, che interpreta, che fa sì che un segno evochi un certo significato come *questo* significato. Per Severino l'identità si mostra nella differenza, e la differenza, il mondo nel suo essere il differenziarsi delle differenze, si mostra non come differenza ma come differenza di una identità semantica³⁹.

La parola non è la cosa, ma anche la parola è qualcosa, è un essente. La cosa è l'esser sé dell'essente, il mostrarsi dell'identità; il linguaggio, al contrario, è contraddizione (differenza)⁴⁰. Come tale, come contraddizione, il linguaggio è necessario, perché è ciò attraverso cui il significato dell'innegabile (ossia l'essere sé dell'essente, l'essere eterno di esso) può manifestarsi per ciò che è: come 'codice genetico' in cui è scritto anche quel significato che è il linguaggio come sviluppo, come sintesi di cosa e significato⁴¹.

³⁸ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 156.

³⁹ La necessità per cui si deve pensare la relazione tra la cosa e la parola, ossia tra l'identità semantica e la differenza segnica, è pensata dall'autore in modo differente da quello in cui i greci, Platone e Aristotele, e già prima Parmenide, l'hanno pensata: «Per il pensiero greco e per l'intera tradizione filosofica la cosa è esterna alla parola, non è a sua volta parola; l'identità è esterna alle differenze segniche, non è a sua volta differenza» (Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 159). Severino nota ancora a p. 159 che «la prospettiva greca si riconferma anche nel modo in cui Husserl, nella prima delle *Ricerche logiche* (par. 11) intende il rapporto tra l'identità del significato e le differenze linguistiche». Invece J.G. Hamman, scrive Severino, «è forse il primo a pensare che la cosa (e la ragione che la comprende) è sempre nella parola, che l'identità è sempre una differenza, che «la ragione è linguaggio, logos»», in questo senso, Hamann sarebbe il primo filosofo della «svolta linguistica».

⁴⁰ È una contraddizione necessaria all'essenza della struttura originaria.

⁴¹ Il linguaggio è sviluppo nel senso che porta nel cerchio dell'apparire quegli eterni che sono gli essenti. Severino parla in termini di esplicito e implicito, e in termini di determinazioni ulteriori ma implicate nell'essenza della struttura originaria. Il ragionamento, semplificando, è il seguente: il destino della verità è l'essere sé dell'essente; questa cosa, che è il significato, è ciò che appare nella struttura originaria; precisamente, è quanto è implicato dalla struttura originaria, è significato implicito; il linguaggio, invece, mostra questa cosa, l'identità del significato, come indicato dalla parola, esplicitato; questa esplicitazione, infinita, poiché il linguaggio dice infinitamente la struttura originaria, è necessaria nel senso che è l'apparire di quella sintesi che è la struttura originaria; la struttura originaria è la sintesi di quelle determinazioni la cui assenza provocano il contraddirsi dell'essere sé dell'essente. Ciò che sopraggiunge è la sintesi di determinazione e parola, ma non la determinazione (il significato) in quanto tale, poiché, appunto, il significato dell'originario sopraggiunge in quanto *indicato* dalla parola e dal segno, sopraggiunge *il suo essere indicato*. La sintesi di cosa e parola è assente nell'apparire dell'originario, altrimenti si negherebbe l'incontrovertibile che è lo sviluppo del linguaggio. Le determinazioni originarie dell'incontrovertibile sono la dimensione *in cui* sopraggiunge il linguaggio che le dice, e dunque *tale dimensione appare* prima del sopraggiungere del linguaggio, perché, «il significato appare senza l'apparire della parola che lo indica» (Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 190). La sintesi, insomma, della determinazione e della parola, è un eterno, in quanto essente. In questo senso, scrive Severino, le filosofie della svolta linguistica hanno fatto un passo in più rispetto al pensiero classico che poneva il significato immutabile nel senso di *annientamento* del divenire; passo in più nel senso che esse indicano «sia pure da lontano, l'unica direzione in cui il pensiero può procedere, quello della inseparabilità del significato dalla parola» (*ibi*, p.190). Nella sua pelle linguistica l'essenza originaria si toglie la contraddizione, poiché «l'essenza linguistica della struttura originaria si contraddice-e tuttavia è l'incontrovertibile» (*ibi*, p. 188). La sintesi, per dirlo ancora meglio, in quanto anch'esso un essente, eterno, non può che sussistere come eterno nel suo essere identico a se stesso (e la sintesi vuole appunto, per sussistere come tale, che le determinazioni appaiono come significato nell'apparire dell'originario, ma non indicate dalla parola-altrimenti si annullerebbe proprio quell'incontrovertibile che è lo sviluppo del linguaggio. Il ragionamento si capisce se si considera quel tipo di aporia che scaturisce se si tiene isolato il soggetto dal predicato nell'affermazione del principio di identità, per cui si afferma che A=A. Affermando, infatti, questa identità, si isola il soggetto dal predicato, e si finisce con l'avere il «due», al posto dell'uno, e il pensiero appare contraddizione. Il fatto è

La parola dunque sta, con la cosa, in una relazione tale per cui la cosa si mostra sempre nella parola, anche se non come parola. La cosa, il significato, il senso, è nella parola, ma, appunto, esso è: sta. Sta, significa che non si confonde con il contrario, me permane, ha un nome, può essere come ‘guardato’, o almeno si può tentare di guardarlo. Il significato è l’originaria opposizione dell’essente e del niente, è l’essere sé dell’essente, è identità della cosa. Come tale, il significato come rimando alla cosa, non può essere negato. La sua negazione significa la negazione della cosa, e la cosa è l’essere sé dell’essente, negare il quale è autonegazione. Le parole devono essere pensate perciò come ciò che sempre hanno a che fare con la cosa (anche se esse stesse sono cose, sono segni) e come ciò che sono tali grazie all’identità di cui sono, appunto, differenze. Scrive Severino a proposito del segno elementare che è la parola intesa nel suo essere definizione: «Ad esempio, la negazione che la parola “essente” abbia significato riconosce che la parola “significato” ha significato» (cioè la definizione di “significato” è una definizione che ha significato).⁴² Lo stesso si verifica per quanto riguarda quel modo di essere segno che è il giudizio: «Se si dice : “La sequenza linguistica *l’essere sé dell’essente è l’incontrovertibile*’ non ha alcun significato”, si intende tenere fermo il significato di questo dire (giudizio), cioè si nega che esso sia identico alla propria negazione» (e così il giudizio ha significato in quanto giudizio, anche in quel giudizio che nega ogni giudizio).⁴³

che gli elementi della sintesi sono la sintesi (p.187), perché il soggetto è in quanto tale soggetto essente, per dire così malamente, e il predicato essere, è già predicato di un soggetto. Questa verità, che si viene affermando è come l’implicito, è il significato che appare nell’essenza originaria. Appare appunto come significato, ma *non* come indicato dalla parola. La parola dice infatti che un tale soggetto-è-se stesso, (l’uno è) e così dicendo isola le determinazioni provocando contraddizione. Contraddizione necessaria in quanto è quella sintesi che è l’incontrovertibile. La dimensione del linguaggio è così più piccola della dimensione che appare, ovvero è da questa contenuta. E la dimensione che appare è più piccola della totalità *simpliciter* dell’essente. Ci sono due modi di contraddizione: una è quella per cui la totalità simpliciter degli essenti, più ampia della totalità formale all’interno di cui appare, non può mai essere tolta perché il suo togliimento equivale alla fine del processo di sviluppo, di apparire, significa dunque la fine del linguaggio. Appare soltanto la totalità formale degli essenti. L’altro modo è quello per cui l’incontrovertibile che è l’essenza dell’originario rimane tale grazie alle determinazioni ulteriori indicate dal linguaggio, l’assenza delle quali determinerebbero la negazione dell’incontrovertibile. Detto ancora in altri termini: il linguaggio non apporta niente in più all’originario. L’essenza stessa della struttura originaria è infatti linguistica. C’è un linguaggio originario, ovvero la dimensione non sopraggiungente del linguaggio. Questa dimensione appartiene a quello che il nostro autore chiama l’implicito, le determinazioni sintattiche dell’originario. Questo è il sottinteso che rende possibile la non contraddizione del sopraggiungente. Infatti, la totalità delle determinazioni dell’essenza originaria accoglie anche quella determinazione che è il sopraggiungere degli essenti, sì che il sopraggiungere degli essenti deve appartenere a ciò che non sopraggiunge. Affinché non venga negato quell’incontrovertibile che è il linguaggio come forma eminente del sopraggiungere, è necessario pensare il linguaggio originario come «la condizione senza la quale non sarebbe possibile l’incontrovertibilità del sopraggiungere del linguaggio» (p. 204). Se il linguaggio storico è caratterizzato dalla possibilità dell’interpretazione, tale da sembrare una interpretazione infinita, il modo in cui la parola appartiene a ciò che appare prima della parola, scrive Severino, deve essere caratterizzato dall’assenza di quella possibilità di interpretazione. Ovvero, «la sintesi eterna di significato e parola, che incomincia ad apparire con il sopraggiungere del linguaggio» va intesa come “sintesi tra il significato e la parola originaria e la parola storica» (p. 204). «Il linguaggio è uno sviluppo che dice ciò che non si sviluppa» (p. 178).

⁴² Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 193

⁴³ *Ibidem*.

Non solo. Ma se non si può negare *l'essere sé dell'essente* per i motivi sopra esposti, non è neppure possibile negare *l'apparire di tale essente*; non si può cioè negare né il mondo, (l'essente), né ciò che viene chiamato "coscienza" del mondo: "Se dunque si nega l'apparire e si afferma l'essente, l'affermazione dell'essente (la quale si distingue dall'essente) è appunto l'apparire dell'essente: l'essente che è l'affermato, e l'affermare, il dire: «L'essente è» è l'apparire dell'affermato".⁴⁴

Il destino della necessità, è, per l'autore di cui parliamo, l'essere sé dell'essente, il fatto che l'essere non può non essere. Ciò che è, ed essere significa essere nella forma dell'identità, ovvero permanere, essere sé (e non potere poi anche non essere sé), è necessariamente eterno. Questo nesso è, detto qui in modo molto semplice, l'origine e la fonte di quello che appare, e dello stesso apparire: l'apparire, ovvero il darsi di qualcosa, testimonia questa legge necessaria, che appare sempre, anche nel divenire, perché il divenire, il sopraggiungente, cioè il linguaggio come forma eminente del sopraggiungente, è esso stesso determinazione eterna, e quindi avvenendo, sopraggiungendo, si mantiene nell'identità, è se stesso, sopraggiungente appunto.

Così, non solo risulta necessaria la relazione tra parola e cosa, ma anche è necessario che in questa relazione appaia la distinzione tra parola e cosa, che queste, che non stanno tra loro in modo separato (come se ci fosse qui la parola, lì la cosa) appaiono cioè nella loro distinzione. Infatti, nonostante il significato appaia nella parola (si è mostrato sopra come l'identità sporge sulle differenze, anche se appare *nelle* differenze), *il significato appare*. Cioè, così come la differenza appare sempre come avvolgente un'identità, ugualmente il significato, la cosa, appare sempre *di fatto*, nella forma della parola (*di fatto*, ovvero non in modo necessario: «Ma se la parola appare come forma del significato, *non* appare la *necessità* che la parola sia forma del significato»⁴⁵). Tuttavia, sono le cose che appaiono, appaiono i significati: sono essi che appaiono *nella* parola, *non come* parola, ma come, in quanto significati. Ciò che appare è il significato come distinto dalla parola, nella forma della parola.

Il significato che appare come significato, e non come parola, appare come ciò che sporge dalla parola, appare però così come esso è *voluto*, appare cioè come *interpretazione*, e in questo senso, come *problema* (nel senso appunto di ciò che sta fuori dalla necessità). L'aver guadagnato la necessità dell'identità come ciò che appare (avvolto dalle differenze), non impedisce dunque il fatto che il significato come un *certo* significato, sia un'interpretazione. «L'individuazione dell'essenza

⁴⁴ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 194.

⁴⁵ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 216.

(ossia di un certo tipo di significato) è un'interpretazione». ⁴⁶ Severino usa qui l'espressione di volontà interpretante, indicando quell'aspetto, qui già nominato, che sfugge alla necessità, essendo appunto la volontà ciò che pone ciò che non è necessario (il quale, invece, si aut-pone sempre, essendo la sua negazione, auto-negazione). È la volontà ad associare parole e significati, operando un procedimento di unificazione di significati.

L'esempio impiegato dall'autore si riferisce all'identificazione del significato di quella determinazione che è la notte, l'apparire della notte, ovvero il suo sopraggiungere. Nell'interpretazione di questo ente compreso appunto come notte che viene, Severino mostra come intervenga la volontà in qualità di forza per cui vari significati (come l'oscurità in cui la notte consiste, o il silenzio, o l'accadere di un certo stato emotivo legato al sopraggiungere della notte, ecc., tutto ciò, cioè, che insieme permette l'individuazione di questa determinazione che è il sopravvenire delle notte) sono unificati in quel significato unificante che la volontà individua come *la notte che viene*. La volontà interpretante, parlando, individua significati unificanti, attraverso significati unificati (colore, silenzio, stato d'animo, ecc), i quali a loro volta rinviano ad altri significati, ancora più semplici.

Viene allora mostrato come, questo rinvio che sembra infinito, invece non lo sia, *non possa essere infinito*. Si legge: «Ebbene, se, e poiché la notte che viene appare, è necessario che la cosa in cui essa consista appaia *da ultimo* come cosa, e non come cosa essa stessa avvolta dalla parola. Se il rinvio dalla parola alla cosa apparisse infinito, la cosa non sarebbe mai raggiunta, cioè non apparirebbe e quindi non apparirebbe nemmeno la parola». ⁴⁷ E di seguito: «[...] per ogni significato unificante e unificato, nel cerchio dell'apparire la parola rinvia alla cosa. Il rinvio si arresta *di fatto* alla cosa: nel senso che da ultimo, le cose, pur apparendo nel loro essere avvolte dalla parola, è necessario che *non* appaiano *come* avvolte dalla parola». Ciò significa che il significato di una determinazione non può essere e non essere allo stesso tempo; il significato, la cosa, è se stessa, e *come tale* parla. Non è se stessa e anche altra, dando così adito all'interpretazione infinita, per cui il significato è bruciato. Il significato sta come significato, esso parla, si dice secondo se stesso. La notte che viene, in quanto significato, parla *da* significato, viene avanti significandosi. Come fosse parola silenziosa: parola silenziosa quando è la cosa a parlare (cioè dalla parte del linguaggio dell'apparire), e parola sonora quando a parlare è l'uomo (dalla parte di ciò per cui l'apparire è tale). Non è, in realtà, mostra Severino, né l'uomo né la cosa a

⁴⁶ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 240.

⁴⁷ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 241.

parlare: ma è la volontà interpretante, dalla quale, secondo l'autore, l'uomo stesso è innanzitutto interpretato. La cosa infatti, non può *parlare*, perché essa non può che dire eternamente l'identità che è, ovvero non può che essere l'identità che è.

Dunque, alla volontà, la stessa che "isola la terra" (che apre l'orizzonte esperienziale all'interno del quale si dà a pensare il destino della verità come entità dell'ente-eternamente) appartiene, scrive Severino, «la volontà di parlare, la volontà che qualcosa sia parola di altre- la volontà di assegnare la parola alla cosa».⁴⁸ La volontà può volere parlare, perché la cosa è lì, è prima, è ciò per cui, grazie a cui, la volontà può associare parola e cosa. La volontà isolante può voler parlare del destino della verità, proprio perché, «per vedere che esso sia nella parola, deve vederlo»⁴⁹.

Abbiamo dedicato alcune pagine alla presentazione veloce della riflessione linguistica del suddetto autore, perché ci sembra importante nella misura in cui fornisce gli strumenti con cui ripensare una posizione filosofica per cui la parola non è tutto quello che rimane, essendo essa innanzitutto parola di una cosa, ed essendo, il significato ciò che sta nell'identità al di là delle differenze. Che il significato si dia di fatto sempre nella forma della parola, ma non come parola, questa è la condizione, la situazione all'interno della quale si dà a pensare, all'interno della quale si mostra allora la verità. Ed anche la riflessione da cui ci muoviamo, e che ci serve da sfondo, nel tentativo di ripensare la relazione tra significato e volontà nei termini dell'ontologia agostiniana.

In Severino la volontà non è uno dei modi in cui si declina la persona, ma è una forza all'interno di cui cade l'uomo stesso ritrovandosi per dir così interpretato. Essa è come ciò che pone il non necessario (lega e separa, facendo essere ciò che non è e viceversa, unificando significati) in un modo tale che, necessariamente contraddicendo l'identità dell'essere, riafferma per ciò stesso la verità per cui la negazione dell'identità è auto-negazione. La volontà è allora precisamente questa auto-negazione, che parla dell'essere, tradendolo in quanto identità assoluta, e allo stesso tempo manifestandolo. Nel corso del presente lavoro faremo riferimento ad un concetto di volontà differente, come ciò che può da un lato contraddire la verità dell'essere (rendendo necessario ciò che non lo è, secondo la definizione di Severino), ma che può anche invece portarla al suo perfezionamento, come alla sua vera verità, per il suo dire anche di libertà. Questo concetto

⁴⁸ Severino, *Oltre il linguaggio*, p. 243.

⁴⁹ E mentre la forma finita del destino (l'apparire, l'orizzonte esperienziale) oltrepassa la parola, come si è visto, ma ne è anche sempre di fatto, raggiunta, la forma infinita del destino (e «come togliimento della contraddizione del finito, l'infinito è ciò che il finito in verità è» - p. 244), «oltrepassa la parola e non è mai oltrepassata da essa: come pura luce di significato, lascia eternamente dietro di sé la parola» (*ibidem*).

della volontà si fonda, del resto, non su quello di essere pensato non alla maniera neo-parmenidea, ossia come identità del sé, ma su quello di essere pensato nel modo di relazione, come cerca di mostrare un po' Agostino quando tenta d'illustrare che l'uomo è immagine di un Dio trinitario, non di un Dio identico: l'essere come relazione presuppone infatti sia l'identità, sia che l'identità si dia, si doni, si offra a conoscere: e cioè la vita, della verità.

La cosa è conosciuta come significato, la conoscenza è conoscenza della cosa come tale che ha un significato. Conoscere la cosa, significa conoscere il suo significato.

5. Tentativo di una conclusione

Alla luce della complessa articolazione alla quale la riflessione sul linguaggio è stata sottoposta, la rigida distinzione agostiniana tra *verbum* interiore (parola senza voce, silenziosa, al di fuori di ogni lingua storicamente definita) e *verbum* esteriore (puro segno, traduzione, esteriorità) rimane in fondo niente di più che un luogo in cui si ripropone un'interpretazione essenzialmente (neo)platonica della relazione tra linguaggio e pensiero. È necessario perciò prestare attenzione ad un altro aspetto della riflessione agostiniana che invece rimane a nostro avviso attuale, all'interno della riflessione filosofica che prende a tema il linguaggio, poiché ci sembra offrire elementi per rispondere alla domanda che chiede intorno al quel modo di essere che è il modo dell'essere parola.

Questo aspetto è quello per cui ogni significato formulato è messo in relazione a quel particolare modo del significare che è la volontà. Già le riflessioni di Severino, e quelle intorno ai giochi linguistici hanno introdotto la necessità di questa categoria (la volontà come disposizione nei confronti dei significati) nel quadro di un'indagine intorno alla natura del significato. Per Severino tuttavia la volontà intepretante non è quella riferita all'uomo, ma è quella che isola la terra in cui l'uomo stesso appare: è cioè, la volontà, la contraddizione necessaria all'apparire dell'autonegazione della contraddizione.

Leggendo dunque il pensiero sulla parola di Agostino tenendo conto dell'intreccio tra volontà e significato, non solo possiamo renderlo ancora attuale, ma anche esso diventa il luogo che ci offre gli strumento per avvalorare la nostra tesi secondo cui la verità è fondamentalmente verità

come bene perché il significato, ogni significato, porta in dote il volto di una verità che si vuole, che si ama, e che perciò si mostra anche come bene.

Il riferimento alla componente di volontà sottesa alla natura di un significato compare nella riflessione di Agostino fin dalla distinzione compiuta nel *De Doctrina christiana* tra *signa naturalia* e *signa data*.⁵⁰ Appartengono al primo tipo quei particolari modi di essere segni che sono ad esempio il fumo o le orme per terra: il primo a significare la presenza del fuoco, il secondo la presenza di un passaggio. Entrambi questi modi non sono solo segni ma sono anche cose, ed è in qualità di cose che precisamente parlano e fanno segno. A differenza di questi, i *signa data* sono solo segni e a farli parlare, a renderli significativi è sempre una volontà significante ad essi sottesa.

I due tipi di segno si prestano allora a rappresentare due ordini dell'essere: quello della verità (i *signa naturalia* per cui la verità dell'essere si significa secondo quello che è, senza la categoria della volontà), e quello della volontà, la quale, creando significati, sta in relazione alla verità nel modo della volontà. I *signa naturalia* aprono il mondo di ciò che appare, i *signa data* invece aprono al mondo che *si vuole fare* apparire: in tal modo, insieme al nome di verità, essi fanno apparire anche quella verità che è desiderio, volontà, ovvero fanno apparire il desiderio e la volontà come significati della verità.

C'è una verità dell'essere che si mostra nel modo della volontà, ed è come tale, come verità di volontà ch' essa diventa responsabile della verità.

Questa distinzione, quella tra verità e volontà (intesa come relazione alla verità e al bene) è ciò che dona alla verità di rinnovarsi nel modo dell'esperienza umana della volontà, nel modo dell'essere voluta. Se la verità non avesse questa vita ad animarla, fosse tale cioè da poter essere consegnata definitivamente al linguaggio, fosse tale cioè da poter esser detta una volta per tutte, la verità cesserebbe di essere tale. La verità chiede di poter essere detta e ridetta, e vive nella forma di tensione e apertura che è il modo della volontà, e perciò il bene della verità non può mostrarsi come ciò che dice in modo definitivo il significato della verità. In questo senso nessun linguaggio, nessuna espressione può dire in modo esauriente un significato in modo da esaurirne la sua verità.

E tuttavia, declinandosi come volontà, la verità è ciò che ogni singola vicenda umana sperimenta in modo completo. Il significato del bene, infatti, di ciò che appaga la verità della volontà, si mostra in un modo altro da quello logico-verbale, al di sotto e al di sopra delle parole, in uno spazio di silenzio che è allo stesso tempo prezzo da pagare e premio: la verità nel modo della

⁵⁰ *De Doctrina christiana*, II, 1, 2.

volontà, la verità del bene, può essere conosciuta in modo esauriente da ciascuno proprio perché essa è ciò che si fa conoscere nel tempo singolare dell'esistenza concreta, da dentro l'esperienza di un corpo. Diversamente da quanto capita per la verità del bene, l'uomo non può dire il significato della verità in un modo che non si debba ridirlo, che altri non possano o debbano più ridirlo. Egli può solo mostrare questo significato in quel tempo che è la sua vita: il suo mostrarlo (e il conoscerlo nel modo del farlo) a nessuno toglie infatti di rimostrarlo. La vita è, al pari di ciò che fa dell'uomo un uomo, l'altro dal linguaggio: è cioè, il sempre significante, lì dove ogni linguaggio è sempre questo o quel significato, questa o quella proposizione, questa o quella prospettiva di verità. Essere nel modo della vita è l'essere altro dal modo del linguaggio (è ciò che nutre e giustifica il linguaggio).

Ma la vita, così come appare sulla terra, da dentro cioè l'esperienza dell'essere uomo, e come ciò che a un certo punto si interrompe e che chiama a pensare infinitamente il mistero della morte, se considerata nella sua interezza e nella sua compiutezza, è anch'essa, in certo senso, una proposizione. Essa appare come quel testo che si forma e si perfeziona nella memoria e come memoria, sebbene la sua visibilità e il suo riconoscimento rimangano problematici, sia perché la memoria partecipa essa stessa alla scrittura del testo, sia perché il momento del passaggio, l'ultimo tratto, rimane quasi sempre sottratto alla sua stessa visibilità. Esso si traccia spesso nella mancanza, nella confusione della malattia, oppure è tracciato da un'interruzione improvvisa e subitanea dell'esistenza che non lascia tempo alla cerimonia della memoria, che non lascia lo spazio dovuto alla scrittura dell'ultimo. Anche la vita, dunque, nella sua ricchezza non contenibile da nessun linguaggio verbale, possiamo capirla in ultima istanza solo attraverso un discorso, solo dunque ancora da dentro un linguaggio e una parola.

Uno dei meriti di Wittgenstein è quello di aver messo in luce il modo della vita linguistica nell'umano, e cioè il modo secondo cui, attraverso il linguaggio, l'uomo adotta pratiche di vita, forme dello stare in relazione. Anche l'aver designato l'impiego linguistico con le metafore del gioco è significativo nella misura in cui il gioco è un modo di stare in relazione, e un modo particolarissimo, in quanto il gioco ha una sua propria teleologia.

La riflessione di Wittgenstein è utile alla nostra, dal momento che egli ha coltivato un pensiero in cui il modo della verità e quello della volontà si intrecciano nella formulazione dei significati dell'uomo. L'uomo è relazione al significato del mondo, e quindi alla verità, non nel modo dello sguardo teoretico che gli consente distanza e giudizio, ma egli è relazione alla verità nel modo della prassi. Il significato delle proposizioni e delle parole attinge verità dalla vita e dalle

pratiche attraverso cui essa si costituisce. Il modo della verità come corrispondenza e come ordine in cui si manifesta l'identità del significato a se stesso ha le sue radici in un modo altro di verità che si esprime fuori dal linguaggio come pratiche e forme di vita.

Ciò non significa che il significato è, di per sé, puramente, etico-pratico *prima*, o *al posto di* essere *logico*: significa che il significato rimanda alla sfera della prassi come a ciò che è essenziale alla piena comprensione ed espressione di un significato; mostra che il significato rimanda alla sfera del pratico come a quella in cui solamente si fa vedere l'unità nascosta e rinviata di logos e linguaggio; come a quella in cui solo si mostra che il linguaggio non è altro che una pratica attraverso cui l'uomo articola i significati-nomi dell'essere, e li articola tutti nella tensione a una verità che è essenzialmente verità della vita, prassi, e quindi verità del significato del bene.

Detto ancora altrimenti: il rinvio all'etico-pratico significa l'equazione secondo cui parlare (significare, porre contenuti, formarli e riceverli) è eminentemente affare ontologico, non nel senso che l'essere è linguaggio-parola, ma nel senso più profondo per cui il dire e il dare parola sono modi chiamati e resi possibili da un ordine di significato altro che è l'ordine dell'essere e della vita. La vita dell'uomo è accessibile all'uomo grazie alla sua parola (i significati sono aperti da dentro le parole) ma essa non corrisponde all'ordine della parola.

La teoria dei giochi linguistici introduce a queste argomentazioni conclusive per questa via allora: se è corretto dire che il significato (delle parole) è spiegabile all'interno di giochi linguistici, bisogna almeno constatare che, nonostante non sia possibile, per Wittgenstein una trascendenza rispetto ai giochi stessi (perché la regola s'impara giocando) tuttavia è necessario osservare che il modo di disporsi in relazione ai vari giochi è qualcosa che fa di per sé significato. Nonostante non si esca mai dai giochi (anche il modo di starne fuori sarebbe infatti un altro gioco), tuttavia c'è una regia personale che dice del modo con cui le varie pratiche linguistiche vengono dal singolo individuo adottate (il fare affermazioni, il raccontare, il dare spiegazioni ecc.). C'è infatti, una volontà di significare, e questa volontà è proprio il *significato* che non può essere ricompreso all'interno dei giochi linguistici (non può cioè essere spiegato in termini di un gioco linguistico al pari degli altri) perché esso è ciò che *sta fuori*, e che rende possibile i giochi stessi. Esso è lo sfondo che permette il passaggio da un gioco ad un altro, da una pratica linguistica ad un'altra, anche se la sua trascendenza rispetto ai giochi rimane invisibile. La verità si mostra come volontà di significare, ed è quella che rende ragione del passaggio da una pratica all'altra. Nel passaggio qualcosa finisce e qualcosa comincia, ed è precisamente ciò che ha potere d'inizio e di cominciamento che ha potere e facoltà di trascendenza, ossia facoltà di giudizio. Poter cominciare qualcosa significa mostrare la

trascendenza sulla cosa essa stessa. In questo senso rimane esemplare il riferimento del *De Magistro*, in cui Agostino associa la possibilità di mostrare il cominciare di qualcosa a quella di uscire dal linguaggio e mostrare il significato della cosa senza segni. La verità come volontà è ciò che *decide* dei giochi e perciò non corrisponde alla regola. Nel vocabolario di Wittgenstein regola è ciò che si snocciola nella prassi, e che in quanto tale, in quanto prassi, non ha trascendenza sui giochi, mentre la volontà di significare è il punto originario che si sottrae ad ogni formulazione e ad ogni linguaggio, essendo, in quanto *voluntas significandi*, precisamente l'altro dal linguaggio. L'altro dall'oggettivabile, dal riducibile, e dal temporalizzabile, cioè libertà.

Se i giochi linguistici, per riprendere ancora la definizione di Wittgenstein, sono da intendersi in riferimento alla compiutezza relativa, o alla perfezione temporanea, o alla forma dell'informe, o alla temporalità (scansione) del senza tempo, la volontà è, in modo contrario, il giocare che rimane aperto e si definisce solo nel limite estremo della morte. La volontà è infatti senza tempo, che dice di apertura e che innerva tutto l'altro da sé. Al pari della memoria, essa è il luogo dell'identità che permane, è il modo di un significato permanente.

Affermare che la pratica del linguaggio sia una forma di vita al pari di altre e si dia nel modo di schemi applicati secondo regole assimilate e assimilabili esclusivamente al modo della prassi (e non a priori, poiché tali regole sono esse stesse linguistiche), significa così suggerire il luogo dove cercare un nuovo significato di verità. Questo luogo non può essere aperto dall'ordine concettuale né dall'ordine verbale; il concetto rimane infatti sempre aperto, tessuto com'è dalla tela del linguaggio, dei linguaggi, quelli venuti e quelli a venire, quelli di un solo libro e quelli di un'intera generazione. E in questo senso coglie nel segno Wittgenstein quando dice che il linguaggio è perfezionabile e mai perfetto. Gli uomini *liberamente* creano la *successione* e la concatenazione degli atti linguistici, e in questo modo mostrano un significato che, non verbalizzabile e linguistico, è identico nel suo essere tale e non altro, e dice così il nome di verità come pratica e ragione, cioè come significato di bene.

Se il significato non si separa dal linguaggio, perché sempre siamo dentro al linguaggio e impariamo a pensare attraverso il linguaggio, rimane da dimostrare allora se anche impariamo a *volere* attraverso il linguaggio (volere da intendersi qui nel senso di scegliere: infatti, anche a volere nel senso di amare si impara in certo modo attraverso il linguaggio). Ora, l'uomo ha presa sul significato (inteso come potenza di concettualizzazione) sempre e solo da dentro il linguaggio, ma il modo in cui gestisce la regia con cui concatena i vari giochi linguistici tra loro rimane fuori dal

linguaggio, in una trascendenza che si sottrae al linguistico, una sorta di quinta teatrale, di doppio fondale, da cui l'uomo può essere liberamente linguistico. Wittgenstein parla di regola, e di regola imparata nella prassi, negando, in questo modo, ogni possibile trascendenza sulla materia linguistica. Ma se è vero che si impara ancora e sempre a dire di sì o a dire di no, come dice l'autore in questione, non si impara il *tempo* del sì e del no, non si impara cioè il volere nel modo della scelta. È proprio nella libera scansione di queste due possibilità che si mostra il modo del significato come altro dal linguaggio.

6. Verità, tempo, libertà

Un pensiero fondato sulla cifra del significato e del significare come luogo in cui si mostra la verità dell'essere (e si mostra la verità dell'essere che è significato di bene) necessita di un'ontologia che fa posto anche alla figura della libertà. La verità del significato è anche infatti verità della volontà libera di creare significati. Se l'essere perfetto *può* secondo quello che è (e significa secondo quello che è) l'essere dell'uomo non è eminentemente potente, ovvero non può secondo quanto vuole, ma anche vuole quanto non può immediatamente. Volontà, nell'uomo, indica il modo d'esserci nella forma della separazione, il modo in cui l'essere dell'uomo sta in relazione ad altro non nella forma dell'identità (come avviene nella conoscenza) ma in quella della distanza: ciò che si vuole è ciò che non si ha ancora. L'essere secondo il modo del potere assoluto dice dunque ancora di un'identità, lì dove l'essere nel modo del volere dice di uno scarto: entrambi questi aspetti fanno parte dell'esperienza dell'essere uomo.

Si è detto nelle pagine precedenti di come il significato di verità (guardato e osservato nel linguaggio, da esso in primo luogo manifestato nel modo della verità corrispondenza, adeguazione della proposizione alla cosa), faccia ultimamente riferimento a quel significato che è la volontà (di significare) per essere pienamente compreso come ciò che mantiene la sua trascendenza rispetto al tessuto linguistico, e che appartiene ad un ordine diverso da quello verbale. Verità è verità di questo primo significato (come volontà) che rilancia e tiene aperti i singoli significati, mostrando un altro modo in cui cercare il significato come identità.

Ora, il tema della volontà si lascia pensare solo in articolazione con quello della libertà (oltre che con quello della verità) in un modo tale per cui si deve affermare che se si nega la cifra della libertà nell'uomo, si nega automaticamente la possibilità del significato, e cioè del significato come quel modo (della volontà) di trascendere l'ordine linguistico e di avere il controllo e la regia dei vari giochi linguistici in cui il significato (come verità) si è detto constare.⁵¹

Facciamo qui un breve cenno al modo in cui il tema della relazione tra significato e linguaggio è stato affrontato dal pensiero di Derrida, e cerchiamo di mostrare che la sua proposta di pensare il significato come ciò che è intimamente legato e compromesso con il tempo e con la traccia (con il linguaggio-scrittura) sia in realtà la distruzione della possibilità dell'esserci del significato stesso (e quindi, anche di quel significato che egli cerca di dimostrare).

7. J. Derrida e il tema della traccia

Al centro delle riflessioni di Derrida è la figura dell'evento; fondato su di esso, il fenomeno, ciò che si mostra, non è mai raccolto e in sé, ma si dispiega nel tempo, dileguandosi e disperdendosi.

Per riassumere brevemente il suo pensiero, diciamo che l'autore in questione lavora a decostruire la metafisica classica basata sul concetto di presenza, mostrando, attraverso l'analisi del segno e della scrittura come luogo privilegiato dell'indagine sul segno, una nuova forma di presenza, e quindi un nuovo modo di intendere il discorso ontologico sull'essere. In questo senso per Derrida l'esperienza dell'essere non è più quella aperta dall'essere-presente, ma è quella che si dona nel modo della scrittura, ovvero dell'iterabilità, per essenza fuori contesto, ripetibile e riproducibile in altri contesti.

La prospettiva teoretica da cui prende, opponendovisi, la riflessione di Derrida può essere ravvisata nella concezione classica che ha come rappresentante Condillac. Secondo questi la scrittura costituisce un mezzo di comunicazione di un pensiero: gli uomini scrivono perchè devono

⁵¹ Un discorso che pretenda di trattare della cifra della libertà non può oggi non considerare le importanti prospettive offerte dagli studi della psicoanalisi. Tuttavia, ci sembra legittimo affermare che il discorso della psicoanalisi è fondato e reso possibile dalla possibilità di tenere fermi significati nella loro identità. Ossia, nonostante questa disciplina lavori su un piano diverso da quello della razionalità cosciente, impiegando un vocabolario diverso da quello della logica, tuttavia essa deve la sua possibilità e la sua efficacia nella misura in cui si dà nella trasparenza e coerenza di un pensiero-logos.

comunicare, e ciò che devono comunicare sono il loro pensieri, le loro idee, le loro rappresentazioni. Il pensiero rappresentativo precede e comanda la comunicazione che trasporta l'idea, il contenuto significato. Perciò, gli uomini inventano la scrittura quando sono già in grado di comunicare. È proprio quest'ordine che il pensiero di Derrida vuole smantellare.⁵² Egli afferma, infatti, che non esiste un senso proprio di un enunciato poiché il significato non si dà se non alterandosi e differenziandosi da se stesso. Il significato, un significato, è differenza e scarto da sé, differire. In questo senso esso è ciò che rende possibile la scrittura, la quale non potrebbe altrimenti essere ricevuta o riconosciuta in più di un contesto. La struttura iterabile del segno (il fatto cioè che il segno sia ripetibile e ri-significabile) separa l'intenzione significante (il voler dire del soggetto dell'enunciato) da se stessa, e fa differire il significato. Questo nuovo ordine ontologico è visibile, per Derrida nel darsi della possibilità della firma, *signature*: da sempre considerata come la forma trascendentale della trascendenza, della '*maintenance*', della presenza (la firma certifica l'esserci, nel modo della presenza, del firmatario) mostra in realtà che la possibilità di decostruire ciò che è significato '*adessamente*' da un soggetto cosciente, perché firmare è l'operazione di separarsi da ciò che si firma e dalla firma stessa.

A questo proposito si è aperto un dibattito tra Derrida e Searle. Per Searle, infatti, l'iterabilità non deve essere pensata in conflitto con l'intenzionalità degli atti linguistici, parlati o scritti, ma come il presupposto necessario delle forme assunte dall'intenzionalità. Per Searle la firma di un testo è una e identica a se stessa, e assicura in questo modo l'identità del suo autore, ne rappresenta la coscienza e l'intenzione di significato. Il significato di un testo è quello che è stato voluto dal suo autore, e comprenderlo significa restituire un 'voler dire'. Per Derrida, al contrario, la firma è possibile se è riproducibile, ed è riproducibile dal momento in cui è *iscritta*, cioè chiamata da principio a dividersi e a moltiplicarsi. Né il soggetto che firma, né l'intenzione significativa possono mai costituire una coscienza presente a se stessa e al suo enunciato. Colui che firma non può essere identico a sé, e non può mai appropriarsi attraverso ciò che scrive. All'origine di ogni atto di parola ci sarebbero infatti delle società (più o meno) anonime a responsabilità limitata, una molteplicità di istanze, che devono essere considerate al modo di soggetti. Secondo questa prospettiva, Derrida considera le teorie anglo-americane degli atti di parola (come quella di Austin e di Searle) ancora essenzialmente fedeli, seppur dietro alcune innovazioni, ad una metafisica della presenza: i fenomeni del linguaggio sono infatti considerati da queste teorie al pari di atti, ed è a questo nuovo titolo che appaiono ancora come l'attualizzazione dell'intenzione di un soggetto.

⁵² Cfr. J. Derrida, *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, tr. it. di M. Spinella, Dedalo, Bari 1992

Secondo queste teorie l'autore, identico a colui che firma, *sa che cosa vuole dire* e capisce ciò che dice, dal momento che è la sua stessa coscienza che si attualizza nel linguaggio. In opposizione a questa interpretazione, Derrida, propone un pensiero della decostruzione che ha l'obiettivo di analizzare interminabilmente la dimensione politica delle istituzioni, agendo su di esse e sulle regole della discussione. C'è infatti per l'autore una dimensione performativa della verità che smentisce ogni possibilità di considerare il significato in termini di identità. Le stesse preoccupazioni ritornano, da una prospettiva diversa, nel dibattito con Habermas. A differenza di questi, che opta per una distinzione assai netta tra filosofia e letteratura, Derrida considera retorica e logica unite dallo stesso progetto di interrogare e padroneggiare la metafora e il suo concetto, fallendo però in questo loro tentativo, perché entrambe si trovano sorpassate, scavalcate e contenute dalle metafore stesse e inscritte nella loro storia. Mentre per Habermas il linguaggio normale e non poetico che è sotteso all'attività comunicativa presenta categorie quali il fatto che ciascuno si impegna ad essere informativo, dire cose significative, essere sincero, evitare gli enunciati oscuri, per Derrida queste regole non possono essere significative per il fatto che razionale (cioè le categorie e i generi della comunicazione) ed effettivo (ciò che avviene) sono dissociati e incompatibili.⁵³

Più in particolare, nel saggio *Freud e la scena della scrittura*⁵⁴ Derrida tenta di decostruire alcune metafore che a suo parere si inscrivono in una prospettiva così detta del fonologocentrismo. Analizzando le opere in cui Freud (*Progetto di una psicologia*, la corrispondenza epistolare con Wilhelm Fliess, *L'interpretazione dei sogni* – che contiene la *Nota sul notes magico* – e *Al di là del principio di piacere*) articola la riflessione sul meccanismo della memoria in termini di dialettica tra *conservazione infinita* e *percezione* (intesa come possibilità di ricezione illimitata), Derrida mostra come gli studi di Freud abbiano aperto una breccia in direzione di un'interpretazione dello psichico in termini di scrittura. Questa interpretazione confermerebbe il pensiero e la ricerca di Derrida, avvalorando la sua tesi per cui «se non c'è macchina né testo senza origine psichica, non esiste psichico senza testo».⁵⁵

⁵³ Il saggio di Derrida su J. Austin (*Firma, evento, contesto*), un riassunto della critica di Searle, la contro risposta di Derrida (*Limited inc.*) e il testo di Derrida sull'intervento di Habermas (*Postfazione: verso un'etica della discussione*) sono tutti raccolti in: J. Derrida, *Limited Inc.*, tr. it. di N. Perullo, Raffaello Cortina, Milano 1997. Il testo completo di Searle è: J. Searle, *Reiterando le differenze. Risposta a Derrida*, «aut aut», 217-218 (1987), pp. 200-211. L'intervento di Habermas costituisce il capitolo dedicato a Derrida di: J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1988. Ulteriori indicazioni su questo dibattito si trovano in: M. Goldschmit, *Derrida. Une introduction*, Pocket, Paris 2003.

⁵⁴ In: J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, pp. 255 e ss.

⁵⁵ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, p. 258.

Secondo Derrida, Freud avrebbe dato il via alla possibilità di elaborare un'interpretazione della *percezione* in termini di ciò che è supplito dalla scrittura prima ancora di manifestarsi ad essa; ciò significa che sarebbe in primo luogo la 'memoria' (o la scrittura) a costituire e rendere possibile l'apertura dell'esperienza manifestativa che è la percezione. Percezione che nel corso della storia era sempre stata considerata fondativi rispetto alle forme di memoria e di scrittura. La nuova dinamica dischiusa da Freud inaugurerebbe così la possibilità di pensare la dimensione della percezione come sempre in differita, in un modo per cui «il 'percepito' non si offre alla lettura se non al passato, al di sotto della percezione e dopo di essa»⁵⁶. Nonostante questi presupposti tuttavia, Freud non svilupperebbe fino in fondo «quanto ha pensato dell'unità della vita e della morte», cioè l'autore non si spinge, a detta di Derrida, abbastanza lontano da indicare la conclusione logica per cui «la 'percezione', il primo rapporto della vita al suo altro, l'origine della vita, aveva già da sempre preparato la rappresentazione».⁵⁷ Scrive Derrida: «Se non ci fosse che percezione [...] noi saremmo scritti, ma nulla sarebbe registrato, nessuna scrittura si produrrebbe, né sarebbe trattenuta, né sarebbe ripetuta come leggibilità. Ma la percezione pura non esiste [...] Il 'soggetto' della scrittura non esiste, se con questo si vuole intendere qualche sovrana solitudine dello scrittore. Il soggetto dello scrittore è un *sistema* di rapporti [...]». La vita come percezione va pensata, per Derrida, insieme alla sua stessa rappresentazione, insieme alla ripetizione, insieme infine, alla morte. «La rappresentazione è la morte. E questo si ribalta subito nella seguente proposizione: la morte (non) è (che) rappresentazione. Ma essa è unita alla vita e al presente vivo che originariamente ripete».⁵⁸ In questo senso, «la morte è già all'inizio di una vita che non può difendersi dalla morte se non con l'economia della morte, la differenza, la ripetizione, la riserva».⁵⁹

Le riflessioni di Freud intorno alle facilitazioni e al formarsi della traccia, fanno pensare alla *forza* (cioè la scrittura, il farsi strada della traccia) come a ciò che produce il senso (lo spazio) attraverso il solo potere di "ripetizione" che la forza possiede originariamente insieme alla sua morte. In questa prospettiva, la ripetizione (scrittura) è la possibilità del senso, del costituirsi del senso, perché questo è post-scriptum, è ciò che ritorna, che è rappresentato. La via che si apre, la traccia che traccia è il 'primo' di quella possibilità di presenza che la filosofia ha creduto essere

⁵⁶ *Ibi*, p. 290. Ripercorriamo brevemente l'argomentazione di Derrida. Egli mostra che, nel tentativo di rendere conto del funzionamento della memoria, Freud introduce i termini di facilitazione, traccia, ripetizione, arrivando molto presto alla conclusione che la memoria non è una proprietà dello psichismo ma è *l'essenza stessa* dello psichismo; ossia, non ci sarebbe uno stato 'presente', di 'presenza', al quale verrebbero come aggiunte di volta in volta 'impressioni', le quali andrebbero in seguito a disegnare la nostra memoria: l'aggiunta risulterebbe infatti già scritta come possibilità, come una sorta di riserva. Questo meccanismo, lo psichismo, risulta reggersi su un'economia della morte, la quale si spiega nei termini di una sorta di difesa ad impedire sia la presenza accecante, minacciosa, l'investimento totale, sia la perdita.

⁵⁷ *Ibi*, p. 292.

⁵⁸ *Ibi*, p. 293.

⁵⁹ *Ibi*, p. 261.

pienezza e presenza del senso a sé. Il significato di tutto questo è riassunto nell'affermazione di Derrida per cui «un idioma puro non è linguaggio, lo diventa solo in quanto si ripete».⁶⁰ Scrive l'autore: «Che il presente in generale non sia originario ma ricostituito, che non sia la forma assoluta, pienamente viva e costituente dell'esperienza, che non ci sia una purezza del presente vivente, è questo il tema formidabile per la storia della metafisica, che Freud ci invita a pensare attraverso una concettualità inadeguata alla cosa stessa».⁶¹

Secondo Derrida la storia della metafisica inizia con la mossa platonica che mette al bando la *graphé* e affida la possibilità della trasmissione della verità alla vita della *phoné* (vero e autentico luogo in cui si mostrerebbe la presenza, l'essere come presenza, e la presenza come verità dell'essere); a questo pensiero Derrida contrappone una riflessione in cui la scrittura (la *graphé*, il segno, la traccia, che per Platone è l'assente, il supplente) si riappropria del suo posto e della sua originarietà. Quello di scrittura è, nella storia del pensiero dell'autore, un concetto chiave: scrittura è «spaziatura, diasistema, è divenire spazio del tempo, spiegamento anche, in una località originaria, di significazioni che la sequenza lineare irreversibile [ossia la concezione della scrittura fonetica come sequenza temporale, rappresentazione dell'istante] passando da un punto di presenza all'altro, non poteva fare a meno di tendere e, in certa misura, era impossibilitata a rimuovere. In particolare nella scrittura detta fonetica. Tra quest'ultima e il logos (o il tempo della logica), dominato dal principio di non contraddizione, fondamento di tutta la metafisica della presenza, esiste una profonda connivenza».⁶² Il tentativo di Derrida, attraverso la lettura di Freud, è di mostrare i limiti di «una metafisica della coscienza e della presenza, o meglio, della presenza nel verbo» la quale pretende di operare la distinzione, impossibile per l'autore, e assente per Freud, tra la forza e il

⁶⁰ *Ibi*, p. 276.

⁶¹ *Ibi*, p. 274.

⁶² *Ibi*, p. 280. E' proprio ad un tale supplemento che ricorre Freud, nella lettura che ne dà Derrida, per suggerire la stranezza delle relazioni logico-temporali dei sogni. Ed è a questa scrittura che deve subordinarsi la struttura logica e ideale del discorso. A proposito del sogno, la scrittura ne permette la messa in scena, allo stesso modo delle altre forme di espressione «che sono come la scrittura nella parola: la pittura o la scultura dei significanti che inscrivono in uno spazio di coabitazione elementi che la catena parlata deve reprimere» (p. 281). In questo senso, «la scrittura generale del sogno oltrepassa la scrittura fonetica e rimette la parola al suo posto. Come nei geroglifici o nei rebus, la voce è circuita» (p. 282), ossia, il discorso (*Rede*) «è ambientato, circondato, investito (in tutti i sensi della parola), costituito. Si inserisce nel sogno come la leggenda nei fumetti, in quella combinazione pitto-geroglifica in cui il testo fonetico è un'aggiunta, non l'arbitro della narrazione» (p. 281). Il fatto è che la spazializzazione della messa in scena che contraddistingue il linguaggio dei sogni, che contraddistingue le forme di espressione quali la pittura o la scultura dei significanti, come detto, questa spazializzazione «non coglie di sorpresa il tempo della parola o la idealità del senso, non si aggiunge a loro come un accidente [...] La catena fonica o la catena di scrittura fonetica sono già da sempre tese da quel minimo di spaziatura essenziale sul quale il lavoro del sogno e in genere ogni regressione formale potranno innestarsi» (p. 283).

senso «nell'allucinazione di un linguaggio determinato a incominciare dalla parola, dalla rappresentazione verbale».⁶³

Questo pensiero, quello di Derrida, sembra lasciare poco spazio ad un soggetto pensato secondo una legge di assoluta libertà. Per riguadagnare spazio al significato di libertà è necessario reintrodurre una riflessione che consideri il verbo come il luogo in cui l'uomo ha piena coscienza di sé. Ciò può essere fatto ripensando la distinzione agostiniana tra parola interiore ed esteriore come la distinzione che consente di mantenere quella tra l'ordine ontologico e quello linguistico, in un modo tale per cui è il primo a dire dell'esserci dell'altro e non viceversa. L'ontologico informa continuamente di sé – essendo primo in ordine fondativo – il linguaggio, nel modo in cui Agostino dice che “non c'è niente che noi facciamo o vogliamo che non sia inizialmente concepito nel cuore”. Ed è necessario ricominciare da qui, anche se è vero che quando l'uomo vuole o pensa, lo fa sempre con una proposizione: si dà cioè sempre nella forma di volere-questo-o-quello, di pensare-così-e-così, con queste parole e non altre, in questa lingua e non in un'altra. È necessario ricominciare da qui, da una riflessione sulla possibilità di pensare la coscienza alla presenza del suo verbo. Senza possibilità di presenza non c'è possibilità di verità. E senza verità non c'è libertà, e viceversa. Libertà e verità stanno in una relazione necessaria tra loro, come cerchiamo di dimostrare in questa ricerca.

⁶³ *Ibi*, p. 275.

CAPITOLO III

Segno e significato

1. La parola-segno

Questa sezione è il frutto della riflessione, intorno alla parola segno, debitrice degli strumenti della semiotica, o meglio, debitrice della riflessione agostiniana sul segno. In particolare, prenderemo due accezioni in cui il segno è detto: quello per cui mostra altro da sé, e quello per cui esso mostra (mostrando altro) anche se stesso. Nel vocabolario di Agostino queste due realtà sono designate dal nome di *dictio* e *verbum*¹.

In questa parte ci proponiamo di affrontare il tema della verità come può essere dischiuso da una riflessione intorno al segno. Consideriamo il linguaggio infatti quel segno per mezzo del quale l'uomo può conoscere il senso della relazione originaria per cui l'essere è. Questo non significa che l'uomo conosce anche il bene attraverso il segno. Il bene, abbiamo visto, è dell'ordine del significato e non del segno. Il significato, nel nome di bene, l'uomo lo conosce in un modo immediato, che non è mediato dal segno-linguaggio. E tuttavia, è solo attraverso quest'ultimo che l'uomo può risalire dal nome di verità a quello di bene. Può, cioè, come se fosse la sua grammatica, sapere intorno alla proposizione delle proposizioni: che l'essere è.

Il segno infatti, in quanto tale, proprio questo mostra, ovvero, verso questo fa segno: che c'è qualcosa, che l'essere è. Il segno è la parola, è il luogo e il modo cioè in cui si rapprende, per usare una metafora, la relazione dell'uomo all'intero. È una mediazione, il segno, che media però sempre la presenza del significato, del significato che è l'essere: l'essere significa se stesso; essendo, l'essere significa, si pone come significato. Essendo, ancora, ed essendo nel modo delle verità, l'essere è un significato, il primo e l'ultimo. In quanto significato, è il nome di bene. Il segno partecipa a questo significato originario: anche il segno infatti è qualcosa, anche se, precisamente, è il mostrarsi della relazione del pensiero nel suo dispiegarsi. In questo senso, il linguaggio, ossia la parola, i nomi (e qui non si tratta del problema della parola proferita o interiore: parliamo del modo

¹ Su questo torneremo nella seconda parte, in particolare nel capitolo secondo.

del segno formale che è il pensiero) stanno in relazione all'essere in un modo che richiama lo stare del nome di verità in relazione all'essere, se i due nomi potessero essere separati, potessero stare indipendentemente dal loro essere nomi relativi. Il nome di essere è immediatamente anche quello della verità, si è detto.

La parola nel suo essere segno mostra la relazione, l'aprirsi dell'essere, che è la verità. L'uomo, però, quando pensa, non smette di essere nel modo in cui è, cioè con un corpo, e finito nella sua esperienza. Il suo essere, dunque, sta in relazione all'aprirsi della verità in modo diverso da come sta il nome di essere, che è tutto vero, che è la relazione stessa, che è la verità della relazione. Diciamo, perciò, che la parola dice immediatamente la relazione che è l'essere, e lo dice in modo ch'esso si mostri inizialmente come evidenza della verità che si impone attraverso la constatazione della verità del segno in cui si mostra il pensare. Così, nel linguaggio, ci appare il nome di verità spoglio del suo altro vero nome, che è quello di bene, che si offre quando l'evidenza della verità che si mostra nell'esserci del segno si mostra anche secondo il suo significato buono, dice cioè anche del movimento interno che anima la vita della verità. Nel segno, invece, si mostra un nome di verità che è staccato e isolato dal resto, e dal suo vero significato, che è quello di essere vero in modo che il nome di verità riassume e renda ragione di tutta la vita dell'essere, e non solo nel modo dell'essere vero quale l'uomo sperimenta nella proposizione in termini di verità logica. Il nome di verità rimane infatti problematico all'uomo fuori da questo sapere.

La parola dunque, in cui si mostra il pensiero (e il pensiero mostra l'essere) dice dell'essere nel modo di un indice, nel modo immediato, cioè. Lo dice, in quel modo che richiama la dimostrazione dell'evidenza della verità proprio in quella parola che dubita di essa; la prima parte di quanto segue si preoccupa di articolare questo aspetto. In questo senso la parola è presa nella sua accezione di *verbum*, cioè di segno che parla di sé in riferimento al suo essere segno. La successiva, invece, cerca di articolare l'altro modo della parola, quello cioè per cui essa è capace di significato, per cui cioè essa è tensione di significato verso un nome logos, per cui cioè essa è *dictio*, segno che parla di sé come di ciò che rinvia ad altro.

Dunque, da un lato la parola, segno, immediatamente *dice* l'essere come quel significato che è relazione. Dall'altro, il segno si dispone anche in modo da essere significativo, in modo da creare significati esso stesso. Per indicare questa seconda prospettiva da cui si considera la parola-segno, parleremo di essa come di ciò che *significa* nel senso di *voler dire*, nel senso che ha potere di significare l'essere, mostrandone il significato. Nella prima accezione, dunque, il significare è nel modo di un *dire*, immediato, che dà informazioni e svela a sua insaputa il nome dell'essere verità,

anche se secondo un senso diminuito, come si è detto, privo del vero significato che è il bene, che è ciò che chiama il pensiero; e nella seconda accezione il significare è *voler dire*, per indicare la parola come tensione al sorgere di un significato. Se sul primo versante la logica che si impone è secondo necessità (nel senso che la parola non può non dire questo nome dell'essere verità), sull'altro si tratta invece dell'esperienza del significato secondo una libertà che va orientata.

2. Il segno come ciò che significa altro

L'attività che è la parola (e ovviamente, ma vale bene ripeterlo, la parola intesa come manifestazione della capacità dell'uomo di pensare), può essere osservata, come si è detto, anche come movimento di voler dire, di significare. Di significare altro da sé, cioè le cose, l'essere, i significati. Da questa parte la parola non è in nulla limitata. Essa è libera in riferimento al contenuto da significare, libera di intenzionare quello che vuole, perché libero è anche il pensare. In questo senso, infatti, si mostra l'esperienza della libertà del movimento del pensiero, o meglio, della verità della sua libertà. Tuttavia, dal lato del voler dire, si deve dire che la parola non è solo possibilità di relazione al mondo nel modo di libertà di significato, ma essa è anche desiderio di significato. La parola, infatti, si significa molto spesso anche come tensione che vuole capire, ossia che vuole il darsi di un significato, che significa nel senso di porsi a interrogazione, chiedendo.

La parola sempre *vuole dire*, anche quando *vuole capire*. In questo modo, ciò che essa infatti *significa*, è quel significato che è il desiderio del significato. Lo significa come appunto valore desiderato per sé, assolutamente. E quando la parola mostra desiderio di significato, mostra proprio questo, la necessità del significato, come oggetto, o meglio, come uno dei significati. Il movimento di significare (che è la vita dell'essere) è mostrato dalla parola proprio quando il segno è relazione ad altro al modo di interrogazione. La parola che mostra la necessità del significato come il contenuto del suo desiderio, che mostra cioè l'essere come significato, non può restare indenne da ciò che mostra, poiché in questa relazione il mostrato e il mostrante si influenzano a vicenda. Il pensiero perciò, mostra la vita del significato (il significato dell'essere) come un suo significato, in quanto significato al modo del desiderio. La parola, che nel suo essere relazione significa sempre questo o quel significato, significa sempre un contenuto determinato, quando è relazione nel modo di desiderio di contenuto, cioè nel modo di un significare che è desiderio di comprensione, mostra il

significare stesso, la necessità del suo esserci, perché il significato c'è almeno in questa forma, come un che di desiderato. Perché lo desidera, anche lo mostra. Lo mostra come davanti a sé, come altro da sé, e come ciò a cui può fare appello, e in questo modo se ne sente parte, vivendosi a sua volta come uno dei significati, si percepisce come significata dal significato dell'essere, chiamata da esso.

L'attività della parola, tra i vari significati, pone anche quello che la significa come cercante, desiderante significato. Si può dire anche in questo modo: uno di modi in cui l'attività della parola significa, è quello della domanda. Il desiderio di capire è anch'esso un prodotto, un'espressione, una funzione meglio, del significato, nel senso che è significativo di quel significato che è appunto la necessità di porre il significato in quanto questo si dà, anche quando non si dà in sé, come desiderato, come desiderio di comprensione. Nella forma del voler capire, la parola ancora sta *dicendo*, insegnando, direbbe Agostino.²

Anche grazie a qualche considerazione intorno alla poesia si può osservare questo doppio movimento della parola. Forse perché poesia non appartiene al discorso apofantico, ma significa al modo di logos semantico, come desiderio di comprensione, e così anche la preghiera, come mostra Agostino, o il canto. La parola della poesia è definibile proprio come parola che prende a tema questo significare che è un chiedere e un interrogare, e che lo fa mettendo in risalto l'aspetto del segno come spessore, come suono, come corpo. Del segno, cioè, in senso assoluto, capace per esso stesso di fondare il significato chiamando a pensare e ripensare l'esserci della parola. Il poeta nomina, battezza, distingue, separa, unisce; rischiarà, fa vedere meglio, mette in luce, mostra. Attraverso questi modi di significare, la parola poetica interroga il significato, testimoniandolo.

La parola dunque, non solo è tensione produttiva di significato, ma anche domanda di significato. Si è fatto cenno alla forma poetica, ma il discorso vale anche per altre forme. L'esperienza del significare nel modo della domanda è simile a quella di camminare senza avere una direzione, nella speranza o nel tentativo di trovare strada facendo il senso del viaggio. E questo è possibile perché la strada c'è, c'è lo spazio di andare, c'è una distanza da colmare. Così, ogni nostro gesto e ogni nostra parola si inscrivono nel significato aperto dall'essere. E quando è il significare (l'essere, la ragione dell'essere come verità) ad essere significato, non come questa cosa significata, o quell'altra, ma in modo assoluto, allora il significare è da intendersi come uno dei

² In questa chiave interpretativa va letto il passaggio del *De magistro*, che sarà commentato nella seconda parte di questa tesi, in cui Agostino mostra che anche quando poniamo domande, stiamo in realtà mostrando come se stessi insegnando. Cfr. *infra*, cap. III.

necessari oggetti del significato, e comincia a delinearsi un poco il significato del pensare, ciò che lo convoca come la sua origine e la sua vita. La parola che vuole capire, e lo vuole nella forma di desiderio di significato, vuole proprio questo: non questo o quel significato, ma il significato in cui sentirsi riconosciuta nella sua presenza, come significato. E per questo suo volere, anche lo mostra, il senso, lo chiama, ne invoca la necessità. La parola, infatti può *significare la mancanza*, qualcosa che c'è e che si mostra nel suo essere desiderato, grazie al fatto che il significato da sempre innerva la sua stessa tensione, il suo essere domanda. L'essere, nel suo nome, è cioè da sempre offerta di significato, e per questo è ciò che dà senso alla parola che chiede significato.

3. La parola dice immediatamente l'essere come verità (il segno che significa se stesso).

C'è un luogo privilegiato, nel pensiero di Agostino, in cui la parola si mostra all'apice delle sue possibilità: è la parola della preghiera. Essa dice, infatti, l'essere, e dicendolo (parola dell'essere, genitivo oggettivo) si identifica, diviene essa stessa parola dell'essere nel senso, ora, di genitivo soggettivo. Parola che dice l'essere e parola detta dall'essere, ovvero pensata, *cogitata* appunto come dice Agostino. Per ciò che ne è della preghiera, è più facile vedere come la parola non solo intenzioni, ma anche sia intenzionata, nel senso di essere presa dentro al dire dell'essere, che testimonia prima e indipendente da ogni suo essere proposizione significativa. Dicendo la relazione come nome della verità, la parola della preghiera viene in questo suo stesso dire detta, appare cioè una sua parola, parola detta dalla verità. È più facile intuire il legame tra parola dell'uomo e intero del senso, proprio perché la parola della preghiera vuole dire non un significato fra tanti, ma precisamente quel significato che è il movimento e la vita del significare, il luogo del senso come luogo che sta, che permane: l'essere che significa se stesso, e che significa essendo. Dicendo questo movimento, mostrandolo, la parola che è preghiera si percepisce come significare.

Se questa è prerogativa speciale della parola di preghiera, abbiamo detto però che appartiene anche alla parola in quanto segno questa possibilità di mostrare il suo legame originario con il nome dell'essere verità in modo tale che esso possa essere tematizzato e manifestato. La parola non è sempre preghiera, ma sempre può testimoniare dell'intero, del significato dell'essere perché in quanto segno della relazione è traccia della verità. Forse, la parola si ritrova ad essere preghiera molto più spesso di quanto non se ne abbia coscienza: tutte le volte che, simbolicamente, non voglia

essere in opposizione con essa, come suo contrario, ovvero tutte le volte che dice l'essere quale esso è, cioè vita di conoscenza che vive secondo la logica del dono.

4. Ogni segno di parola, prima ancora di *voler dire* altro da sé, mostra se stesso.

La parola mostra il nome della verità dell'essere anche per un'altra via, e in modo più stringente. Si riprenda in considerazione l'altro aspetto della parola, di cui si è detto all'inizio del capitolo, ovvero l'aspetto per cui la parola, in quanto segno, non solo è ciò per cui, attraverso cui si mostra altro da sé (questo o quel significato), ma è anche ciò che mostra immediatamente sé stessa. Il segno infatti anche si significa, dice di sé immediatamente come segno. Da un lato è tensione di significato nel senso che significa altro da sé, da un altro dice immediatamente anche se stesso, in quanto segno. Ma poiché il segno è tale perché mostra altro da sé (secondo la definizione di segno nella riflessione di Agostino: un segno è ciò che, mostrando se stesso, qualcos'altro mostra alla mente)³, quando il segno è considerato nella sua natura di segno, si mostra appunto come segno, cioè come questo medio che apre alla relazione. Prima di mostrare questo o quel significato, o meglio, mentre mostra questo e quello, il segno-parola mostra anche immediatamente se stessa, si mostra. E mostrandosi, si mostra per quello che è: l'esserci della relazione. Infatti, anche se la parola di per sé sta sempre per qualcosa d'altro (è segno *di*) tuttavia è il luogo in cui è detto l'esserci della relazione. E questo esserci della relazione, la parola lo dice in modo immediato, nel modo della necessità: non può decidere su questo contenuto, non ha potere di mostrarlo o non mostrarlo, di volerlo significare o no; qualunque sia il significato da lei intenzionato, si disegna sullo sfondo di questa apertura di senso, che è precisamente il nome dell'essere della verità.

Qualsiasi cosa sia mostrato e detto nel segno, è mostrato al contempo questo nome, quello di verità dell'essere relazione. Si può allora riprendere l'esempio di cui era questione nel *De magistro*, a proposito di quel segno che non significa semplicemente un altro segno, ma piuttosto il movimento di significare stesso: Agostino parla del gesto di mostrare con la mano, che si completa in quel *segno indicale* che è il segno "ecco(lo)".⁴ La parola, oltre a ciò che vuole dire, questo dice:

³ Si rimanda per i riferimenti intorno al vocabolario agostiniano alla seconda parte, cap. II.

⁴ In questo capitolo non abbiamo fatto riferimento al vocabolario di alcun filosofo in particolare, dato che la riflessione si vuole come un'interpretazione di quello agostiniano. Qui, però, ci sembra necessario specificare che usiamo il termine indicale secondo l'accezione di C.S. Peirce.

ecco il movimento di significare (il movimento del pensiero), ecco il darsi del modo di essere nella forma della relazione.

La parola dunque, il darsi della parola (testimonianza dell'esserci della relazione) mostra dall'interno (prima di ogni tensione semantica, prima di intenzionare questo o quel significato) la necessità di questo significato che è il nome dell'essere: lo mostra perché la parola è là, c'è, non si scappa. Anche se è una parola che dubita, come mostra Agostino, o una parola che cerca, come si è detto sopra, che non significa altro che sé in quanto cercante. E in questo senso si deve dire di essa che è l'inizio, ma non anche la fine. È l'inizio, infatti, nel senso che è l'inizio di ogni significato, di ogni nome. Ma non anche la fine perché, mostrando allo stesso tempo in sé (*eccolo*) il movimento del pensare, mostra anche la differenza all'interno della quale essa appare come ciò che non è uguale alla parola che è il nome dell'essere; essa pure, la parola-segno, ha vita di significato, ma non significa al modo in cui il nome di essere significa, al modo cioè di una coincidenza tra l'essere e il pensare.

Quindi, non solo la parola dice, indica la necessità di questo significato che è il nome dell'essere, come si è detto. Ma il segno-parola, mostrando il movimento del significare, ovvero il nome dell'essere, si percepisce essa stessa come a sua volta significata, come cioè uno dei nomi dell'essere. Mostrando il significare, è immediatamente mostrata dal significare come un qualcosa, e precisamente come un qualcosa significato. Il segno-parola è uno dei nomi significati dall'esserci dell'essere.

La parola è l'inizio. La parola mostra il movimento del pensare (l'essere-relazione), e lo mostra in modo necessario, perché non ha scelta su questo significato. Non ha nemmeno scelta in relazione al modo in cui essa è conseguentemente mostrata *una volta che* (senza che ci sia processo temporale, ma logico) dice il nome dell'essere al modo della verità del pensiero. Infatti, è da esso immediatamente ricompresa e a sua volta significata. La parola si scopre così a sua volta uno dei nomi della verità.

Riprendendo l'immagine di quel segno che mostra il movimento del significare, si potrebbe dire che, dicendo "eccolo", la parola apre al contempo il modo del pronome "tu", perché è il destinatario ciò che fonda in ultima istanza la natura di segno (nel senso che è ciò che mostra al contempo sé e qualcos'altro *alla mente*). Scoprendosi come ciò che parla ad un tu, la parola si scopre come l'inizio della verità in riferimento all'uomo, ma come ciò che non è il principio. O meglio, come ciò che sa che in principio non è la parola dell'uomo.

Il principio, nella parola, e come parola, è mostrato in modo tale che la parola non può *più* fare marcia indietro rispetto a ciò che ha visto. Essa è chiamata d'ora in avanti a sapere cosa significhi il suo abitare come segno della relazione; è chiamata a cercare di capire meglio il nome dell'essere come significato di verità. E soprattutto è chiamata a significare la verità anche nel modo per cui essa è libera, nel modo secondo cui essa è intenzionalità, relazione ai significati altri da sé. È chiamata a significare, cioè, come volontà (del voler dire) quello che come verità di segno testimonia in modo necessario.

5. Il significato del segno è semplice

La parola *mostra* un significato. Questo significato, suggerito dalla e nella parola, non è una parola. Esso, a differenza della parola (suono, segno) ci sembra essere un che di semplice.⁵ Se osserviamo cosa succede nell'esperienza della lingua comune, come quando ci si interroga cosa, una data frase o un dato discorso, vogliamo dire, ci accorgiamo (in questo senso vengono d'aiuto anche le espressioni, nelle varie traduzioni, che introducono alla risposta, come ad esempio l'inglese "I mean", o il francese "j'entends", o ancora l'italiano "intendo") che sottesa a queste domande c'è l'idea di una tensione verso un punto che si vorrebbe come fare apparire davanti all'interlocutore.⁶ Questo punto che si cerca di evocare, di rendere presente e accessibile è il succo del discorso, il significato della frase. Il nocciolo della questione è riassumibile in un numero di frasi notevolmente inferiore rispetto al testo originario. O addirittura in una sola affermazione soltanto. Quando questo processo di trasformazione è possibile, significa in qualche modo che abbiamo colto il senso di quanto detto⁷. (Spesso però, quando non funziona così, sembra che le parole dell'oratore in questione non vogliono dire niente, non siano cioè significative). Vero è che l'esperienza comune mostra che il significato è tale perché è in qualche modo l'anima del discorso ed è riassumibile in concetti, riducibile. E per questo, il voler dire sembra stare, rispetto alle parole che ne formano la materia, nella stessa relazione in cui l'uno sta col molteplice nel linguaggio di Platone. Sembra, infatti, il significato, anche a livello di semplice esperienza, una natura semplice, come appartenesse

⁵ Cfr. *an. quant.* 32, 65-66.

⁶ Cfr. *an. quant.* 11, 18-19.

⁷ Non si vuole con questo negare la possibilità che la comprensione del voler dire di un discorso diventi a sua volta fonte di altri discorsi, magari più vasti di quello che è stato appunto capito, discorsi che tutti rappresenterebbero quindi come la trasformazione del significato originario, non come semplificazione ma come arricchimento.

all'ambito della visione. Ancora una conferma di questa ipotesi la si può trovare nel linguaggio, notando come, il verbo simmetrico a quello che introduce alla tensione del significare (“I mean”, “intendo”, “voglio dire”, “j’entends”), si riferisce all'ambito sensoriale del vedere; allorché l'interlocutore, a cui abbiamo chiesto “cosa intendi, cosa vuoi dire”, risponde in modo soddisfacente, si risponde infatti: “capisco”, ma anche “vedo” (“je vois”, “I see”, rispettivamente in francese e inglese). L'azione di comprendere è dunque espressa con la metafora del vedere. Come se il contenuto discorsivo fosse capito come visto.

6. Il significato del segno è apparentemente complesso.

Dallo studio di altre discipline (la linguistica che studia le funzioni della lingua, la linguistica pragmatica che si occupa di che cosa significa capire un enunciato, la letteratura infine, che studia la ricchezza dell'aspetto espressivo della lingua), si deve dedurre come lo strutturarsi del significato delle parole sia il risultato di un'articolazione di piani e di livelli di significato, e perciò, sia una realtà anche complessa. Tuttavia, questa complessità meglio chiede di essere interpretata alla luce della categoria dell'ulteriorità intesa come ricchezza e potere generatore di altri significati a partire dal significato della parola. Il riferimento all'ulteriorità non impedisce così di affermare che il significato sia riconoscibile perché identico, uno, semplice, come abbiamo cercato di vedere sopra. Capire ciò che si vuole dire significa capire tante informazioni insieme ma ciascuna come un che di semplice; e significa capire sempre anche l'altro di ciò che, immediatamente, si dice. Questo altro, il significato, può anche essere chiamato simbolico, qualora la sua lettura si sottragga all'immediatezza. L'ulteriorità del significato significa che esso, qualsiasi significato (qualsiasi essere), scaturisce dalla tensione delle sue componenti, ma zampilla di volta in volta nella semplicità di un verbo, semplicità e identità che è la garanzia dell'esserci del significato (esso è se stesso e non al contempo, anche altro). Per questo, nella teoria del verbo agostiniana, Dio ha un solo verbo che gli è coeterno e in tutto identico a Lui.

Questo discorso non significa dunque che il significato, nella sua semplicità, è immediatamente e sempre anche accessibile ad un verbo. Si prenda come esempio il livello di

significato che costituisce l'oggetto della psicanalisi. Esso è un significato di un tipo particolare, perché di esso si ha immediatamente coscienza.⁸

Ora, senza la pretesa di sollevare qui un problema che non è di nostra competenza, quello che è interessante sottolineare è che, nonostante l'ambiguità di cui il significato vive, la distinzione dei vari livelli intorno a cui il significato deve essere compreso, rimane evidente. E tanto più evidente, quanto il non allineamento della funzione e dello scopo, o dell'atto diretto e indiretto, sia fonte di dolore, di sofferenza. Quando cioè il non allineamento infranga un tacito presupposto. Quel particolare atto di discorso che è l'adulazione, o il ricatto, costituisce un buon esempio di quanto detto (Sarebbe opportuno interrogarsi anche sul caso contrario, ovvero quello in cui il non allineamento sia fatto per il bene, secondo il bene. Si pensi al discorso che vuole consolare, ad esempio). Se dunque, ed ecco il punto che ci preme dimostrare, l'uomo ha potere e facoltà di fare la distinzione, questo è in virtù del fatto ch'egli si trova sempre in potere di percepire qualcosa come lo sfondo del significato. Di modo ch'esso si forma dialetticamente nella tensione tra l'oggetto immediatamente significato e l'altro dall'oggetto, ovvero la relazione dell'oggetto con il suo altro. Questo altro, come si detto, è il simbolico della parola; è, per così dire l'oggetto finale mostrato, il significato che informa l'intera prospettiva. Questo altro significare, si è detto essere in un'ultima istanza, quello che si misura sul nome di bene, passando per quello di verità. È, cioè, descrivibile nei termini del voler bene dire, o male dire. Voler dire il bene o il male. Questo altro livello (l'ultimo, ossia il significato come declinazione del bene o del male; il primo è il significato nel nome di verità) è ciò che finalmente informa del significato, che lo illumina rendendolo significativo. Proprio come, nella filosofia di Platone, l'idea di bene rende le cose conoscibili.

⁸ A questo proposito, ci si limita solo a fare un cenno alle osservazioni contenute in: P. Watzlawick – J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana : studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, tr. it. di M. Ferretti, Astrolabio, Roma 1997. Qui si dimostra come vi sia un significare come informazione e un altro come relazione, e come tutti i nostri atti di discorso significano, innanzitutto, e quindi mostrano, il desiderio di noi tutti di essere confermati nella propria costituzione del sé. Più in generale, il pensiero della psicanalisi interpreta il significato di gesti, di azioni, di ripetizioni, in modo che esso sia messo in relazione con un significare più profondo, o meglio, nascosto. Un esempio appartenente alla sfera verbale è il lapsus, il quale è appunto significativo di una realtà o di un pensiero che non emerge immediatamente, e di cui talora non si è nemmeno coscienti. Il significato, infatti, sulla terra dell'ontologia, non è solo quello che l'uomo crea, nel modo del nome della verità, o del nome della sua possibilità che è nella forma della volontà, si è detto. Il significato è anche quello del nome-logos dell'essere che l'uomo riceve, e si scrive su di lui, lasciando le tracce nel modo che l'uomo ha di significare. Il male, il significato che fa male, è scrittura dolorosa e difficile da interpretare. E la psicanalisi ha a che fare con questo tipo di significati. Nessuno, infatti, va in analisi perché è troppo...felice. Anche se non sempre si vede ciò che rende l'uomo felice (ma bisogna dire: di solito, esso si vede, per via della relazione del bene con la verità-visibilità; e d'altra parte, completamente non si vede mai, se non per istanti, per via ch'esso è proprio l'esserci dell'essere), tuttavia il non vederlo non costituisce un problema. Non è necessario, cioè, nominarlo.

CAPITOLO IV

I nomi dell'essere e la relazione col finito

1. Della circolarità tra il nome di bene e di verità

I nomi della terra sono nomi secondi, abbiamo detto. Non hanno, cioè, la perfezione del nome primo, l'essere che è, perché nell'esperienza dell'uomo la relazione tra il nome di verità e di bene si mostra con un grado di perfezione inferiore rispetto a quella che è possibile e necessario pensare. Un primo modo in cui la relazione tra verità e bene si mostra, è quello secondo cui il nome di verità è connesso al bene in quanto salva: salvare è, infatti, attività di significare nel senso di dare significato, e quindi dare verità. Anche, verità e bene sono intrecciati tra loro nella misura in cui la verità rappresenta la sola possibilità di incontro degli uomini tra loro, il solo luogo in cui è possibile il vero incontro, quello profondo, nell'anima. In questo senso verità dà significato nel modo di dare vita di comunicazione.

Il legame tra verità e bene si mostra anche nella riflessione secondo cui la verità non è considerata come una categoria neutra ma come un valore, e perciò strettamente connessa al bene. E sta, la verità connessa al bene, alla maniera di un traguardo, toccato il quale si può dire di aver vinto, anche se si è arrivati ultimi. Poiché si tratta di un traguardo uguale per tutti, unico eppure tale da donare il titolo di vincitore a tutti coloro dai quali esso è raggiunto.

La verità salva dunque, perché la verità è un valore. Ed è un valore perché essa è connessa al bene.

La verità è connessa al bene nel senso per cui la verità è, in certo modo, da sempre anche interpretazione della verità: verità è interpretazione perché essa è il luogo in cui le cose si mostrano nel loro volto, e mostrarsi con il loro volto significa mostrarsi orientate in relazione al significato che prende tutta la vita, ossia come ciò che è secondo il bene o il suo contrario. Verità significa l'apparire delle cose secondo il loro essere, e il loro essere è l'insieme delle relazioni in cui la cosa si mostra in se stessa e in relazione a ciò che è altro da sé. È per via della difficoltà,

dell'impossibilità meglio, di cogliere l'intero delle relazioni della cosa (la parola, la situazione, l'intenzione, ecc...) che la verità è un compito molto difficile per lo sguardo umano.

Poiché verità significa l'apparire della cosa nel suo dire di bene (significa l'apparire del bene come bene, o del male come male) la verità è questa apertura originaria che interpreta ciò che appare. La verità è originariamente segnata, nella facoltà di riconoscimento ch'essa rappresenta e che esercita, dalla luce in cui il bene si manifesta come tale. La verità riconosce il bene: lo riconosce perché la verità è in origine essenzialmente conoscenza del bene, nel senso oggettivo del genitivo.

La verità dunque è connessa al bene, e in quanto tale, in quanto è questo sguardo in prospettiva, sguardo capace di discernere, di riconoscere, essa anche salva. Salva proprio in virtù del fatto che non permette che il bene non sia distinto da ciò che non lo è. Salva nella misura in cui la parola dell'uomo che partecipa di questa luce, e si iscrive in questo principio, può vedere e riconoscere anch'egli il bene.

La verità non è il vedere neutro, quello per cui l'immagine è data ma non è riconosciuta e non è capace di parola. La verità è riconoscimento, è il modo in cui la cosa vista o capita è profondamente significativa, portatrice di significato. La verità è anche attenzione. La parola è il luogo in cui la verità si fa presente, prende forma e chiama. Essere nella verità significa essere capaci di attenzione, di guardare, di guardare con attenzione, nella direzione della tensione aperta dalla luce del bene.

2. Verità e libertà

Verità, si è detto, chiede anche la cifra della libertà, per significarsi, e per significarsi come significato di bene.

La riflessione intorno alla fenomenologia del modo di significare dell'uomo mostra un'ontologia che riferisce sempre della verità in un modo tale ch'essa non possa essere mai negata, e della libertà in un modo tale ch'essa sia vissuta come l'unica e vera condizione dello stare della verità. Uno dei nomi in cui è custodito il senso di quanto detto è quello di confessione, intesa come il momento in cui la verità è liberamente incontrata, atto libero con cui la verità è riconosciuta e riaffermata. Accanto alla confessione c'è il significato del perdono, inteso come il modo di ridire il

bene, dopo la comparsa della sua negazione. Questi due nomi sono entrambi significati secondi, in cui si protegge il significato del primo nome, quello dell'essere che è. Il nome primo, l'essere che è (ed è come verità, e significa bene) è anche -per il suo essere primo ed unico, nuovo, primigenio-l'ultimo. Per l'esperienza dell'uomo, che il significato dell'essere stia come l'ultimo, significa ch'esso si mostra come possibilità sempre disponibile di essere e fare verità, come possibilità di ricominciare sempre ancora da capo il significato originario dell'essere. Così, infatti, il darsi sempre possibile della confessione, dice che l'ordine della verità non può mai essere negato dalla libera volontà con cui l'uomo rifiuta di mettersi in relazione ad esso. Il significato di verità è ultimo nel senso che la verità resiste ad ogni volontà di disfarsi di essa.

Il significato di verità (dell'essere come nome di verità: ma poi il linguaggio non può rendere conto, attraverso le sue categorie -che distinguono soggetto e predicato- della semplicità di un soggetto che è allo stesso tempo predicato) è profondamente anche significato di libertà perché l'essere che è, è il primo, e prima del primo non c'è niente da cui una libertà possa essere misurata. E niente c'è nemmeno dopo, perché il primo è anche l'ultimo -è il per sempre- e perciò è assolutamente libero. "Libero" è tuttavia ancora un significato che distinguiamo noi, nel tentativo di capire questo movimento da dentro la nostra esperienza di un'ontologia finita. Essere ed essere libero è infatti un solo nome, quello che dice l'essere come se stesso, l'essere che è, libero, vero, di bene.

Al principio è, allora, la libertà della verità. La verità *nasce* libera, per dirlo con una metafora. Tuttavia, se il nome di verità è significativo, è tale, cioè, in quanto dice di una relazione, in quanto cioè dice di un modo in cui il primo si manifesta ed è (per cui fuori da questa relazione, verità non ha significato), il nome di libertà, invece, indica -sempre forzando il linguaggio- il momento iniziale, il momento iniziale del nome del significato dell'essere che è sempre, cioè l'inizio del sempre. Libertà designa il modo in cui l'essere è in relazione al non-essere, in relazione a quello che c'è fuori dalla casa ch'egli è. Verità, diversamente, è il significato dell'essere secondo il modo in cui l'essere si pone in relazione a sé. Il nome di verità, infatti, indica la relazione necessaria tra l'essere e appunto, il suo essere, tra l'essere e il suo esserci.

A differenza della perfezione del nome dell'essere, i nomi secondi non sono perfettamente relativi. Il nome di libertà è dunque un nome ordinato secondo la prima libertà, e si presenta nell'uomo come facoltà di libero arbitrio.

Una delle categorie però in cui il significato di libertà si mostra in tutta la sua forza nell'ontologia del finito è quella del *nuovo* (la nascita, il bambino, la nuova generazione). La possibilità del nuovo, del non ancora venuto, mostra l'essere secondo libertà, anche se, a differenza dell'essere che è, nell'ontologia del finito la libertà deve ordinarsi alla verità per conservare la sua forza di libertà. Essa è assolutamente libera nei confronti della scelta di ordinarsi o meno, ma non è libera di porre un nuovo significato dell'essere. Non è libera di porre un nuovo significato in modo tale che il nome dell'essere che è venga dimenticato. Non è, cioè, la libertà seconda, potente allo stesso modo in cui è potente la libertà dell'essere: essendo seconda e ordinata non può sostenere la contrapposizione originaria al niente. La libertà seconda è in relazione alla libertà prima, e da questa relazione prende il suo nome. Per questo motivo anche, la libertà seconda non è mai tale da nascondere il significato dell'essere. Questo riaffiora sempre, anche se dimenticato e negato dall'esperienza dell'ontologia del finito. Riaffiora come il significato ultimo, come l'ultimo nome che sulla terra ha il nome dell'essere: come verità confessata, e come il bene del perdono, in modo tale che nessun nome dell'ontologia possa impedire al nome originario di significarsi e di continuare a significarsi. Il significato del primo nome, la proposizione impronunciabile, fuori da tutte le categorie del discorso perché fuori e al di là di tutte le categorie dell'ontologia del finito, è un significato che non dipende da niente, un significato che si dice e si dirà sempre. Che si è detto, si dice e si dirà sempre. È un significato che non può cambiare perché esso sta come nome, come il nome, e quindi, come ciò che non cambia.

I nomi della terra sono liberi, e liberi dalla loro relazione con la verità; ma il libero porsi dei significati dell'agire significativo che è l'uomo porta sempre addosso il segno della sua maternità, della sua forma secondo verità. Lo porta, al modo del significare ultimo, dell'ultimo significato.

Il significato che può stare per ultimo, ossia che può neutralizzare gli altri, mostra il significato primo: l'ultima parola è quella che *può* (nel senso che ha potere) su quanto la precede.

3. Libertà e necessità, volontà e verità

Il pensiero è libero nel suo dare nomi, ma non è libero in relazione a ciò che, *malgré lui*, significa per il fatto stesso di dirlo, cioè non è libero nei confronti di quel determinato significato che è se stesso come possibilità di significato, come relazione. La parola è intenzionalità a qualcosa, e su questo qualcosa ha presa; ma ciò su cui non ha presa, è su se stessa in quanto segno che mostra

il darsi e la possibilità del movimento del logos-pensiero. Poiché manifesta il pensare, la parola è come il segno “ecco” che immediatamente significa l’essere nel modo della verità, cioè nel nome dell’essere verità. Non si dà gesto del tendere il braccio, come non si pronuncia “ecco” se non si dà anche la possibilità della relazione, all’interno della quale solo un significato è possibile.

Per queste ragioni la parola si individua nel suo essere luogo della libertà e della necessità. Libertà quanto al significato (al movimento di porre significati) e necessità quanto al dire e al mostrare il nome dell’essere verità. Il nome di verità non può essere negato: anche la parola che volesse negare di essere “ambasciatrice” di esso, dovrebbe appunto “negare”, e quindi mostrare in questo modo lo sfondo-relazione di ciò che essa vuole negare.

Si è detto che nell’ontologia del finito il significato di verità e quello di bene non si mostrano immediatamente come un unico significato, come invece dobbiamo supporre avvenire per quanto riguarda il significato dell’essere che è. Significato semplice che dice insieme di verità che è bene. L’esperienza del significato della verità si offre all’uomo in termini di verità logica, in relazione cioè all’esperienza del pensiero che riflette l’essere. L’esperienza del significato di bene, invece, riguarda il modo in cui l’uomo è si adegua al predicato “è”, ovvero non può essere, il significato del bene, solo pensato. L’essere dell’uomo è nel modo della *vita*, nel modo cioè del tempo e della scelta, del tempo della scelta. Perciò, il vero significato di verità tale ch’esso si mostri (come è in origine) intimamente legato a quello di bene, l’uomo può cercarlo solo nella verità di sé come nome proprio, come esperienza esistenziale concreta e irripetibile. La libertà dell’uomo è dunque la libertà di sé come nome proprio, ed esso pone significati -è- attraverso il modo della volontà di significare. La volontà è il modo in cui l’uomo agisce la sua libertà di significato, che è libertà di nomi. In questa accezione, volontà è da distinguersi da desiderio, che ci pare, in accordo con il pensiero di C. Vigna (ma anche sulla scia delle riflessioni di Agostino), essere sempre segnato dal nome di verità, essere sempre ordinato al nome dell’essere, e proprio per questo diverso dalla volontà.¹ Desiderio è il modo in cui i nomi secondi dell’ontologia del finito si dispongono in relazione al nome dell’essere che è. E in certo modo l’etimologia ci è amica, in quanto desiderio dice di una distanza da colmare, che sarebbe proprio quella, nel nostro vocabolario, tra il nome primo e i nomi secondi.

La volontà invece, a differenza del desiderio, è il modo in cui si agisce la libertà in modo nuovo, che può anche non essere ordinato al significato della libertà che è sempre verità. Se il

¹ Cfr. C. Vigna, *Introduzione all’etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-123.

desiderio è sempre vero, la volontà può esserlo e può non esserlo. La volontà come la sperimenta l'uomo non ha dunque sempre potere, non è sempre potente, non è possibile cioè avere potere su ciò che si vuole, per il fatto stesso di volere.² Il nome di potere è, tuttavia, uno dei nomi più difficili da spiegare³, perché è uno dei nomi in cui si significa l'essere che è, accanto a quello di verità, di libertà, di bene. Qui lo si nominerà secondo il modo e il linguaggio che abbiamo deciso di parlare dall'inizio, nella speranza di non fargli troppo torto. Come allora libertà è il nome dell'essere in relazione al suo contrario, al suo (*impossibile*) fuori, e come verità è il nome dell'essere in relazione a se stesso (al suo essere necessario nel modo in cui è), il nome di potere è il nome che significa l'essere in relazione al suo tenere uniti i due modi della libertà e della verità; potere dice di un movimento, di un modo di essere, che è quello dell'essere che è; dice della verità del nome di essere in modo che il contrario sia l'*impossibile* pensabile, e al contempo, lo dice, il nome di essere, in modo che l'essere sia anche possibilità di altri significati d'essere, e quindi possibilità di altro essere nella forma del nuovo. In questo senso, potere dice del nome dell'essere in modo che l'essere sia anche il sempre nuovo, sia nel modo dell'essere nuovo. L'essere è, cioè, può (ma questo non corrisponde affatto a dire: "l'essere può essere". Corrisponde all'affermazione che "l'essere è potere, l'essere è nel modo di potere"). E poiché il significato dell'essere è bene, possiamo concludere che l'essere è potere di bene.

Nell'esperienza di un'ontologia del finito, il potere dell'essere si manifesta in quel significato che è il tempo, che è l'essere come tempo. L'uomo non ha, infatti, potere sul tempo, così come non ha potere sul nome di essere. Se così non fosse, l'uomo potrebbe tutto ciò che vuole.

Alla luce delle considerazioni intorno al nome di potere, diciamo allora che il nome di volontà (da intendersi distinto da quello di desiderio) è propriamente nome dell'ontologia del finito. È un nome, cioè, che non appartiene al significato dell'essere che è, perché l'essere che è eminentemente potere. È potere ciò che vuole ("vuolsi così colà dove si vuole ciò che si puote", bisognerebbe affermare, invertendo i termini dell'espressione dantesca)⁴, perché il volere non è altro da se stesso, non essendo(c) niente fuori dal suo significato, fuori dal significato dell'essere

² Si intende qui potere nel senso di essere capace in atto, e non nel senso di potenza come potenzialità nei confronti di qualcosa. In questo secondo senso, infatti, è possibile rovesciare i termini della proposizione e dire "posso, ma non voglio".

³ Il discorso merita di essere tuttavia approfondito con ulteriori distinzioni. C'è infatti un senso del nome potere che dice di potenzialità, e non esercitare potere, come era questione qui sopra. Il potere-potenzialità richiama la comune radice con l'essere. In questo senso, nel senso cioè di potere –potenzialità, l'ordine dei nomi di potere e volontà può essere capovolto, come appare nella frase di Agostino: *cum vult, potest* (*lib. arb.* II, 1, 2).

⁴ Cfr. D. Alighieri, *La divina Commedia, Inferno*, V, 21-24. Su questo tema torneremo nel capitolo V della parte seconda (esattamente, nel § 4).

potente, dell'essere che è potere di bene. Ciò che l'essere vuole anche lo può, ed esso non vuole che significarsi come essere.

Il nome di volontà come lo sperimenta l'uomo non è dunque uno dei nomi dell'essere che è; lo è forse il nome di desiderio, poiché nel desiderio convive una forma di potere, nella misura in cui desiderio ha anche sempre in sé l'oggetto che lo chiama e lo muove ad essere. Si può, cioè, vivere desiderando⁵.

Riassumendo diciamo così: la volontà, nell'uomo, indica il nome per cui nell'uomo essere e potere sono due nomi separati. Indica, cioè, il senso della separazione tra il nome di essere e quello di potere.

4. I modi del significato per l'ontologia del finito: verità e libertà, ossia del conoscere e del volere.

Il significato, nell'esperienza dell'ontologia del finito, è luogo in cui si mostrano insieme libertà e necessità, perché il modo in cui l'uomo è relazione ad esso è sia quello della volontà di significare e creare significati, sia quello della verità del significato dell'essere che si impone. Il nome di verità mostra il lato necessitante di quella relazione che è ogni significato (ogni significato è verità di una relazione), mentre il nome di volontà mostra il lato secondo libertà.

Il modo in cui si apre il significato per l'uomo, cioè, è da un lato necessitante nel senso che è significato ricevuto, significato dell'essere: il processo di conoscenza è di questo tipo.⁶ E tuttavia, il

⁵ Diciamo questo alla luce della consapevolezza che nella riflessione sulla trinità condotta da Agostino volontà è invece proprio uno dei nomi principali dell'essere che è, ed è il nome con cui si designa la persona dello Spirito, ovvero l'amore. Qui non si vuole negare che uno dei nomi dell'essere sia quello di amore, si vuole piuttosto insistere sul fatto che l'amore – il bene – non è, nel significato dell'essere che è, voluto, nel senso che ci sarebbe una distanza tra ciò si vuole e l'oggetto voluto. Anche per Tommaso d'Aquino, la volontà di Dio è un modo di relazione all'oggetto per cui «la volontà ama anche ciò che ha e in esso si compiace», *Summa Theologiae*, q. 19, a. 1.

⁶ Questa è una semplificazione della complessità del problema. Il modo cioè in cui l'uomo conosce, se dice di un'adeguazione, non annulla del tutto la componente di libertà che c'è nel procedimento con cui la cosa viene a conoscenza. La libertà infatti porta almeno anche il nome di immaginazione nel senso di facoltà che entra in gioco nel conoscere. Tuttavia, una semplificazione non è una scorrettezza. La complessità della cosa, infatti, non annulla il fatto che il conoscere dica essenzialmente dell'attività passiva con cui la mente riceve delle forme *species*, adottando il vocabolario aristotelico-tomista. Per quanto sia legittimo allora accostare la semantica del conoscere con quella dell'interpretare, crediamo di potere tener fermo questo: il conoscere secondo verità, cioè il conoscere il nome-logos delle cose non è lo stesso procedimento per cui si interpreta. Interpretare, dice già della libertà che caratterizza l'essere uomo in tutti gli altri ambiti, eccezion fatta per quel modo di volere che è il *desiderare*, il quale come si è accennato, sta

nome di verità, il significato di verità si manifesta totalmente non solo in questo modo necessitante che è la forma della corrispondenza (dell'essere conosciuto dall'uomo), ma in quell'altro modo che dice di libertà e di volontà. La relazione dell'uomo alla verità è quella per cui l'uomo con il suo significare anche *fa* la verità.

Il significato di verità intesa come verità dell'essere che è, è quello che la parola-logos dell'uomo dice in modo immediato per il fatto stesso di esserci, dell'esserci cioè della relazione come parola. È, infatti, il nome di verità, quello da cui il pensiero dell'uomo è costretto a dipendere perché in esso trova il suo fondamento e la propria ragion d'essere. È però una dipendenza "conveniente" quella a cui la parola dell'uomo è votata, perché essa, resa possibile e dischiusa dalla verità necessitante del suo essere relazione, si scopre e si conosce come un significato, un termine di relazione essa stessa, un qualcosa, uno dei nomi dell'essere, o meglio, uno dei nomi veri dell'essere.

Sperimentiamo, da dentro l'ontologia del finito, una separazione tra il modo dell'essere che è conoscere e pensare, e il modo dell'essere che è stare in relazione alle cose e ai significati del mondo nel modo della scelta, dell'esistenza a tutto tondo, che non si riassume nel modo del pensiero-conoscenza. Nell'opera di Agostino, il *De Magistro*, questa separazione è mostrata nel modo seguente: vi si afferma che la conoscenza della cosa è sempre un valore, e che tuttavia la conoscenza della cosa è diversa dalla cosa, e dalla conoscenza del nome della cosa.⁷ Questo concetto lo si ritrova nel *De Trinitate*, dove si legge: «Così la conoscenza che si ha di un corpo è superiore al corpo che tale conoscenza ci rende noto. Infatti la conoscenza è una specie di vita nella ragione di colui che conosce, mentre il corpo non è vita. E la vita, qualunque essa sia, è superiore al corpo, qualunque esso sia, non in volume ma in potenza. Ma quando lo spirito conosce se stesso, la sua conoscenza non è superiore al suo essere, perché è esso che conosce, esso che è conosciuto».⁸

L'uomo non ha presa sulla relazione che egli è alle cose, nel senso che non ha potere sull'apertura di cui egli stesso è parte, che è il modo della verità, dell'essere vero. In questo senso l'uomo sperimenta la verità come una necessità, cioè come quel significato su cui non può agire la propria libertà. Per la vita che è la conoscenza questo significa che nella formazione della parola interiore motivata dalla cosa pensata, l'uomo non può esercitare volontà alcuna. La volontà, e

in una relazione privilegiata con la verità, allo stesso modo del conoscere, perché esso è una specie di volontà ordinata, di volontà buona, direbbe Agostino.

⁷ Su questo torneremo nematicamente nella seconda parte di questo lavoro, nel terzo capitolo in particolare.

⁸ Cfr. *trin.* IX, 4, 4. Cfr. anche *Lib. arb.* I, 1, 2 in cui si afferma che l'intelligenza e la conoscenza (intese come apprendimento) sono sempre un bene. (Qualora la cosa conosciuta non dovesse essere un bene, non si tratterebbe di un vero e proprio apprendimento).

quindi la libertà, interviene solo nel momento in cui l'uomo decide di manifestare o meno il proprio pensiero.

Per questo l'esperienza del conoscere è quella in cui meglio la verità si mostra nella sua necessità, mentre l'esperienza dell'agire (cioè il modo in cui l'uomo significa se stesso producendo ed esprimendo significati, stando quindi al mondo nel modo etico-politico) è quella in cui verità si lascia comprendere alla luce e in dialettica con il nome di libertà.

Ora, la separazione che sussiste tra i due modi di essere (del conoscere secondo verità e del significarsi secondo essa) non è assoluta, altrimenti non si potrebbe trovare tra di loro alcuna relazione. Se fosse assoluta, questi due modi della verità sarebbero tra loro contraddittori. Il significato dell'essere che è, è infatti unico, e dice di verità-necessità e di verità come libertà e volontà. Questo significato si mostra separato nell'ontologia del finito, ma non così irrimediabilmente da dover lasciare il posto ad altro dal suo nome, ad altro da quello che significa. Nell'ontologia del finito, infatti, il nome di libertà non nasconde in modo definitivo il legame con il nome di verità.

La relazione tra verità e libertà, tra verità ed essere secondo il modo della volontà, si mostra in un modo tale da rendere ragione della relatività perfetta del nome di bene e verità.

Uno dei modi in cui verità-necessità non rimane schiacciata da un concetto di libertà completamente slegata da essa, è quello in cui si struttura il principio di non contraddizione, ovvero il modo in cui si svolge la vita del pensiero. In questo senso, il verbo dell'uomo, il suo essere relazione nel modo di conoscenza-pensiero, dice immediatamente qualcosa intorno al nome dell'essere. Nessun significato si fa capire fuori dal principio di non contraddizione, ovvero ogni significato necessita di essere identico a sé e distinto da altro, per apparire come tale. Che l'essere si dia nella forma di relazione all'interno del principio di non contraddizione è dunque uno dei significati di verità su cui non è possibile libertà o volontà alcuna.

La forza della verità, la sua necessità, nel significato dell'essere-che-è, non si mostra solo come forma (del principio di non contraddizione), ma anche come necessità di contenuto. Il principio di non contraddizione che permette il darsi della forma di ogni significato dà anche indicazioni intorno al contenuto di cui garantisce la forma, intorno cioè al modo di quel significato che è il significato dell' essere.

Se consideriamo l'esperienza dell'uomo in relazione alla contraddizione, dobbiamo dire ch'egli la sperimenta solo a livello di parola, perché dal lato linguistico è possibile enunciare la contraddizione, ma non dal lato del pensiero-significato⁹. Ciò che sta dietro alla mia espressione, al modo di un'immagine, come se parlando vedessi effettivamente con lo sguardo della mente l'oggetto del mio dire, deve essere disponibile nel modo dell'essere identico a se stesso altrimenti non sarebbe affatto possibile l'enunciazione stessa.

Ora, a differenza dell'essere-che-è (cioè a differenza del significato dell'essere in cui verità e bene stanno fra loro in relazione perfetta) l'essere uomo, relazione di verità e di volontà significante, è un significato che vive senza contraddizione quanto alla forma ma non quanto al contenuto. Infatti egli può mostrare –significare– ciò che vuole. Anche se, il poter mostrarlo, è sempre secondo il modo della non-contraddizione.

Il nome dell'essere-che-è, dunque, è quello che può secondo se stesso, che può solo secondo se stesso (dove *solo* è usato in modo improprio, dal momento che significa *tutto*); perciò, questo significato non può essere contraddittorio perché non può volere significarsi altro da ciò che significa. Da questa parte infatti il contenuto e la forma corrispondono, perché il contenuto è la forma. L'essere-che-è, è il *primo* significato, e non può allo stesso tempo volersi come negazione del significato. In questo senso non può significare ciò che vuole; o meglio, poiché la forma della relazione che è verità è anche forma di volontà, e poiché l'essere verità è tale che si significa, e si significa come ciò che esso è, allora esso significa secondo quello che è: cioè la non contraddizione che è il solo modo della vita della verità.

Per il significato dell'essere-che-è, la contraddizione consisterebbe nell'essere diverso da ciò che è: questo è appunto impossibile. È impossibile perciò sia la forma della contraddizione, sia la contraddizione come contenuto.

Diversamente, nell'esperienza dell'ontologia del finito, la contraddizione che risulta impossibile come forma del pensare, è possibile come contenuto della volontà, nella misura in cui la volontà può volere secondo il significato altro da quello dell'essere.

⁹ Sul rapporto tra pensiero e linguaggio a partire dal tema della contraddizione, si veda: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

5. La traccia indelebile della verità nella libertà di significare, ovvero l'ultimo significato

Attraverso una fenomenologia delle forme e dei modi di significare, è possibile delineare una vera e propria ontologia della parola come luogo in cui l'essere si mostra non neutro significare, ma significare secondo la forma del bene che è verità. Per questa via è possibile dimostrare che il significato di verità nel senso di necessità, quale si mostra nella relazione che è il pensare, si mostra ultimamente *anche* nello spazio inaugurato dalla volontà significante dell'uomo, nelle forme in cui l'uomo costituisce il significato.¹⁰ Dal lato della volontà-libertà, la verità non si mostra secondo la forma di quella necessità che si ritrova nel modo del pensare, ma si mostra secondo la forma della possibilità, cioè nella forma di quel possibile nel senso dell'ultimo possibile, e che per questo è il possibile che può sopra tutti, e che può di più. L'uomo non dice in modo necessario l'ordine della verità, ma egli può dirlo, e lo può, ne è capace sempre, anche dopo che quest'ordine è stato negato.

Nell'esperienza dell'ontologia del finito, il significarsi dell'essere verità come bene, lo si deve dedurre partendo dalla consapevolezza che la volontà significante che è l'uomo può significare tanto il bene quanto il male. Infatti, mentre è vero che nessun pensiero-significato viene alla luce se non all'interno della forma della non contraddizione (il logos, primo darsi del bene), tuttavia il significato che l'uomo pone attraverso i suoi atti di parola è libero nei confronti di quella verità che anche essenzialmente bene.

Abbiamo così tutti l'esperienza che il significare dell'uomo prende a tema la verità del bene ma anche la non verità: il male. Il significato originario dell'essere-che-è, ovvero l'essere che significa il bene, si mostra anche nell'esperienza dell'ontologia del finito, una volta che si sia

¹⁰ Il significato appartiene all'ambito della libertà, e mostra la verità in un modo diverso e meno necessitante della necessità della forma di pensare. Questo si capisce se pensiamo ad esempio al perdono: i fatti non cambiano, il perdono non ha potere di fare che ciò che è accaduto non succeda più. Ha però potere di dare nuovo significato a quanto è successo. Per questo il significato nasce da una tensione tra ciò che è già dato da un lato, e la volontà dall'altro. C'è, una materia a cui diamo senso, che è significata, e il momento del significare è libero. (Per completare il discorso, sarebbe importante l'aspetto del 'per chi', cioè del destinatario, come un fattore che determina il movimento del significare. Siamo, infatti, in relazione al significare in modo tale che non solo produciamo significati, ma tali significati li produciamo la maggior parte delle volte, anche se non sempre, come per qualcuno; sono tali, cioè significativi, solo in relazione al qualcuno verso cui vogliamo che questi significati vivano. È il destinatario, in questi casi, che determina il significato. O meglio, significare non può essere considerato a prescindere dalla tensione verso il destinatario. Questo è il grande tema platonico della psicagogia, ovvero di quell'aspetto per cui i discorsi, per essere veri, non solo devono essere conformi a verità e ben proporzionati nelle loro parti, ma devono soprattutto essere proporzionati alle anime a cui essi sono rivolti. In questo lavoro, non torneremo più sull'aspetto del destinatario come fattore che partecipa alla determinazione del rapporto al bene del discorso.)

dimostrato che nella parola come possibilità e luogo del darsi del significato, di espressione, interpretazione e articolazione del mondo, c'è la traccia della pienezza del significato originario dell'essere, e quindi il segno originario della verità che è relazione al bene. Significare male, ovvero pensare e volere secondo il male, appartiene alla scelta della libertà dell'uomo, e non al significato dell'essere. E per dimostrare che significare secondo il male non la realizzazione a cui è chiamato originariamente l'essere, è necessario mostrare i luoghi in cui la parola si mostra come ultima parola, come parola ultima, cioè come ultimo, significato. L'ultima parola infatti è quella che rende conto di quanto la precede.

In che modo l'ultima parola (l'ultimo significato) rende conto del senso di quanto la precede? Nel senso in cui essa offre la forma attraverso la quale deve essere interpretato e compreso quanto precede. Anche l'ultimo significato, però, è dell'ordine della libertà, e come tale può essere anch'esso taciuto. È libero cioè nel significarsi o no, nel fare o no al sua comparsa di significato. La sua ultimità va intesa dunque non in senso cronologico ma in senso ontologico, nell'ordine cioè del *potere*. Il significato ultimo è quello che può sopra tutto, sopra il resto, sopra tutto l'altro. È ciò che sempre, e ancora, può. L'ultimo significato è quello ancora possibile, nel senso che ancora può su quanto è venuto prima e su quanto l'ha negato. L'ultimo significato è infatti anche quello che esprime, che dice il non-senso del mondo, che lo mostra, e mostrandolo, lo riconcilia a se stesso. L'ultima parola è quella che dice il senso nell'apparente non senso, che restituisce al movimento del significare la sua vita. Questa ultima parola è quella capace di dire la vita-nella-morte-, e di mostrare così la vita secondo la sua ragione più profonda, quella di essere senza fine, di non potere mai essere limitata dal suo contrario.

L'ultima parola è quella che può, e in questo senso in essa rimane salva la relazione perfetta dei significati dell'essere-che-è, che è anche coincidenza di essere e potere.

6. L'essere quale è dischiuso nell'ultima parola: il primo significato

L'ultima parola è quella della confessione. La confessione rappresenta la possibilità della verità anche dopo che la verità è stata negata, anche dopo la negazione di questa. In questo senso, confessione rappresenta la vita eterna di cui parla Agostino nel *De anima*. La vita eterna è la vita

della verità, la vita come verità. Non c'è negazione, morte, che possa annientare la verità e la possibilità di vivere di essa. Nella confessione, non solo la verità torna a vivere, ma anche sa di sé come di ciò che può vivere, come di ciò che è destinata a sopravvivere sulla morte, ovvero sulla sua negazione. Se dunque sa di essere ciò che può vivere anche dopo la sua stessa negazione, allora sa che non può mai morire.

Ed è nel modo di parola, cioè poi nel modo di significare, che la confessione sta come possibilità di vita dopo la sua negazione. Proprio in quanto capace di significato, l'uomo conosce la potenza della verità come confessione¹¹. Gli alberi e le piante non ne sono capaci, e gli animali nemmeno, perché essi non sono nemmeno capaci di menzogna, e la loro relazione alla verità è radicalmente altra rispetto a quella dell'uomo. (È gratificante e dà un senso di pace guardare il movimento delle foglie sui rami: la loro verità è immediata, visibile, immediatamente disponibile. La verità è il darsi del fenomeno. Ma la verità dell'uomo è altra cosa).

Che cosa significa, ragionando per assurdo, che questa possibilità che è la confessione, non si dia, non si sia mai data come possibilità, e sia, per ciò stesso, *impossibile*, come ciò che non può darsi?

Se brucia un albero, è impossibile ch'esso rinasca dalle ceneri. Questo non si è mai dato all'esperienza, la quale appunto constata che la materia sottostà a determinate leggi. Materia non è il termine più appropriato, ma lasciamolo per il momento. In ogni caso, quello che constatiamo, è che è impossibile il ricostituirsi dell'albero dopo che tutto quanto è stato preso dalle fiamme. Ora, anche la verità, talora, sfuma, può essere bruciata e negata. E non si tratta del caso della menzogna, o meglio, non si tratta solo di quel modo di negare la verità che è la menzogna. Agostino infatti bene osserva che anche chi mente è in relazione alla verità; infatti, chi mente sa che sta mentendo, quindi deve sapere della verità. È per questo che nella menzogna la verità (dei fatti) viene per un verso negata e per altro confermata. Quello che brucia, per riprendere la nostra immagine, non è la forma della verità, la verità come orizzonte (perché esso continua ad apparire anche nella menzogna) ma *la volontà* di essere in una data relazione con essa. Scompare il voler dire secondo la verità, il voler

¹¹ Ancora una precisazione. Il problema non tanto di chiederci, che cosa possiamo ancora dire, ma, vorrei sottolinearlo, che cosa possiamo ancora fare. L'uomo è al mondo nel modo di creare significati. Il fare deve essere interpretato secondo questa forma appunto, ovvero quella di produrre significati. E siccome il significato è tale, comprensibile e visibile, all'uomo, nella forma di discorso, nella forma della parola, ecco che in questo senso chiedersi che cosa possiamo ancora fare corrisponde al che cosa possiamo ancora dire, al che cosa si è ancora capaci di significare. Che cosa si vuole significare, facendo quello che si fa, agendo nel modo in cui agiamo, e quindi scegliendo secondo il modo in cui scegliamo? Che cosa mostra l'essere al mondo nel modo in cui siamo, nella forma in cui siamo? Come esso sta significando il mondo? Quale è il suo modo di relazione al mondo, ovvero, come questa relazione è significata? Cosa abbiamo ancora da dire, da dirci? A volte niente, non si ha niente da dire, più niente da dire. E' la fine del senso, è la fine del movimento di significare. E poiché la vita è tensione di significare, il non avere niente da dire è l'esperienza della morte.

dire la verità. Brucia il significato della verità come volontà di verità, ossia, uno dei nomi che può stare in relazione a quello di verità, e non il suo significato.

7. Quale confessione

Parlare di verità in relazione alla confessione significa parlare di verità secondo un determinato senso. Con confessione indichiamo quell'atto attraverso cui diciamo la verità intorno a ciò che è accaduto e che abbiamo tenuto nascosto espressamente, che *non vogliamo* che si sappia. Nel linguaggio giuridico, infatti, la confessione è legata al concetto di colpa, e in quello teologico al concetto di peccato. È vero che si può parlare di confessione anche per aspetti che non riguardano le suddette sfere della colpa e del peccato. Si può infatti confessare l'amore a qualcuno, o fare una confessione nel senso di confidenza. C'è poi anche la confessione di fede.

Anche nei dizionari le voci 'confessare' e 'confessione', sono dette in relazione all'ammissione di una colpa. Più genericamente, confessare significa riconoscere. In ogni caso, riconoscere non è un termine neutro, significa prendere atto di qualcosa in relazione a qualcos'altro.

Confessione si dice in tutti i casi in riferimento alla verità non in modo neutro, ma in quel modo per cui la verità, precedentemente negata, viene riaffermata e riconosciuta. La colpa, il peccato in linguaggio teologico, è quella condizione per cui si fa torto ad un ordine considerato giusto, corretto e buono, e che per questo si cerca di tenere nascosta e taciuta. Per questo suo fare riferimento all'ordine del bene, la confessione si mostra come un luogo privilegiato per osservare la relazione tra il significato di verità e quello di bene.

Quando si fa torto alla verità cosicché diventi necessaria la confessione, si fa torto ad un certo contenuto della verità ma non solo. Ciò che si offende è la verità nella sua relazione al bene, cioè la giustizia (o Dio, qualora si tratti del linguaggio teologico di peccato). Perciò la semantica della confessione rinvia ad entrambi i significati, e li tiene uniti: come se da un lato indicasse il tema della colpa, quindi della libertà, e dall'altro richiedesse anche il tema della verità, ovvero del modo che dice le cose secondo ch'esse siano mostrate o nascoste.

In relazione al significato della confessione, quello di verità, mostrandosi legata al tema della colpa nel modo del riconoscimento della verità della colpa, si mostra anche nella sua relazione al significato di bene. È in virtù di questo legame che la confessione anche rende giustizia, dicendo la verità. Facendo la verità, la confessione fa giustizia, opera bene.

Certo, perché questo legame tra il bene e la verità sia efficace e si doni a vedere, è necessario un autentico atto di riconoscimento delle colpe commesse, e di esse *in quanto* colpe. Il soggetto che confessa in prima persona non è tenuto solamente ad ammettere l'effettivo compimento dei fatti che gli sono stati imputati, ma deve anche riconoscerli come colpe.

Si è detto allora che non la verità dell'ordine riconosciuto brucia nella colpa, ma brucia la volontà di fare in modo che quel dato ordine appaia. A morire non è il significato della verità, ma uno dei modi in cui essa si significa. Se infatti la volontà libera dell'uomo avesse potere sull'ordine della verità accadrebbe sempre che colui il quale ha commesso la colpa non sia più in grado di riconoscerla come colpa, perché si sarebbe appunto per sempre negato, attraverso la distruzione dell'ordine della verità, la possibilità di distinguere la colpa dal suo contrario. La colpa commessa lo renderebbe colpevole a vita dato che non avrebbe alcuna possibilità di riscatto attraverso il riconoscimento e la presa di coscienza di sé come colpevole. L'impossibilità della confessione deve essere intesa dunque il venir meno dell'orizzonte di senso che è orizzonte della verità all'interno di cui una colpa è riconosciuta come tale, come se precisamente la colpa macchiasse anche la possibilità di giudicare intorno ad essa.

Seguendo questa logica assurda, non ci sarebbero nemmeno più colpevoli, perché fuori dalla possibilità della verità niente avrebbe più senso. Ma la confessione mostra proprio questo, ovvero che il significato della verità continua a manifestarsi anche dietro a quello della volontà e della libertà dell'uomo. Ed essa, prima di essere pubblica manifestazione in cui il soggetto si confessa agli altri, deve essere considerata precisamente come il mantenersi della *prospettiva* in cui la colpa può essere messa a fuoco come tale. Prima di essere quello che è, cioè, la confessione è essenzialmente pentimento,¹² possibilità di guardare la colpa come tale, prova del significarsi della verità come ultimo significato ancora possibile e potente. L'esserci di questo atto di parola che è la confessione mostra che l'apertura di senso in cui la colpa si dà nella sua verità come distinta dal suo contrario non venga mai meno, non vada a fuoco come il granaio all'interno del quale il grano va in fiamme.

¹² Questa è anche la tesi difesa da Ricoeur sul tema del perdono. Cfr. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2003, pp. 638-642 ; Id., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it. N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2004; Id., *La marque du passé*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1(1998), pp. 7-32.

La verità dunque, a differenza del modo della volontà, e cioè a differenza del luogo privilegiato in cui l'uomo sperimenta il significato di bene, non viene mai meno, non può essere mai neutralizzata nel suo significare. Essa rinasce nella confessione, che rende possibile proprio grazie al potere del suo significato.

La volontà libera infatti può anche chiudersi per sempre l'orizzonte della verità, può decidere di morire, e con essa di far morire anche quel significato di verità che ogni uomo porta e manifesta in quanto egli è un nome proprio. Ma il significato di verità, all'interno del quale diventa vera anche la morte della verità singolare, non può mai morire.

Ebbene, la confessione si dà, la sperimentiamo. Essa è un luogo di significato. È il luogo in cui la verità di significa in relazione a se stessa in quanto necessaria, e in relazione al bene. La confessione non dice solamente questa o quella colpa, ma più profondamente significa la possibilità dell'uomo di significare la colpa come colpa e di continuare a vivere in un orizzonte di senso in cui le colpe sono riconoscibili e non si confondono con il resto. E poco importa ch'essa sia intima o pubblica, come quella di Agostino. La confessione è sempre la possibilità che ha la verità di farsi riconoscere, e di far riconoscere in questo modo qualcosa del significato dell'essere che si significa interamente come verità e come bene.¹³

La confessione mostra la verità non solo come ancora dicibile, ancora presente (lì dove sembrava essere negata), ma anche come ciò che è eminentemente un bene. E la verità è buona

¹³ Cfr. M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997. In quest'opera Zambrano affronta il tema della verità (*verbum*) nel pensiero di Agostino, e più in generale nel genere letterario della confessione. Per l'autrice la confessione si dà come il luogo di conoscenza in cui vita e verità possono trovare riconciliazione e pace. In questo senso essa attribuisce alla confessione un vero e proprio statuto di azione, considerandola addirittura come la massima azione che si possa compiere. Per il suo essere occasione d'incontro con la verità, la confessione avviene scoprendo e spogliando se stessi, proprio come per Agostino, con un gesto contrario a quello con cui Adamo si copre davanti a Dio: solo così «nella confessione, pur partendo dalla solitudine, si finisce sempre, come S. Agostino, in comunione. La verità è sempre condivisa» (p. 60). L'azione della confessione ha molti modi di essere potente: in essa Zambrano ravvisa un metodo per trovare e riconoscere il chi « questo soggetto a cui accadono le cose » e che in quanto soggetto, deve restare libero da ciò che gli accade (p. 107); e un modo per « aprire uno spazio ad una realtà che corre il rischio di asfissarsi » (p.102). A questo proposito interessante è l'analisi che Zambrano compie della relazione tra poesia e confessione. A p. 103, in riferimento a nomi di scrittori e di poeti, scrive: « Se si fosse realizzata la confessione che presagivano, il nodo terribile si sarebbe sciolto, l'uscita dall'inferno si sarebbe aperta nuovamente. Lo spazio interiore sarebbe apparso con i suoi lunghi segreti e adeguati a tutto ciò che agonizzava sconvolto e asfissiato. Non soltanto quel centro di intimità, ma anche ciò che grazie ad esso sopravviene: l'intimità con se stesso ». Il potenziale catartico e di salvezza della confessione è tuttavia tale solo se essa rimane distinta dall'autobiografia spicciola: «chi si racconta rende oggettivo il proprio fallimento, il proprio essere a metà, e in esso si ricrea senza trascenderlo, se non nel tempo virtuale dell'arte, il che costituisce un grave pericolo. Oggettivarsi artisticamente è una delle azioni più gravi che oggi si possano commettere nella vita, perchè l'arte è la salvezza dal narcisismo ; l'oggettivazione artistica, al contrario, è narcisismo puro. E l'artista perennemente adolescente che si fissa, innamorato di se stesso, nella propria adolescenza. Gioco mortale in cui non si gioca per ricrearsi ma per morire. Ogni narcisismo è un gioco con la morte » (p. 44).

anche nel senso per cui, ciò che si fa, quando si fa la verità nella forma della confessione, non è qualcosa di neutro rispetto al bene e al male. La confessione come avvenimento, come atto, come scelta, è infatti sempre buona indipendentemente dal contenuto ch'essa confessa.¹⁴

La confessione è dunque il nome in cui l'ontologia del finito sperimenta la relazione originaria tra verità e bene. Anch'essa, come il significato di verità, dice di libertà, ma in un modo tale per cui la relazione che la confessione intrattiene con la libertà è nel modo del bisogno. Anche della confessione si può dire infatti, come dell'amore di Platone, che nasce da *penia e poros*.¹⁵

¹⁴ Ci pare opportuno un rimando veloce al modo in cui Derrida affronta il tema della confessione. Nel saggio *Salvo il nome (Post-scriptum)* (in J. Derrida, *Il segreto del nome*, tr. it. di F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, pp. 127-177) Derrida riflette intorno alla confessione in modo da sottrarla alla semantica della verità, e a leggerla piuttosto alla luce della teologia negativa e di un dire apofatico. La confessione risulta in tal modo per niente legata alla sfera del sapere. «Il suo atto (della confessione) non si riduce ad informare, a insegnare, a far sapere. Estranea al sapere, quindi ad ogni determinazione o ad ogni attribuzione predicativa, la confessione condivide questo destino con il movimento apofatico» (p. 23). In questo senso Derrida legge anche la confessione di Agostino: in essa Agostino «apre la verità [...], cosa che non ha niente a che fare con il rivelare o il mostrare e informare nell'ordine della ragione cognitiva. [...] Agostino vuole lasciare una traccia per i fratelli futuri nella carità, al fine di suscitare, allo stesso tempo che il suo, l'amore dei lettori. Questo momento di scrittura è fatto per un 'dopo'. Ma segue anche la conversione. Resta la traccia di un momento presente della confessione che non avrebbe senso senza una tale conversione, senza questo indirizzarsi ai fratelli lettori: come se l'atto di confessione e di conversione avendo già avuto luogo tra Dio e lui, essendosi in certo modo scritto (è un atto nel senso dell'archivio o della memoria) bisognava aggiungerci un post-scriptum- le Confessioni, niente di meno- destinato ai fratelli. Ma l'appello a Dio esso stesso implica già la possibilità e la possibilità di questo post-scriptum che gli è originariamente essenziale». L'intero discorso di Derrida è teso a dimostrare la relazione che sussiste tra confessione di Agostino come è stata descritta e la particolare forma di ateismo che si ritrova nel modo della preghiera di Angelus Silesius. Si tratta, in riferimento a quest'ultimo, di un movimento dell'anima di un tipo singolare, di una conversione cioè che «(si) volge all'altro per volger(lo) verso Dio, senza che ci sia un ordine in questi due movimenti che sono in verità gli stessi» (p. 22). Cfr. anche: J.D. Caputo – M.J. Scanlon (éds.), *Jacques Derrida – Saint Augustin. Des Confessions*, Stok, Paris 2007.

¹⁵ Solo un rapido cenno qui al tema del dono. La parola confessante, in quanto apre alla possibilità del perdono, deve essere letta in relazione alla parola del dono nella misura in cui la confessione è figlia di *penia e poros*. Se il dono, pienezza dell'essere, deve essere inteso come la prima parola e il primo significato dell'essere, la confessione, che si origina dal movimento del riconoscimento della verità che termina in quello del perdono, va letta come l'ultima parola, quella ancora possibile. Il nome del perdono è secondo rispetto a quello di dono-essere.

CAPITOLO V

Il segno dei nomi dell'essere nell'esperienza del finito

1. Verità e libertà nella testimonianza

La verità come testimonianza si mostra nel modo della libertà, e dice la verità al modo di un discorso *semantikos*. Poiché si dà solo all'interno della libertà, essa mostra, anche, la verità della libertà. E come verità di libertà, la verità di testimonianza va pensata come esperienza dell'uomo che tiene insieme i due nomi della verità e del bene; che tiene insieme i due ambiti cioè del logos e del pratico, del conoscere e del volere, mostrando come unico sia il significato originario, e mostrando come il vero nome dell'essere sia ancora riconoscibile dietro alla contraddizione della volontà dell'uomo che non vuole sempre, non sempre è capace di volere secondo verità.

La difficoltà di capire la verità in relazione alla libertà, sta innanzitutto nel fatto che tale verità chiede di essere detta al modo dell'essere *fatta*: chiede, cioè, di essere significata con tutta la vita, e non solo nel modo della verità-conoscenza. E poiché la vita, il vivere, a differenza della conoscenza (della vita intenzionale) è esperienza che si manifesta come tempo e come spazio (come corpo), la dimensione conveniente alla verità semantica testimoniata dalla vita è profondamente anch'essa radicata nel tempo e nello spazio. La dimensione temporale della verità del testimoniare è il presente nella forma dell'ora, nel senso dell'oggi.

È infatti difficile dire veramente, cioè fare nel senso di testimoniare, la verità 'al domani'. È possibile forse a livello di progetto, ma il progetto è appunto ciò che nasce in un dato momento e che nasce intero, che vive anch'esso dunque della dimensione del presente.¹ C'è una dimensione

¹ Il tempo della verità per Agostino è l'imperativo: il presente, nella metafora del pane quotidiano, si dà precisamente in questa forma, lo percepiamo come un abitare, ovvero come un'appartenenza che investe l'uomo nella sua esistenza e non solamente nella sua capacità di vedere, di capire, di pensare. La scelta che l'uomo fa nei confronti di se stesso va concepita come abitazione di una verità che non è solamente intravista e sperata, ma anche intrapresa, percorsa, proprio come si percorre una strada. Il presente è il tempo della decisione, è l'istante in cui ci si mette in marcia; è l'insieme di

dell'oggi (e del qui: una dimensione del singolare-concreto) della verità, oltre la quale essa non può più essere tale, ma diventa violenza e dominio. E, infatti, la testimonianza è forte, può ciò che essa è (testimoniare la verità, manifestarla) per il fatto che fa significato nella figura del *testimone* come responsabile delle azioni e della verità che in esse prende forma. Legata al tempo e allo spazio, la verità-testimonianza si mostra come *storia*, anche se ultimamente è sempre testimonianza di un *nome*, cioè della verità che sta fuori alla storia, che sta come un significato, il significato dell'essere.

Dire che il tempo della verità come testimonianza è nella forma del presente, significa anche affermare che la vita profonda della verità si apre a partire dall'esperienza del corpo, poiché esso individua un altro modo di indicare la presenza, quella che si dà nello spazio. Il presente, infatti, è anche il modo di essere corpo, cioè è tempo di presenza come esperienza di singolarità. Il significato di 'oggi' può essere compreso solo in relazione a qualcuno per cui esso è tale. Esso apre un tempo soggettivo, non oggettivo. Rispetto a questa vita della verità che necessita del tempo come presenza al 'quotidiano', la verità del discorso apofantico (che si esprime nella forma del giudizio) non ha bisogno di corpi o di presenti. Essa si dà nel modo per cui è pensata, e può essere rappresentata, cioè riformulata.²

tutti gli istanti della vita dell'uomo che si vive nella sua esperienza di uomo in cammino. Presente è incamminamento, decisione e volontà della scelta del cammino. Il presente è nell'atto di volontà che si rinnova, che si ri-sceglie, e in cui si dà a vedere il mistero della nascita. Perciò la volontà è il tempo del presente. Nel libro ottavo delle *Confessiones* si trovano le pagine più significative intorno alla dimensione di presente dentro alla quale si mostra, per Agostino, il vero significato del verbo della volontà. «Io ormai ho smesso con quelle nostre ambizioni. Ho deciso di servire ciò, e questo da quest'ora. Comincerò in questo luogo» (8.15). In questo luogo e da quest'ora, dice Agostino: è il tempo del presente quello in cui la volontà rinasce e sfugge al tempo ciclico che non le permette di viverci pienamente secondo la sua potenza creatrice. La volontà è attenzione, è movimento verso un oggetto, e questo movimento è già, anche prima di arrivare alla meta, verità. La possibilità di cominciare subito è propria dunque della verità della volontà, facoltà di ricominciare in qualsiasi punto e di inaugurare un tempo nuovo. La nuova quotidianità si apre con una nuova volontà: «E là non si andava con navi o carrozze o passi [...] L'andare, non solo, ma pure l'arrivare colà non era altro che il volere di andare, però un volere rigoroso e totale» (8.19); «[...] Non facevo il gesto che mi attraeva d'un desiderio incomparabilmente più vivo, e che all'istante, appena voluto, avrei potuto, perché all'istante, appena voluto, l'avrei certo voluto. La possibilità e volontà si equivalevano, il solo volere era già fare» (8.20); «Per quanto tempo il "domani e il domani?" Perché non subito? Perché non in quest'ora la fine della mia vergogna?» (12.28). Agostino mostra, attraverso il racconto della sua esperienza, che l'uomo ha sete di presente. L'uomo anela a questo stato di pienezza, poiché è in questo stato che egli può avvertire e percepire, vivere l'essere: questo, infatti, non si dona all'esistenza (che è appunto *ex-sistere*, successione temporale) se non nell'esperienza della presenza dell'uomo a sé e al mondo, ovvero nella sua coscienza, a tal punto che potremmo anche dire che l'esperienza della presenza, è esperienza dell'eternità. E la vera presenza non si dà se non abitando nella verità, poiché l'essere nella sua eternità è anche verità. Il tempo presente è dunque il tempo dell'eternità e della verità concessa all'uomo. Un presente che deve però essere vissuto come scelta quotidiana e quindi rinnovato. Il pane quotidiano è il simbolo di questa dimensione del tempo come presente, è la possibilità di vivere il dono dell'uomo a se stesso e dell'uomo per altri. Perciò il tempo verbale che si addice a questa possibilità è l'imperativo: «Non sapevo cosa rispondere a queste tue parole: "Levati, tu che dormi, risorgi dai morti, e Cristo ti illuminerà" [...] Non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta: "Fra breve", "ecco, fra breve", "attendi un pochino"» (8.12).

² Accanto alla verità che si mostra nella forma di proposizione, annoveriamo anche la verità degli enti matematici. Così, la verità del cerchio si dà, ad esempio, solamente al modo dell'astrazione, essendo ogni cerchio esistente, lineare o solido, imperfetto e limitato sia perché temporalizzato -un cerchio deve essere disegnato, costruito, dispiegato nel tempo-, sia perché spazializzato -nello spessore della materia, che ne impedisce la perfezione.

La verità, invece, dell'uomo in quanto libertà, la verità dunque della e nella libertà, è riconoscibile solo nel tempo e nello spazio del vivere (ossia del modo in cui l'uomo fa esperienza dell'essere), che è tempo e spazio della storia. Anche di quella storia che è il progetto, cioè una volontà presente ma orientata. Per questa sua natura, il progetto è a metà tra l'essere già (una data cosa, una dato *essere*, un dato *significato*) e il conoscere. A differenza delle verità che possono essere manifestate pienamente come un contenuto del pensare, cioè adeguazione del pensiero alla cosa (la verità del cerchio, ad esempio) quella del progetto è verità legata al tempo nel senso ch'essa non si dà fuori dal tempo, perché di essa si deve affermare che nasce.

L'universo della vita, il mondo del corpo e della materia, della *terra*, più semplicemente (abbiamo parlato in termini di ontologia della terra per riferirci all'ontologia del finito) è per definizione il modo del tempo e dello spazio. Anche la verità, perciò, vivendo sulla terra, vive di questi due modi. Ma la verità non è solo quella che vive sulla terra, non è solo per e nella forma del mondo, altrimenti non sarebbe più verità, perché essa è anche un significato che permane, fuori dal tempo e dallo spazio, oltre la storia, e che apre la storia. Verità è ciò che non è terra, che non ha i limiti della terra, ma che è per essa, e sulla terra va cercata e riconosciuta. Va riconosciuta *come* significato ultimo del nome dell'essere, ma *nelle* cose in cui l'essere, nell'esperienza della terra, si manifesta.

La verità che vive come esperienza della terra, ha sempre commercio con il modo del tempo e dello spazio (del presente e del corpo, del singolare-concerto). E questa osservazione è valida per certi aspetti anche in riferimento al modo di essere delle verità matematiche e della logica, perché ogni definizione e assioma è anche scandito nel tempo (tempo delle lettere, differenza delle parole, successione e distinzione dei concetti), in modo che è in parte vero che ogni concetto richiede una minima dose di spazio-segno (nella parola interiore), anche se questo fatto deve essere considerato solo come la conseguenza necessaria che la facoltà del pensare, essendo esperienza al singolare, necessita di essere situata e di avere perciò una minima forma di materialità. Con ciò non si vuole contraddire quanto detto sopra, ovvero che la verità di tipo matematico dischiude più fedelmente il significato di permanenza come modo di stare del significato dell'essere. E infatti essa permette una libertà maggiore nei confronti del tempo: si può, come dire, andare e venire all'interno della verità matematica, percorrerla come se non ci fosse nella genesi del suo significato differenza alcuna, come se la fine fosse uguale all'inizio, e la figura compiuta fosse già nel principio. Come se la sua verità fosse quella semplice di un nome. Come nel suo nome il cerchio.

La verità (della libertà) invece, è ciò che ha bisogno della categoria del tempo, e del tempo al presente, per essere quello che essenzialmente è, cioè verità di significato. La verità come testimonianza ha bisogno dell'oggi nel senso che ha bisogno di rinnovarsi come tanti presenti, come presente rinnovato, perché essa non può essere detta secondo il suo significato, se è detta al modo di una proposizione verbale e in quel modo necessitante e fuori dal tempo che è il principio di non contraddizione. La verità della vita è anche infatti verità di volontà e di libertà, perciò non può essere necessitante nel senso in cui è lo è il modo della proposizione nella forma del giudizio.

Dalla parte del volere (del vivere) la verità si mostra secondo il tempo e il momento del particolare, che è il tempo della scelta, quello cioè della testimonianza. Come osserva Agostino, non si può fare la verità in modo ch'essa sia fatta una volta per tutte. La relazione dell'uomo alla verità è una relazione che rimane aperta per tutto il tempo della sua vita, ed è relazione che si svolge come presente rinnovato perché, se la semantica dell'agire e del vivere può essere interpretata (può cioè essere rappresentata e diventare rappresentativa, cioè diventare contenuto di pensiero) tuttavia l'azione e la scelta singolare e concreta si manifesta nel tempo e non riassume il significato della verità una volta per tutte. Non è possibile, detto ancora altrimenti, volere alla forma di futuro: la testimonianza, nonostante si estenda nell'arco di una vita, nonostante cioè duri tutta la vita, si fa nella successione degli 'oggi'; essa non può fare la verità come se la dicesse attraverso un giudizio vero.

Il testimone è infatti legato al tempo e al luogo nel senso che è appunto colui che si trova in un dato luogo in un determinato momento. E per questo può testimoniare, perché ha visto con i suoi occhi, e la sua conoscenza è nella forma dell'essere presente. Così anche il testimone che ci si scambia durante le gare sportive, mostra questo carattere di insostituibilità e di presenza. Il testimone è in questo caso l'oggetto che è significativo, portatore di significato e di valore per il fatto di essere ciò che non è sostituibile, che non è ripetibile. Il testimone è garanzia di verità perché mostra il *tempo* della verità, ne mostra la storia. (Pensiamo al simbolo che rappresenta la fiaccola delle olimpiadi: essa testimonia il percorso fatto, i luoghi attraversati, i significati del viaggio). Il testimone mostra la verità come storia, e cioè come tempo del concreto e particolare, del nome proprio, dell'azione singolare, o del progetto.

(L'uomo può dire la verità solo nel modo della testimonianza rinnovata, e non al modo del cerchio, che nel suo nome *dice* la verità di tutti i possibili cerchi. Non può cioè fare la verità nel modo del pensarla, perché il suo compito è di trovarla al modo del discorso semantico che è la vita).

2. Credere *alla* verità, credere *nella* verità

Il tema della testimonianza introduce quello del credere, centrale anch'esso, insieme agli altri che sono stati oggetto della nostra riflessione, nella riflessione di Agostino. Ciò che fa la differenza essenziale tra la verità e fede, è il modo in cui ci si relaziona ai loro oggetti o contenuti. La verità permette di rapportarsi nella forma del capire, mentre un contenuto di fede chiede di essere creduto. Agostino articola questi due aspetti, tenendoli intrecciati, parlando di una fede mossa verso il capire, come si legge nella celebre espressione agostiniana del '*crede ut intelligas*'. Il tema della testimonianza mostra che fede e verità solo apparentemente devono rimanere i termini di riferimento di due atti contrapposti, rispettivamente quello di credere e quello di capire. Mostra ch'essi possono cioè interagire e integrarsi, se non altro per questo primo motivo, molto semplice, che la frase 'credere alla verità' non è una proposizione che non significa nulla.

Nel linguaggio spesso si domanda di essere creduti ('credimi!'), volendo significare con ciò di essere creduti in merito ad un determinato contenuto di verità. 'Credimi!', significa sì credi a me, come mostra la funzione grammaticale della particella pronominale 'mi', ma analiticamente significa credi a quanto ti ho detto, alla mia versione dei fatti, credi, cioè, che la cosa che ti ho detto è vera. Credere a qualcuno, dunque, non significa necessariamente che il contenuto a cui si crede sia dell'ordine della fede, delle cose cioè che non si possono dimostrare con la ragione: la verità di una situazione non saputa non è una cosa che di per sé non può essere capita di modo che si possa dire è vera. Semplicemente, come si diceva, la verità è tale che non si mostra a colui che non era presente e che deve allora credere alla verità della cosa, alla profonda e rigorosa verità della cosa sulla base di un movimento di *fiducia* nei confronti della persona da cui la cosa è appunto riferita come vera. L'esperienza linguistica, ma anche poi l'esperienza con cui ci rapportiamo a tutti i contenuti di sapere riferiti, ci mostra dunque che si può credere relativamente ad una cosa vera, e che in altre circostanze si lascerebbe facilmente capire, vedere secondo la sua verità.³

³ Non ci occupiamo qui del problema se la forma attraverso cui *crediamo* alla verità di un contenuto che non *sappiamo*, sia appunto la forma del credere (credo di sapere) o del sapere (so di credere). Questo è un problema che ha a che fare con il tema della certezza, di cui noi ci siamo occupati solo in riferimento al modo in cui ne parla Agostino (cfr. *infra*, cap. IV, parte II).

C'è un altro senso per cui l'espressione credere alla verità è però significativa. Credere alla verità nel senso cioè di credere *nella* verità, credere alla possibilità rappresentata dalla verità, avere fede nella verità come modo della relazione e cioè come il significato dell'essere che sta ad orizzonte di ogni possibilità di significato. Nel senso, ancora, per cui l'espressione dell'esempio di sopra, 'credimi', deve essere ora intesa nella seguente: credi in me, abbi fiducia. In questo caso, infatti, non si tratta di credere nella forma dell'assenso dato ad uno stato di cose (credo che questo che dici tu sia vero), ma si tratta di credere a qualcuno, e cioè, a nessuna frase in particolare, già detta, ma a tutte quelle ch'egli andrà formulando. In questo senso, con l'espressione 'credere nella verità' non si vuole significare credere a ciò che non sappiamo ma che si può dimostrare con la ragione. Credere nella verità significa che anche il significato di verità come uno dei nomi dell'essere vive come contenuto di fede. E significa fare affidamento alla verità come tale che in qualche modo rimanga riconoscibile anche nel modo dell'incomprensione. Credere nella verità è quel modo di vivere pienamente l'offerta della libertà a cui l'uomo è chiamato, nella fede che libertà sia da sempre anch'essa in relazione con verità, ne sia la sua più profonda espressione, di modo tale che il gesto libero del libero desiderare possa via via dispiegarsi nella direzione di un cammino di riconoscimento di sé come verità. L'espressione 'credere nella verità necessariamente transita, si semantizza attraverso il concetto di libertà: non si tratta infatti di *sapere* la verità, ma di credere alla verità come a ciò che fonda ogni altra possibilità, e la possibilità della vita stessa. Il senso della ricerca agostiniana si spiega proprio come tentativo di dimostrare l'impossibilità di non credere alla verità, dato ch'essa si impone come esperienza della coscienza e come forma logica che consente il dispiegarsi di qualsiasi contenuto proposizionale.

Per riprendere Agostino, allora, credere nella verità significa credere ad essa come ciò che assicura sia la verità della nostra esperienza pensante indipendentemente dalla possibilità o meno di accedere ad altri contenuti di verità, sia la verità del modo in cui si articolano nel linguaggio le disgiuntive relative alle risposte ultime (il mondo o è finito o è infinito. Il mondo o è uno solo o sono molteplici, ecc...), come mostra nel *Contra Academicos*.⁴ Significa sapere che c'è un significato dell'essere che chiama ad essere interpretato, e che questo chiamare è il senso ultimo della vita dell'uomo, poiché egli è modo di essere disposto in relazione alla verità.

Credere nella verità significa affacciarsi ad ogni situazione o evento nella fede di poter leggere tale evento in relazione al resto che lo circonda, in modo tale ch'esso non rimanga isolato nella propria opacità e assurdità, ma che faccia riferimento ad un ordine di senso più ampio, in relazione al quale solamente l'essere si dispiega secondo la sua verità.

⁴ Cfr. *infra*, cap. IV, parte II.

3. Tempo e verità: il segno e il significato

Come si è cercato di dire nelle pagine precedenti, la verità è fatta al presente. È detta, cioè, in modo che bisogna sempre ridirla, dentro a quella dimensione di tempo soggettivo che si dà come oggi. Come significato di oggi, il tempo presente si mostra nel suo essere relazione. La dimensione dell'oggi, infatti, infatti, connota il tempo in relazione al domani, è il tempo che, facendosi subito, facendosi vicino, rimane anche in tensione con l'ancora a venire. Ciò significa che il nome di verità, che si dice al modo singolare concreto come data scelta, dato pensiero, data parola, data azione, vive però in un modo infinito, in un modo che non sia mai detta e fatta una volta per tutte. Diciamo così: l'uomo non dice la verità in modo che sia detta una volta per tutte, ma egli deve farla, e tuttavia non può nemmeno farla in modo ch'essa sia fatta una volta per tutte, né in relazione a sé in quanto esperienza singolare, né, tantomeno, in relazione al nome della verità. Esso è infatti -il nome della verità- tale da *condurre* nel tempo, da *aprire* il tempo del domani.

I vari significati che si offrono alla comprensione dell'intelletto, che si prestano ad essere capiti, pur non essendo al tempo futuro (i significati sono *nomi*, e sono al presente. Il presente è il tempo del nome) introducono all'aspetto che noi qui chiamiamo di *futuralità*, in questo senso: un significato è un presente che sta in relazione con l'intero nel nome e nel modo della verità, e quindi a questo intero -a questo nome- anche fa segno, per suo tramite. Il senso di apertura al futuro è dato proprio dalla relazione che ogni significato intrattiene con il nome dell'essere, che è un nome infinito, perché si significa nella proposizione: l'essere è. Si significa come ciò che è al presente, come ciò che è stato da sempre, e come ciò che continua ad essere. Nella proposizione l'essere è, ci sono tutti e tre i tempi verbali, perché il nome dell'essere è fuori dal tempo.⁵

⁵ Utile e significativo all'elaborazione di questa nostra riflessione è pensiero di Goerge Steiner, *Le futur du verbe*, «Revue de Métephysique et de morale», 54/2 (2007), pp. 147-156, secondo cui una caratteristica del tempo del verbo è la futuralità, intesa come capacità di pensare al congiuntivo o al condizionale, come capacità di immaginare un modo diverso da quello che di fatto si dà. L'articolo sul futuro della parola offre l'occasione per ripensare la relazione tra significato e apertura intesa come futuro. La libertà del significare è visibile nel suo darsi come tempo futuro, come futuro del verbo. Tuttavia le considerazioni di Steiner si svolgono ad un livello diverso da quello di cui è qui questione, si svolgono ad un livello antropologico, poiché suo scopo è parlare della figura dell'utopia. Ciò che resta ad un popolo senza possibilità di futuro, mostra, è la memoria ritualizzata, sia nella forma della utopia negativa, che in quella dell'utopia positiva. A questo fine egli riflette su quegli aspetti della grammatica che mostrano come la possibilità del discorso umano si dia solo nell'apertura al domani, al futuro. Questi aspetti sono i condizionali, gli ottativi, i *contrefactuels*, come li chiama l'autore, e i futuri; questi modi di essere del discorso riflettono una *desideration*,

Uno dei nomi dell'essere si è visto essere quello di possibilità. Non nel senso che è possibilità di essere, ma nel senso che l'essere è la possibilità, il sempre possibile-potente. È possibile, cioè, secondo ciò che dice, e non secondo ciò che non è (secondo il niente-impossibile). Il nome dell'essere è fuori dalla storia, nel senso che il significato d'essere non è la *storia*; il nome dell'essere si racconta *nella* storia, si fa storia. La differenza tra il nome dell'essere e il nome di storia va mantenuta all'interno della riflessione per cui l'essere si fa nome di storia, inaugura la storia, è potente anche del nome di storia. Al contrario, il significato della storia non *può* il significato dell'essere.

Il nome di essere, si è detto, non si mostra, nell'esperienza del finito, secondo la relazione perfetta dei nomi di verità e bene. Ma che sia possibile distinguere i due nomi non significa ch'essi debbano restare separati. Anzi: si è visto che la verità dell'uomo è anche quella della vita vera, e che il bene dica anche della verità. Tuttavia la separazione del bene e della verità, potremmo dire, è ciò che origina l'esperienza del tempo, è il modo secondo cui il tempo si percepisce. O meglio, essa è all'origine del tempo dell'uomo.

un'assenza, la ribellione e il rifiuto di essere al mondo in una forma che non lascia spazio alla speranza. Attraverso questi meccanismi grammaticali l'uomo si oppone radicalmente al determinismo assoluto, poiché ogni frase che ha la forma "se" (che immagina quindi un ordine diverso da quello che c'è) "è una frase che proclama, che acclama la libertà umana". In questo senso Steiner mostra come le utopie, ovvero i sistemi ritenuti perfetti, in cui non c'è più spazio per ulteriori processi di perfettibilità, siano incompatibili e in contraddizione con il discorso umano, dato che questo è stato definito, nella sua più profonda essenza, come ciò che per essere deve appunto poter essere nel modo della perfettibilità. Egli scrive: «Car il y a dans le discours utopique l'immobilité de la perfection. La libido est calmée, les antagonismes de classes et d'intérêts économiques sont réconciliés. L'homme, dans les termes hégéliens, a quitté pour ainsi dire le tunnel de l'histoire, il est rentré *en* et à lui-même. [...] Mais s'il est chez lui, s'il est «*heimgekehrt*», s'il a eu le revirement vers la demeure de l'être et de lui-même, qu'y a-t-il à dire? Je pose la question tout à fait sérieusement. Qu'y a-t-il alors à dire? Que reste-il à dire? Très peu. Qu'y a-t-il à rêver contre? Et contre-rêver, c'est le subjonctif du verbe. Rêver adversativement. Tout conditionnel est essentiellement cela. Qu'y a-t-il à contredire, à projeter dans une conditionnalité métamorphique, transformatrice? Encore moins. Dans un paradoxe radieux, l'utopie nie l'espoir, elle est la negation de l'espoir car elle est l'espoir accompli, elle est l'espoir qui a eu sa finalité» (p. 152). Poiché un linguaggio che non dà possibilità di espressione nella forma di sogno (immaginare infatti che una cosa possa essere altra significa tradire l'utopia), di futuro o di condizionale, necessariamente è un discorso che si ripiega sul presente, una tale ricaduta comporta o l'afasia (un'utopia muta, una utopia di tautologia, come dice l'autore), oppure una condizione espressiva riempita di musica, di canzoni, e di certi movimenti del corpo, di grandi serie di danze, di feste per così dire rivoluzionarie. La tautologia e l'afasia sono presentate come l'unica parola che rimane se si toglie la futurità del discorso umano. La teoria di Steiner si presta dunque a parlare anche della verità come di un compito che chiama a essere rinnovato e che non può mai darsi una volta per tutte nella forma logica della proposizione. Tautologia e afasia sono ciò che resta se viene meno il movimento secondo cui il significato è generazione di verità, che implica la futurità nel senso di rinvio alla relazione con l'intero dell'essere. Questa necessità si mostra anche in quei modi di parola che sembrano chiedere solo presente, senza aprire orizzonti di futurità, come ad esempio i giudizi non proiettati al futuro, non del tipo dei *contre-factuels* di cui era questione sopra, o le proposizioni descrittive che rievocano episodi del passato. Anche la loro relazione alla verità chiede futuro, anche se non al modo in cui lo chiedono le forme di ottativo o di congiuntivo. La parola umana, anche se si dà nella forma del passato, sempre per il suo essere tensione significativa mostra l'apertura al futuro, mostra la possibilità infinita di significato. L'essere del significato (di verità) si dona nella futurità perché è la vita della parola, dell'uomo attraverso la parola. La vita è affacciata al futuro, è presente che vive della possibilità di rinnovarsi come presente, perciò essa è continua possibilità di presente.

Quello che si cerca di dire potrebbe essere detto anche così: l'uomo sperimenta, dal lato *della verità intesa come attività del pensare*, del conoscere e capire, un modo del significato che, pur risolvendosi nella pienezza del tempo presente (nel modo dell'attenzione e dell'attualità del pensare, come si è visto a proposito della riflessione sul verbo in Agostino) tuttavia è anche sempre per dir così sbilanciato verso il suo altro, verso i significati e la verità a venire. In questo senso si è parlato di futuralità della conoscenza (che è anche ciò che informa la tensione e la ricerca di Agostino pensatore).

Dal lato della verità intesa invece come esperienza dell'intero, verità *come significato dell'essere, cioè di bene*, l'uomo sperimenta una sospensione dal tempo, in un modo tale che il significato di bene, l'esperienza del bene, è ciò che porta fuori dalla categoria del tempo e dona riposo alla ricerca e all'ex-sistenza.

Chiamiamo allora *futuro* il nome secondo cui l'uomo è in relazione al nome della verità, e *presente* il modo in cui si dona a sperimentare il bene cioè il vero significato dell'essere, il modo in cui l'essere deve essere riconosciuto, che è fuori dal tempo e perciò dispensatore di tempo (di un presente, cioè, che trova pace in se stesso, e che non si vive necessariamente come relazione al domani, a qualcosa che deve ancora sopraggiungere).

Il pensiero è presenza nel senso per cui esso apre ad altre presenze, e per questo esso è tale che chiama (nonostante il suo stare vicino e dentro allo spirito, vicino e dentro alle cose, voce di presenza) una dimensione di futuro come ciò che gli è altrettanto necessaria, nella misura in cui il significare, il produrre significati, e quindi la vita del pensare, se è ciò che consente di abitare il presente, è ciò che indica anche (dispiegandosi) la dimensione di qualcosa a seguire. Il pensare inteso come il porre significati, vive in questo modo, ci sembra poter dire, della dimensione della futuralità, e in questo si differenzia dal tempo del *segno*. Sulla base delle riflessioni di Agostino sul segno possiamo fare la seguente distinzione: il segno (come *lettera* contrapposta allo *spirito*) nel suo essere distanza, assenza -qualcosa che sta *al posto di altro*- implica il tempo al modo del *non-più*, e cioè al tempo passato (la traccia, il supplente: ciò che rimane a indicare ciò che è sopraggiunto); è da intendersi come il *non-più* del *significato*-pensiero che sempre abbandona il segno in cui si è mostrato e in cui più non si mostra⁶. Perciò il segno sembra negativamente connotato, morto, rispetto alla vita dischiusa dall'essere della presenza. È infatti l'assenza nel senso di qualcosa che non c'è e che manca. Il modo del segno starebbe dunque ad indicare la dimensione temporale del passato, nel senso di una presenza fondante da cercare come la propria origine: il

⁶ La differenza qui descritta tra segno e pensiero potrebbe essere interrogata alla luce della differenza heideggeriana tra ente ed essere.

sensu di qualcosa che è stato, che è venuto all'essere e che nel segno, come segno, ha lasciato la traccia.

Così come il segno è ciò che sta per un'altra cosa, ciò che apre ad altro da sé (il segno è traccia che rimane ad indicare ciò che *veramente è*: il segno è sempre *segno di*, di qualcosa che deve essere presupposto, e quindi primo in ordine ontologico), in un modo tale che l'essere gli stia appresso ma non mai nella puntualità e pienezza e presenza; allo stesso modo, dicevamo allora, il significato e il pensiero sono relazione al tempo nel senso che il significato porta in sé l'esserci del presente tale però che non sia indipendente e assoluto, ma che indichi e chiami sempre anche il *modo del domani* (il modo del futuro) come sua possibilità costitutiva e ontologica. Con ciò non si vuol dire che la verità sia tensione al futuro nel senso di impossibile. La vita del significato infatti, si è detto, rimanda al tempo nella sua forma di possibilità-futuralità anche quando si tratta della verità, perché l'esserci di un dato significato sempre domanda, come sua condizione essenziale, la possibilità di affacciarsi su di un tempo altro, sulla dimensione del tempo al futuro nel quale poter attingere e trovarsi come significato in relazione ad altri significati. Questa futuralità, questa dimensione *crastica* (*domani-cale*, se si potesse dire) indica la condizione necessaria affinché il significato sia possibile: essa dice del modo di essere del significato di verità sulla terra, e cioè del suo essere apertura e rimando al non ancor avvenuto.

Il significato di qualcosa si disegna solo nello spazio libero e non esaurito da altri disegni; è ciò che ha bisogno di partire nel senso di allontanarsi, che ha bisogno di una distanza che è proiettata al futuro, diversa da quella del segno. Il significato infatti, il pensiero, viene prima, in ordine ontologico, del tempo. Il significato apre il tempo, anche se, aprendolo, per questo stesso lo mostra, e lo mostra come dimensione di presente di cui ha bisogno per vivere.⁷

⁷ Uno dei luoghi di verità che sembrano non avere bisogno di questa dimensione di futuralità e sul quale ci siamo soffermati è la proposizione dell'*esempio*. L'esempio, infatti, è astratto; ogni esempio è astratto nel senso che è estratto dalla rete di relazioni in cui ogni enunciato vede la sua propria nascita. L'esempio è definibile nei termini di una proposizione concreta *p* che vuole dire *x* (quindi una proposizione che vive della relazione delle altre da cui si sviluppa) ma tale che sia in seguito isolata dal contesto e dalla relazione, e reinserita in un'altra realtà di comunicazione concreta (*p'*) in cui assume il suo valore esemplare. Il voler dire dell'esempio dunque è derivato dall'interazione del significato della frase concreta, e dal mio utilizzo per fini appunto esemplificatori. Quando faccio un esempio, cioè, voglio dire *y*. Il dire dell'esempio, non è quello *x* della proposizione utilizzata per il nostro esempio, ma un voler dire diverso, che abbiamo chiamato appunto *y*. L'esempio sembra una forma chiusa, in cui il significato è saturo. Ma l'esempio, prima di essere esempio, è una proposizione concreta, inserita in una rete di relazioni semantiche, esistenziali. E in questo senso significa nella forma del significato che non è saturo. Solo quando quella data proposizione sarà assunta come esempio, allora essa sembrerà morta, ma in realtà il voler dire, e quindi il movimento del significare deve allora essere cercato dalla parte della proposizione all'interno della quale c'è l'esempio. E da questa parte, dalla parte di *y*, per intenderci, il significare è ancora come movimento di perfettibilità.

4. Significato e tempo

Queste considerazioni intorno alla relazione tra tempo e significato ci sono state suggerite proprio dalla riflessione agostiniana sulla parola e sul segno. In questo senso abbiamo attribuito al pensiero l'aspetto di apertura alla verità come a-venire, e al segno la dimensione del passato. Agostino in realtà individua nella parola interiore una ricchezza temporale che coinvolge tutti le dimensioni. Il verbo è ciò che tiene insieme tutte le dimensioni del tempo: il presente nella forma del sapere attuale, il futuro in quella dell'indicare qualcosa che non è immediatamente presente, e il passato nella forma della memoria in cui ogni sapere necessariamente si mantiene e si dischiude. Il significato dunque, quale si apre nella luce della verità interiore, il significato inteso appunto come modo di rapprendersi della verità nell'uomo, è l'essere che si mostra nell'unità di questi tre aspetti.⁸

Ricordiamo quanto si è detto del significato; per 'significato' intendiamo il modo grazie a cui la cosa si mostra, la forma che rivela la cosa, ovvero la cosa stessa nel suo essere esposta e sbilanciata, per così dire, ad altro da sé, nella relazione di conoscenza. Il significato è il mondo, sono le cose, ma nel modo in cui esse sono relazione ad altro per il quale sono appunto significato. Il significato si mostra in un nome, si mostra sempre parzialmente, in modo frammentario, ma in modo tale che l'intero sia necessariamente presupposto, sia dietro al costituirsi di ogni singolo significato. Perciò il modo dell'intero è un altro nome per dire lo stesso che sopra abbiamo chiamato dimensione *domanicale*: l'intero è il significato in quanto significato del tutto, ed è ciò che fonda e chiama, che rende possibile l'esserci di ogni singolo significato. È vero che l'intero precede, in ordine ontologico, la parte intesa come singolo significato. Ma tuttavia, non la precede nel modo in cui, si è visto, il significato precede il segno superandolo nella forma dell'abbandono (dell'oblio, della dimenticanza: il segno è ciò che sta per altro). L'intero, il significato dell'intero fonda ogni

⁸ Cfr. *Conf.* XI, 28, 38: «Ma l'attenzione (*intentio*) verso l'agire riguarda il presente, attraverso il quale il futuro se ne va nel passato, e la fine di un movimento corporeo già iniziato non si può attendere senza un po' di memoria. Come potremmo attendere, infatti, che un movimento cessi, se ci è sfuggito che esso è iniziato, o addirittura, che si tratti di un movimento? D'altra parte, l'intenzione di condurre a termine, che è presente, non può esserci senza l'attesa della fine, la quale è futura; nulla "c'è", invece, che non sia ancora o non sia più. Quindi nell'agire può esserci qualcosa che si riferisce a cose che non ci sono. Nell'agente possono esistere contemporaneamente più cose, anche se le molteplici azioni che vengono compiute non possono esistere contemporaneamente».

significato nel modo in cui vi rimane anche, accanto, come contenuto, e contenuto nella forma di ciò che deve ancora avvenire, deve ancora manifestarsi. Un significato, non sta, in relazione al futuro (al tempo come tempo dell'intero della verità) nel modo in cui sta la traccia, priva di vita, e di respiro: il significato sta, in relazione al futuro nel modo in cui qualcosa di vivo sta, nel modo in cui mostra, per questo suo essere vivo, anche la presenza del tutto. Il significato, cioè, non è la scrittura dell'intero, ma esso è l'intero scriventesi. Esso mostra, al pari della grafia che si fa sulla carta, tanto l'esserci della forma dei caratteri, quanto lo spazio bianco orizzontale della pagina, bianco non segnato da nessuna parola, ma significativo nel dire la possibilità e l'apertura delle lettere, nel dire lo spazio che garantisce e chiama il movimento della scrittura stessa.⁹

⁹ Il significato è nella forma di ciò che vive, e che vive nel modo di mostrare *di più*, anche quando il significato è quello della parola reificata dalla ritualità simbolica. La parola reificata, quella della formula, del gesto magico, della vita rituale, instaura una relazione con il tempo tale per cui essa solo apparentemente si trova sbilanciata verso la dimensione di passato, nel suo essere appunto rievocazione-ripetizione di un senso costituito in precedenza e che si vuole ritracciare, e significare nuovamente. Il significato del rito infatti non è il suo contenuto, ma è l'esserci del rito stesso: è, cioè, il significato del rito, quello della ripetizione che, tracciando un limite all'apertura indefinita del tempo lineare, della *domanicalità* che contraddistingue la possibilità della vita come significato, vuole richiamare l'intero del senso in un modo tale ch'esso sia tutto presente, perfetto, e che niente di esso possa ancor sopraggiungere in modo inatteso e imprevisto. Un discorso analogo può essere fatto a proposito di quel tipo di significato che sembra apparentemente chiuso nel senso che è imitato, che scaturisce dalla mimesi degli attori di teatro. Se l'azione mimetica non fosse infatti sostenuta e nutrita da questo modo della futuralità, ovvero se i gesti recitati non fossero anche sorretti il più possibile da quel significare affacciato sul futuro, sull'altro, sul non ancora detto, non ancora fatto, non ancora capito, l'effetto e il risultato generale non sarebbe ben riuscito. In questo senso, l'attore che recita si immedesima in una situazione scritta, e perciò chiusa e perfetta nel suo significato. Da ciò segue la difficoltà di adattare il linguaggio del corpo a quello della mente, perché c'è una minore aderenza alla presenza del concetto rispetto a quando essa è formata nel suo senso autentico, cioè quando si mostra secondo la sua attualità. La bravura dell'attore sta nel ricreare il tempo presente dall'atemporalità della scrittura del testo del copione. Vogliamo qui usare di questo confronto per meglio mettere in luce la dinamica che si crea quando il logos si dispiega liberamente, e quando si dispiega come mimesi. Quando parliamo vediamo l'oggetto che vogliamo esprimere, l'intenzione, il disegno del nostro discorso. Se non lo vedessimo, se non fossimo con esso in una relazione tale da esserne chiamati, nessun discorso potrebbe prendere forma. Forse, potremmo ancora aggiungere una parola all'altra, in modo incerto e dando l'impressione di voler dire qualcosa, ma senza riuscire a dare forma a un discorso tale che si possa dire di esso che *voglia dire* qualcosa. Quando parliamo dunque è l'oggetto visto che detta in certo modo il ritmo della gesticolazione, della postura del corpo, del corpo tutto. Nella tensione di espressione, non *facciamo attenzione* al nostro corpo. La nostra presenza è nell'oggetto visto e che si cerca di tradurre sul piano discorsivo, e la vita del corpo è dimenticata, ovvero non siamo concentrati su di essa. Essa segue, asseconda, viene dopo. Questo non significa che nel contempo avviene anche una comunicazione ad altro livello, avviene cioè uno scambio di informazioni intorno alla relazione stessa, intorno al modo ad esempio in cui il corpo continua ad essere percepito. Così in una scena in cui due persone stanno litigando, le si vedranno gesticolare in modo concitato, alzare la voce, sovrapporsi nella sequenza delle battute, cambiare direzione di sguardo, ecc.; l'attore che deve riprodurre la scena, deve entrare nel ruolo di arrabbiato. Ma la differenza essenziale è che l'attore imita qualcuno che è arrabbiato, egli non lo è. I bravi attori danno ancora l'impressione comunque che i gesti seguano il voler dire. Nei cattivi attori, invece, si sente il peso del corpo, l'artificio della gestualità, che diventa ingombrante e come in primo piano. L'attore inesperto infatti pensa, vede, mentre recita, non l'oggetto mentale che anima il suo dire, e il suo modo d'essere, ma vede innanzitutto la sua attenzione in relazione alla postura, il modo di tenersi, l'inflessione della voce. E questi aspetti non sono sorretti dalla tensione del voler dire come succede nella vita. Non sono cioè sorretti dalla futuralità e dal modo di restare aperti sull'intero che abbiamo visto contrassegnare la vita di ogni significare.

4. Tempo e significato di bene

C'è un altro modo di relazione al tempo sperimentato dall'uomo, ed è quello che vive nell'esperienza del bene. In questo modo la dimensione che sembra più di altre interpellata è quella del presente come categoria che a che fare con il darsi dell'intero, e quindi con ciò che sta oltre al tempo. Con il nome di bene intendiamo qui quel modo di essere che riveste l'intero campo delle categorie aristoteliche: ovvero come l'azione buona, la situazione buona, la relazione buona, lo stare bene, la parola buona; il bene inteso come l'essere felici, come il convenire di una cosa buona per me, come il tempo felice e lo stare nella buona disposizione con il mondo.

Tutti questi significati di bene ci sembra che non si mostrino nella forma di tensione al domani che caratterizza, come si è visto, l'essere del significato come movimento vitale della verità. Il tempo del bene non sembra di primo acchito quello della partenza e della distanza, della tensione verso un punto da evocare e suggerire, da far sorgere, da far comparire: il tempo del bene, quando il bene si dà (quando non è cioè nella forma di desiderio di bene) è nel modo di *presente* dimentico del domani, è sospensione del tempo; tempo dell'uguale, del sempre e da sempre, di una memoria antica che pare perdersi in una memoria ancora più originaria, che si rinnova eppure rimane uguale. Per questo il tempo del bene ha qualcosa di simile al tempo della commemorazione: il bene, che si dice in molti modi secondo il suo nome analogo come quello dell'essere, si dice di tutti in riferimento a qualcosa di perfetto che ritorna, nei confronti del quale l'uomo non vive la vertigine dell'abisso e della tensione del tempo (sia essa quella del passato, nella traccia che dice l'assenza, sia essa nel modo di desiderio che nutre e che muove il nome di verità).

Il bene, come significato, si dice in modo semplice, e in modo da essere saturante nei confronti del tempo; ed in questo senso il significato del bene si distingue dal significato di verità, il quale invece crea relazioni, apre prospettive, commercia con il nuovo, come si è detto, ed è verso l'altro tempo continuamente sbilanciato.

Anche il bene apre prospettive, crea relazioni (come riporta anche la definizione di bene di Tommaso: *bonum diffusivum sui*¹⁰) ma in modo tale, ci sembra, che il suo operare avviene fuori dal tempo, al posto del tempo.¹¹

¹⁰ Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7 a. 5 ad 7: «Ad septimum dicendum quod, sicut omnia participant Dei bonitatem, non eandem numero, sed per similitudinem- ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt: nam bonitas importat habitudinem alicuius causae, est enim bonum diffusivum sui; essentia autem significatur in eo in quo est, ut quiescens ».

¹¹ È un luogo comune anche della poesia, questa capacità del bene di porsi al di là del tempo: l'opera poetica è buona nel suo sospendere la dimensione del tempo, e con essa la noia e l'angoscia che la percezione del passare del tempo e

La ragione di questo differente modo di stare del bene in relazione al tempo, del suo differente modo di essere significato (differente rispetto al modo in cui sta il pensiero, il quale, come si è detto è possibile solo in un orizzonte che fa cenno anche ad altro proprio mentre mostra se stesso: ogni significato come pensiero dice del significato del nome di verità, e in questo senso mostra l'altro tutto -che non è ancora lì, che non è immediatamente tutto dato- come la fonte nascosta del suo esserci); la ragione, si diceva del differente modo di stare, in relazione al tempo, del significato di bene rispetto al pensiero ci sembra allora raggiungere e richiamare il discorso teorico precedente secondo cui il bene è il significato dell'essere, il significato primo. L'essere si dice in molti nomi, ma il suo significato è essenzialmente formulabile nel nome di bene.

In riferimento al tempo, il bene è ciò che in esso fa irruzione, e lo attraversa, lo scassa; gli si sostituisce infine, nella misura in cui il bene è ciò che si pone *al posto* del tempo, per via della sua parentela con l'altro dal tempo, l'essere. (Al pari del bene, forse, anche il male intrattiene una relazione privilegiata con il tempo: anche il male infatti è in certo modo fuori dal tempo, nella forma della ripetizione senza via d'uscita, e della memoria chiusa, isolata da qualsiasi irruzione con il nuovo, con la possibilità di un domani che venga a cambiare le cose).

Il linguaggio-parola, per il suo essere luogo dell'articolazione del significato, è invece nel tempo, è, propriamente parlando, un modo del tempo. Il linguaggio è lavoro di comprensione, di interpretazione, di perenne e mai finita ricerca della parola giusta, del concetto necessario, quello che fa guardare, che dirige continuamente e aggiusta la prospettiva del viaggio, guida lo sguardo nella conoscenza dell'uomo (questo è forse anche il senso da dare all'indicazione del racconto biblico, in cui agli uomini si profetizza una vita scandita dal tempo del lavoro, della fatica di vivere della terra, dei dolori del parto); il linguaggio e il pensiero è fatica, per il suo essere instancabile lavoro di formulazione del significato che continuamente sfugge e chiama ad essere riaffermato, ridefinito, in un modo tale da affermare che il tempo è uno dei nomi e degli aspetti della conoscenza. Agostino era probabilmente mosso da questi interrogativi nelle sue numerose riflessioni sulla temporalità della parola pronunciata, sulla necessità di una distensione temporale in riferimento all'ambito delle parole, e ad un livello ancor più elementare delle sillabe. L'attenzione per l'aspetto della musica sembra almeno essere una conferma di ciò. Musica è il lavoro sul tempo e lavoro sul numero, ma nonostante essa sia eminentemente temporalità, è anche

del suo andare verso la morte provoca. Precisiamo qui che la tensione che abbiamo detto attraversare il modo del pensare è vista come tensione verso altro nella forma di futuro e di domani, e non come tensione verso la morte come compimento del tutto. Domani, cioè, è metafora della vita infinita che ritorna a fiorire. Il domani sta, dentro all'oggi come prova dell'impossibilità della morte. Qui, la morte del significato.

qualcosa d' altro: è ciò che resta e che sta sopra il numero e sopra il tempo; oltre al suo essere tempo e numero, di là dal suo commercio con il tempo, la musica è essenzialmente ciò per cui l'uomo dimentica il tempo e la fatica di esso. Perché la musica proprio questo fa -come la danza- mostra cioè il tempo, lo tematizza, e facendo ciò strappa il tempo dal tempo, e lo offre in dono, perché lo si possa guardare, questo tempo a cui l'uomo è costretto, e lo si possa, in questo tempo dello sguardo, anche liberare, riconsegnandolo ad un ordine in cui il tempo non esiste: riconsegnandolo all'essere come a uno dei suoi nomi.¹²

Quanto detto a proposito del modo di essere lavoro e fatica nella distensione temporale non significa, ovviamente, che non esista un lavoro del bene, una fatica che gli è propria: essere, secondo il bene, essere significato di bene, è infatti il compito che più di altri costa fatica, impegno, energia. Ma la sua esperienza porta con sé anche il riposo dal tempo, riposo che la verità sperimenta in grado minore perché la conoscenza non si dà mai tutta intera.

Bene, in uno dei suoi significati, è anche sempre il movimento del pensare, inteso come attività che fiorisce da sola, come movimento gratuito, dono. Ma dare significato all'essere che siamo, così come dare significato al modo del nostro desiderare, è un lavoro della parola e del pensare, lavoro che apre il tempo, e che domanda tempo al modo del futuro.

Da un lato allora il bene, fuori dal tempo, al posto del tempo (come l'essere, il significato dell'essere), dall'altro il tempo aperto della parola, del significare il nome della verità nel modo del capire, che apre il tempo, che non si basta, che domanda al futuro d'essere completato, che deve vivere nel modo della tensione ad altro.

5. Il bene e il corpo, il tempo del bene.

È tutto così semplice,
sì, era così semplice,
è tale l'evidenza
che quasi non ci credo.
A questo serve il corpo:
mi tocchi o non mi tocchi,
mi abbracci o mi allontani.
Il resto è per i pazzi.

¹² Queste considerazioni ci sono state suggerite dalla lettura di Agostino, cfr. *lib. arb.* 2, 16, 42.

Ma che cos'è, veramente, il bene? Quali sono i nomi di cui si compone il suo nome, ossia attraverso quali nomi si può dire il suo significato? Si è detto che il bene è il significato primo dell'essere, quello che emana dalla proposizione originaria 'l'essere è'. Il bene l'abbiamo descritto nei termini di riposo del fine, del frutto, di ciò che sta come risultato, non in senso temporale, ma nel senso logico per cui esso scaturisce dalla proposizione originaria che l'essere è, ovvero nel senso ontologico dell'esserci dell'essere. Per questa ragione il bene intrattiene con la categoria del tempo una relazione particolare: Aristotele sostiene che c'è il tempo buono e il tempo non buono (ma anche secondo la tradizione ebraica, come si legge nell'Ecclesiaste), ma si è anche detto che il bene annulla, in certo modo, il tempo.

Il bene, infatti, è il significato dell'essere, è uno dei nomi dell'essere, mentre non è lo stesso per il nome di tempo. Tempo è solo uno dei nomi sulla terra, uno dei nomi in cui si mostra il nome dell'essere in riferimento al potere nel senso di possibilità, e in riferimento al modo di dispiegarsi del pensiero (nel senso di tempo come relazione all'intero del significato, cioè con la verità).

Proviamo qui, a titolo di ipotesi conclusiva ma tale che apra a temi nuovi da affrontare in una ricerca ulteriore, nominare uno dei nomi secondo cui il bene si dice, ovvero quello del corpo.¹⁴ Ed esso ci porta ad accogliere nel nostro discorso sul bene categorie e nomi che appartengono all'ambito semantico della determinazione dell'essere che sperimentiamo come spazio, mettendoli in relazione con quelle del tempo. Se il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi,¹⁵ allora il tempo nella sua triplice determinazione (presente, passato, futuro) è anche misurabile in relazione alle categorie del *vicino* e *lontano* in riferimento al luogo del corpo; in questo senso, il significato di presente è ora veicolato e rappresentato dall'esser-ci del corpo, dal tempo-spazio che è il qui ed ora inaugurato dall'esperienza della vita del corpo, cioè della carne. Il presente è il presente nel corpo, è il presente, presenza di un corpo. Nel cammino invisibile e impossibile con cui mi allontano da me incontro lo spazio nel modo di un tempo altro e a me estraneo. Così, il futuro è descrivibile come un tempo altro dal corpo, ma in cui il corpo può ritrovarsi, da cui esso può ancor

¹³ P. Cavalli, *Pigra divinità e pigra sorte*, Milano, Einaudi 2006.

¹⁴ Corpo è per noi eminentemente il luogo del singolare che costituisce il punto d'appoggio, il punto di inizio per l'essere in relazione, lo stare in relazione.

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Physica*, IV.

essere contenuto; il passato, viceversa, diventa un tempo completamente altro dal corpo, in cui il tempo come l'esserci del corpo non entrerà mai più. Il futuro in questa prospettiva è l'apertura del tempo, è il vicino senza essere immediatamente l'immediato qui; non la presenza piena cioè, ma il prossimo, il possibile. Il passato è l'impossibile nel senso di lontano, o meglio, nel senso di separato da quel tempo-spazio che è l'esserci puntuale del mio corpo.

Il bene sostituisce il tempo, e dona presente. Il bene comincia nel presente del corpo, in quel presente ed ora che è un corpo, un'individuazione del pensiero. L'amore ha, proprio come il bene, anch'esso il dono di regalare presente, nella misura in cui la persona amata è per me un altro presente, un altro qui e ora che ha origine nel suo nel stesso corpo, non più nel mio. E infatti l'amore appartiene alla sfera del bene, è uno dei volti del bene: anch'esso può dimenticare la distanza e l'assenza del segno, anch'esso può riappropriarsi di una categoria che sfonda il tempo dal di dentro, e dona presenza ed *essere*. (Il fatto che poi l'amore abbia bisogno di reintrodurre una distanza, di modo che il presente sia rifatto e riguadagnato -il modo dell'attenzione e dell'esperienza del presente richiede, nell'esperienza che è l'uomo, che sia continuamente rifatta, rinnovata- appare nel nuovo spazio aperto dalla vita del figlio¹⁶).

Il bene, si è visto, scassa la categoria temporale, in quanto rappresenta il vero significato, che non ha bisogno dell'apertura ad un tempo altro, perché niente si attende, tutto è dato, il tempo tutto intero. Il bene è ciò che vive altrimenti che nel modo del segno, nella misura in cui il bene è la presenza, è ciò a cui tutti i segni rimandano, e ciò per cui i segni sono cercati e il movimento di significare si dispiega. Il bene si impone, così, in uno spazio senza tempo che è lo spazio del bene come significato, e di cui l'uomo fa l'esperienza in primo luogo nel significato che è l'esserci come corpo. Anche il corpo è descrivibile nei termini dell'interiorità e della memoria, nella misura in cui esso non è dell'ordine del segno ma è un significato.

Il corpo è vita di memoria e la memoria è corpo (il corpo è ciò che rende possibile ogni conoscenza; è il perdurare, è la continuità, la vita nella forma di continuità); questa dipendenza semantica necessaria è fondativa, ovvero fonda l'essere del corpo, e l'essere della memoria.¹⁷

¹⁶ Abbiamo in mente, nel formulare la presente riflessione sul figlio come unico elemento che può inserirsi tra gli amanti, il pensiero di H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, tr. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2001, pp. 178-179.

¹⁷ E' possibile forse anche, a partire da questa riflessione, provare ad interpretare il femminile e il maschile in un modo tale per cui femminile, individuato da un corpo femminile, dice del bene immediato, fuori dal tempo, bene che è memoria dell'origine, che è esperienza immediata del senso dell'esserci della vita; direbbe, cioè, il corpo femminile, del significato del bene nel senso di pienezza di senso che brucia il tempo estatico della conoscenza e del tempo. Viceversa,

6. Verità e libertà nel sentire: il tatto.

In queste pagine ci occupiamo di mostrare in che modo l'uomo faccia esperienza, come corpo, della relazione tra il significato di libertà e di verità; e di bene, come di ciò che vive della tensione dei due. Non c'è bene senza libertà, ma nemmeno fuori della verità.

Il luogo privilegiato per l'indagine intorno al modo in cui si mostrano intrecciati i significati di bene e verità, di libertà e volontà nell'esperienza dell'uomo, è quello delle mani. Le mani dicono infatti, ci sembra, della libertà del volere in un modo tutto singolare, in modo cioè che lascia più facilmente vedere la direzione della libertà nel bene, del bene come ciò che si dispiega e orienta originariamente secondo verità. In questo senso la libertà delle mani è superiore anche a quella della vista (e di quella vista dell'anima che è il pensare, nonostante queste due abbiano più potere di conoscenza, cioè di una certa libertà) poiché la vista non ha presa su quello che vede, mentre le mani sì: le mani possono infatti manipolare, sono all'origine della possibilità che è la tecnica. Esse però dicono di libertà e potere in modo tale che questi due aspetti non restino del tutto separati da quello della verità: nella corporeità che passa per il tatto, il legame con il bene si mostra da vicino,

per il suo essere più lontano del corpo –nel seno che il maschile è ciò che non genera nel corpo- esso si presta a dire meglio il tempo della conoscenza (riprendendo il tema del maschile come *hermes*, come l'allontanarsi dalla casa), dove per conoscenza si deve intendere precisamente ciò che si dispiega in un orizzonte di futuralità, che è chiamato a proiettarsi verso l'altro, per dare tempo e storia, forma e parole al bene originario, protetto e vivente nel tempo senza tempo del femminile. In questa interpretazione, ancora a livello di ipotesi, il femminile è definibile nei termini di ciò che è da fecondare nel senso che è il significato originario a cui tornare, a cui rivolgere il proprio tempo. Mostra cioè, il femminile, il tempo secondo la sua declinazione del bene e del male: dice che c'è un tempo buono e uno no; un tempo conveniente, e uno no. In quanto luogo originario del significato di bene, esso è il luogo in cui la vita si significa innanzitutto secondo il tempo della vita del corpo, e non della conoscenza. E ciò non significa assolutamente che la vita che è conoscenza non appartiene alla donna, ma che la conoscenza, più strettamente connessa all'esserci del corpo, ha un legame con la verità che passa attraverso alla vita del bene. Vorrei qui accennare ad un pensiero che merita di essere ricordato per il modo in cui il tema della verità viene sviluppato in riferimento all'esperienza del corpo, e del corpo della madre. Mi riferisco alle riflessioni di L. Muraro sul nucleo di senso originario che è la coppia creatrice data da madre e figlio. In questa esperienza fondatrice, infatti, si mostra per l'autrice il significato dell'essere nel senso di stare come parte dell'essere, ma di uno stare che dice di pienezza e in cui cercare il significato ultimo di verità come ciò che deve sempre fare i conti con il proprio desiderio, che deve saper stare come nucleo di senso originario, quello che sperimentiamo appunto nell'originaria relazione con la madre. Scrive Muraro: « La madre ci insegna a parlare in un modo la cui efficacia torniamo a sperimentare quando ci innamoriamo di una persona straniera e ne impariamo facilmente la lingua; l'amore infatti fa vivere la disponibilità simbolica che caratterizza la coppia creatrice del mondo», L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori riuniti, Roma 2006, p. 68.

in modo immediato. È il bene come bene del corpo, che ci insegna qualcosa, e da cui poter cominciare.

Le mani, in riferimento alla categoria del tatto, sentono e vivono la relazione al mondo che sono. Sentono sensazioni piacevoli, buone, oppure sensazioni di dolore. Al freddo, esse gelano. Al fuoco, bruciano. Sotto l'acqua, si ristorano e si rigenerano. La vista, al contrario, se è maggiormente a contatto con la verità nel senso che ha più potere di conoscenza, non ha tuttavia né potere sull'oggetto visto, né patisce nel senso di sentire la relazione al suo oggetto. Così si può dire che negli occhi tutto può offrirsi, un tutto che rimane al di qua della percezione del bene o del male per gli occhi -anche se non rimane neutro alla vista della mente, del *cuore*.

Paragonata alla libertà degli occhi, quella delle mani è superiore ma in modo da non essere però completamente sganciata dalla verità: nelle mani, la percezione del bene e del male (nel piacere e dolore) è infatti dettata secondo necessità. Il bene è il contatto con qualcosa che non ne ferisce la sensibilità (diversamente dal dolore) ed è proprio in questa limitatezza e in questa direzione che la libertà assoluta nel modo del volere può imparare qualcosa dalle mani, e cioè il legame tra verità e bene, e tra libertà e verità.

Quello che può imparare, la libertà del volere lo detiene in realtà per sé fin da prima, e in misura maggiore (nella verità, cioè, del desiderio). Ma nella sua sconfinata libertà il volere è libero anche di dimenticare, e di dimenticarsi, o di prendere congedo da ciò che è profondamente, cioè desiderio di bene. La relazione al mondo che si ha nelle mani attraverso il tatto dice della libertà e della verità in un modo tale per cui la libertà è immediatamente in relazione con la verità, ovvero, la verità, che è profondamente e ultimamente significato di bene, si mostra precisamente come l'oggetto buono e conveniente per la relazione che è sensazione. Ovvero, la libertà di mettere le mani sul fuoco si mostra subito nel suo essere in contraddizione con la verità delle mani, che è quella di essere sane, di stare bene, di operare. Essa è qualificata a priori, è significata in quanto realizzata da un dato convenire (dal convenire con le cose buone per lei), tale che è in certo modo orientata dal suo oggetto, cioè libertà *misurata al bene nella forma dell'oggetto*. Agostino dice del Verbo che la sua verità, in relazione al Padre, è tale da non potere essere falsa; e questo non potere, cioè non potere essere contro la verità, è segno di forza e non di debolezza. Della volontà intesa come desiderio, si può dire lo stesso: la sua verità, come guidata e orientata, è forte di una relazione immediata al bene. Così le mani che si ritraggono se si scottano, o cercano di scaldarsi se gelano.

La vista, che non gela, che non brucia (si acceca, questo sì; e dalle tenebre prolungate cessa la sua facoltà: e la metafora infatti è palesemente imperfetta, a causa dell'inevitabile natura sensibile della vista. Tuttavia abbiamo detto sopra in che senso l'immagine deve essere significativa), è metafora del pensare. Anche il pensare ha il suo oggetto, ma esso sta in relazione alla verità in un modo tale per cui essa è immediatamente orientata solo nel modo di procedere, ossia nel modo della non contraddizione. Il pensare è qualcosa di mediato nella sua relazione al bene, perché non lo sperimenta immediatamente e al modo del singolare del bene per sé. Esso sperimenta il bene nel modo della *forma*, ovvero nel modo del bene della forma, per cui esso è di volta in volta *tale* significato, e non, insieme, contemporaneamente *altro* significato. È per questo che la verità del significare del pensiero è a tal punto slegata dal bene da diventare vuota, come quando il pensare si pensa fuori dalla relazione originaria al bene.

Parte II

I nomi di verità e di bene nel pensiero di Agostino d'Ipbona.

CAPITOLO I

La prospettiva agostiniana

1. Il tema della parola nel pensiero di Agostino.

In questa seconda parte percorriamo i nuclei del pensiero di Agostino in cui sono sviluppati i problemi che abbiamo cercato di esporre da un punto di vista teorico. Come già accennato, il tema della parola e del significato sono centrali nell'opera dell'autore. E lo sono in quel modo peculiare per cui la parola è essenzialmente intesa come *verbum*, pensiero che ha valore di verità: la filosofia di Agostino muove dall'amore della parola come luogo di svelamento del bene e della verità. Egli si pone come un rappresentante esemplare (nel modo in cui svolge il tema del nome e del linguaggio) di quella separazione di anima e corpo, di significato e segno, di pensiero e linguaggio, che caratterizza la storia della filosofia occidentale nell'alveo della tradizione inaugurata da Platone. Per Agostino, infatti, il significato (l'essere, il pensiero) si situa nell'ordine dell'interiorità della coscienza, di un'interiorità raccolta e atemporale, incorporea, espressione pura prima di ogni accessibile senza l'ausilio di un segno. Il significato, dunque, appartiene all'ordine del dialogo dell'anima con se stessa, ed è il luogo della manifestazione più autentica dell'essere. Il pensiero è non solo di un ordine altro rispetto al mondo temporale e sensibile, ma è propriamente il luogo in cui la verità si costituisce: il significato come pensiero è la luce in cui si accende la verità dell'essere. Dopo e fuori questo momento di pienezza ontologica, che si esprime oltre ogni lingua storicamente parlata, non rimane che la caduta e la pesantezza del segno, la sua opacità, la sua distanza dall'essere. Il segno è l'essere che è distanza e che perciò è diminuito, fraintendibile e confuso. In questo senso Agostino deve essere considerato il maggior rappresentante di una filosofia che, separando segno e significato, riferisce solo al secondo la possibilità per l'essere di manifestarsi, di essere cioè significativo.¹ E il significato, per Agostino, è essenzialmente un nome, ma non nel senso di nome-linguaggio, cioè suono. Il significato è un nome secondo il senso di

¹ Come vedremo, in effetti, Tommaso d'Aquino, che pur si inserisce nella prospettiva che distingue il segno dal significato (ovvero il linguaggio dall'essere che il linguaggio dice), non presenta il segno come una realtà diminuita rispetto al pensiero; cfr. *infra*, cap. IV, § 4.

verbum, ragione. Secondo il senso, cioè, per cui il significato è il darsi della cosa nella sua identità, il darsi della cosa in una semplicità finale tale che sia espressa e detta in un nome.

Quando nel *De Magistro* Agostino si interroga sul modo di conoscere le cose, dicendo che i segni non possono insegnare niente, si tratta di un autentico problema di nomi: Agostino infatti afferma che i nomi-linguaggio non possono insegnare i nomi-logos, ovvero il significato delle cose, la verità dell'essere. Il significato dunque non può che essere trasmesso secondo il modo del pensiero che Agostino attribuisce alla luce della verità interiore come a un nucleo interiore e intimo in cui il senso si fa e si raccoglie, universale e vero, e perciò anche eterno. E nel *De Trinitate* Agostino medita il mistero proprio di un pensiero che si esprime senza smettere di essere pensiero, senza cioè diventare altro dalla perfezione di significato che rappresenta. Medita la potenza di un *verbum* che si mostra e vive -senza diventare linguaggio- della ricchezza del significato nella semplicità del *nome*, cioè nella semplicità di quel modo in cui l'essere si manifesta senza alienarsi come segno, ed exteriorità. Per un certo verso, dunque, la riflessione agostiniana sul verbo autorizza che la si interroghi alla luce del problema della relazione tra segno e pensiero, tra linguaggio ed essere, alla luce cioè di un discorso di tipo ontologico. Ed anche, trattandosi di una riflessione sulla parola, non sarà inopportuno discutere in termini anche di semiotica le soluzioni presentate dall'autore in merito alla relazione tra segno e significato.

Il tema del verbo chiede di articolare le relazioni che sussistono, nel vocabolario agostiniano, tra gli aspetti del conoscere e quelli del sapere e del pensare. È proprio a partire da questa complessità di piani che Agostino tenta di dire la differenza tra l'uomo e l'essere perfetto, ossia tra l'immagine e ciò di cui l'uomo è immagine. Dio, infatti, è definito come l'essere in cui questi tre nomi (il conoscere, il pensare, il sapere) coincidono, non si danno cioè in potenza. L'uomo, invece, in quanto creatura, si definisce nei termini di una non coincidenza tra questi aspetti. La riflessione su questa differenza incrocia così quelle che sono state abbozzate nella prima parte di questo lavoro, nella misura in cui l'ontologia del finito è stata descritta nei termini di una separazione di quei nomi che nell'essere primo si ritrovano uniti e in relazione. Se Dio, come afferma Agostino, è coincidenza di essere, conoscere e bene, l'uomo è invece esistenza in cui il significato dell'essere in quanto bene deve essere voluto, e perciò il suo essere non corrisponde con l'esclusiva relazione alla verità. In termini teologici quanto detto richiede di fare riferimento alla teoria trinitaria di Dio, ovvero alla categoria della relazione e al tema fondamentale e complesso

delle *processioni*.² Il Verbo, cioè il Figlio, è generato dal Padre, e nel Figlio il Padre si conosce perfettamente essendo il Verbo è il pensiero di Dio in atto. In Dio non c'è scarto, come invece nell'uomo, tra ciò che conosce e il suo pensiero in atto: il suo pensiero, il suo Verbo è vivo, non di un ordine diverso dalla vita come invece è sperimentato l'uomo, per il quale, utilizzando le parole di Lonergan «I nostri intelletti non sono la nostra sostanza, i nostri atti di capire non sono la nostra esistenza; e così le nostre definizioni ed affermazioni non sono l'essenza e l'esistenza dei nostri figli. Le nostre parole interiori sono solo pensieri, *l'esse intenzionale* di ciò che definiamo ed affermiamo, *l'intentio intellecta* e non la *res intellecta*. Ma in Dio l'intelletto è la sostanza e l'atto di capire è l'atto di esistenza».³

Il problema del verbo in Agostino non si esaurisce qui, si potrebbe rintracciare in moltissimi aspetti della sua filosofia il tema del verbo. E questo si spiega col fatto che verbo ha nel vocabolario di Agostino molteplici significati. Verbo è infatti la parola attraverso la quale l'uomo si manifesta a sé e agli altri uomini; è il pensiero, ovvero la parola del cuore, la trasparenza del significato, il poter accedere alla cosa stessa. Come pensiero vero è partecipazione all'essere e garanzia di comunione con la verità. Ma il verbo apre anche alla sfera del volere nel suo declinarsi come *consilium*, perchè non è solo strumento della conoscenza e del pensiero ma anche luogo in cui si articola la volontà e l'amore.⁴ Ora, riferendoci alla parte teorica, sosteniamo che mentre in Dio c'è una coincidenza perfetta tra il suo Verbo e la sua Volontà (che è lo Spirito, l'Amore, in termini teologici), in modo tale che l'Amore procede da Dio e dal suo Verbo (dato che Dio è nella sua essenza relazione perfetta di verità e di bene), nell'uomo c'è separazione tra verità e volontà. Non c'è, ovvero, una processione immediata delle sue opere, dei suoi voleri dalla contemplazione della verità.⁵

Verbo è così sinonimo di intelligibilità, luogo in cui il tempo dell'uomo si apre all'uomo; tensione verso ciò che sta per prendere forma e su cui l'uomo si affaccia come sul non ancora avvenuto. Ciò che unisce tutte queste accezioni è l'aspetto per cui il verbo è inteso, in quanto disegno (*consilium*, volere, intenzione), come un che di semplice.⁶ Dunque il tema del verbo

² Si questi temi sono utili le considerazioni che A. Trapè e M. F. Sciacca offrono nell'introduzione che precede la traduzione italiana del *De Trinitate: Sant'Agostino, La Trinità*, VII-CXXVII, Città Nuova, Roma 1998.

³ LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, p. 238-239.

⁴ Cfr. *trin.* IX, 7, 12: «Nessuno infatti fa qualcosa volontariamente, che prima non l'abbia detto nel suo cuore».

⁵ Più avanti (esattamente nel cap. IV), riprenderemo questo tema attraverso un breve confronto con la teologia trinitaria di Tommaso d'Aquino e con la concezione che questi elabora della relazione tra la Persone: da tale confronto emergerà una notevole differenza tra l'articolazione del rapporto fra volontà e verbo in Dio sviluppata da Tommaso e quella sviluppata da Agostino.

⁶ Cfr. *an. quant.* 32, 65-66, in cui Agostino parla della semplicità del significato in opposizione alla divisibilità del suono, mostrando che il significato sta al suono come l'anima sta al corpo. Si potrebbe qui tentare anche un paragone

influenza anche il modo dell'uomo nella sua relazione con se stesso, nel presente, nel futuro e nel ricordo. Grazie al verbo l'uomo entra in relazione con la volontà, con gli altri in quanto visti e saputi come finalità dell'amore cristiano, con Dio, infine, attraverso quel verbo particolare che è la preghiera. Perciò il verbo è il principio di ogni conoscenza e di ogni volere, condizione necessaria di ogni bene, dal momento che il bene, afferma Agostino, è il volere la buona volontà.⁷

Per tutti questi aspetti, la riflessione del verbo rimane il luogo privilegiato per interrogare l'opera agostiniana, e si offre come la chiave interpretativa per accedere all'opera di Agostino intorno a quelle cose su cui ci siamo soffermati nella prima parte di questo lavoro.

2. Le opere di Agostino

Il *De Magistro* è l'opera in cui si trova tematizzato il problema del linguaggio inteso come strumento di comunicazione e di insegnamento. La struttura di quest'opera è analizzata con molta precisione da G. Madec.⁸ Oltre ad essere una riflessione di semiotica, il *De Magistro* tratta anche del tema della verità e di come ciascun uomo partecipa ad essa, arrivando alla conclusione relativa alla necessità dell'esistenza della verità in ogni uomo. È questa verità interiore che rende possibile ogni conoscenza particolare e la conoscenza di sé come coscienza all'interno della quale si dà anche la consapevolezza del dubbio stesso.⁹ In quest'opera l'attenzione è rivolta all'aspetto pragmatico del *significare* nel senso in cui la parola è per Agostino opera, cioè commemorazione della verità anche nel suo lato più teorico.¹⁰

L'altra opera in cui Agostino tratta del linguaggio è il *De Trinitate*. Qui (ci riferiamo in particolare ai libri 9, 13, 15), il tema è già investito di significato teologico, poiché la parola è indagata nel suo essere il segno dell'immagine di Dio nell'uomo. In questo testo si ritrova anche la

con la tesi husserliana per cui la *noesi* si mostra secondo una semplicità che invece non appartiene al modo di manifestazione del *noema*, che invece sfugge ad una descrizione definitiva dandosi sempre per adombramenti.

⁷ Cfr. *lib. arb.* I, 12, 25 e ss.

⁸ Cfr. G. MADEC, *Analyse du De magistro*, in "Revue des études agostiniennes", 21 (1975), pp. 63-71.

⁹ Cfr. O. TODISCO, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Anicia, Roma 1993.

¹⁰ Quella che ho chiamato la teoria pragmatica del significare che si trova nel *De Magistro* non restituisce l'intera concezione del segno di Agostino. Occorre congiungerla con la trattazione offerta nel *De Doctrina Christiana*, dove il segno è considerato in prima istanza come ciò che va interpretato per raggiungere la verità: per tale congiunzione sarà esaminata (cfr. *infra* cap. II) la letteratura critica intorno a questa seconda opera.

distinzione centrale nella riflessione agostiniana tra parola interiore ed esteriore, inserita in una più articolata suddivisione. Il *De Trinitate* affronta il tema della gratuità del movimento della parola – del *verbum*- profondamente connessa alla logica dell'amore. Alla lettura di questo testo dobbiamo molto dal punto di vista teorico: l'articolazione della riflessione intorno a libertà e necessità della verità; la possibilità, poi, di pensare il significato della presenza della parola interiore (il pensiero) in noi; lo spunto e la voglia di riparlare e ri-guardare la vita del logos-verbo con la stessa ammirazione e lo stesso stupore dei greci, in niente diminuito dall'avvenimento della Rivelazione ma semmai aumentato. Dobbiamo inoltre alla lettura di questo testo la ricchezza della riflessione sulla relazione tra memoria e conoscenza, e quella della riflessione sulla felicità come individuazione della forma, di una forma intesa come ordine che appare premessa e possibilità di ogni linguaggio, di ogni parlare, anche di quel parlare assolutamente trasgressivo e bello che è il *metaphorein*, la parola della metafora.¹¹

Infine dobbiamo alla meditazione relativa alla grandiosa descrizione agostiniana del verbo (il conoscere, il pensare, la verità) la comprensione di un logos in grado di tradurre metafisicamente una teologia della gratuità e della verità dell'essere. Tutto ciò in direzione del pensiero di un essere attraversato e risolto interamente *dal e nel* movimento del dono, secondo una logica di vita (eterna), la quale è la stessa che informa il movimento del significare. Il darsi del significato all'uomo dice dell'inesauribilità dell'essere, e mostra di poter stare come ciò che può finalmente ancora contenere, ricomprendere, risemantizzare anche il suo contrario: come la pietà nei confronti del male, del pentimento nei confronti della colpa, della confessione nei confronti della verità mancata.

Nelle *Confessiones* il tema del linguaggio non è propriamente tematizzato, ma lo è la parola di Agostino. In quest'opera Agostino mostra la possibilità di rinascita che si dà nella felicità di una parola di verità ritrovata. Parola speciale, quella della confessione, perché meglio di altre mostra il cammino tra il linguaggio e l'azione. Naturalmente. Agostino dedica pagine importanti al tema del linguaggio anche in altre opere: ad alcune di esse faremo riferimento nel prosieguo della trattazione.¹²

¹¹ Sul linguaggio metaforico e i suoi rapporti con il linguaggio religioso sono particolarmente istruttive le osservazioni di V. MELCHIORRE, *Essere e Parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

¹² In particolare, ci riferiamo a *Soliloquia*, *De vera religione*, *De utilitate credendi*, *De civitate Dei*, *De fide rerum quae non videntur*.

CAPITOLO II

Agostino e il linguaggio

1. Stato della ricerca

La letteratura critica di indirizzo propriamente filosofico sembra unanime nell'affermare che l'impostazione agostiniana della riflessione filosofica intorno al problema del linguaggio, (tralasciando le implicazioni specificamente teologiche che fanno capo alla concezione trinitaria di un Dio-Verbo), sia debitrice della riflessione platonica e del successivo approfondimento da parte della filosofia stoica.¹ Numerosi studi di linguistica e di semiologia riservano un'attenzione considerevole alle opere del nostro autore. Alcuni tra i più considerevoli manifestano anche la preoccupazione di collocare al giusto posto il senso della riflessione agostiniana sul segno, per non rischiare (isolando dettagli e perdendo così la prospettiva d'insieme e la coerenza interna della dottrina considerata), di proiettare in esse anticipazioni di analisi moderne.² Ci pare fruttuoso quell'approccio che si serve degli strumenti e dei guadagni della linguistica pragmatica: grazie ad esso è possibile trovare nel pensiero agostiniano nuovi spunti e luoghi di originalità nel modo in cui il tema del linguaggio è sviluppato nella sua opera.³ Ad esempio lo studio di A. Pieretti esorta a

¹ Cfr. in particolare l'articolo di M. BARATAIN, *Les origines stoïciennes de la théorie agustinienne du signe*, in "Revue des études latines", 59 (1981), pp. 260-268; e poi i fondamentali: B. DARREL JACKSON, *The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina Christiana*, in "Revue des études agustinienne", 15 (1969), pp. 9-49; R.A. MARKUS, *St. Augustine on Signs*, in "Phronesis", 2 (1957), pp. 60-83; G. WERBEKE, *Augustin et le stoïcisme*, in "Recherches agustiniennes", 1 (1958) pp. 6-89. Più recente: TODISCO, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, pp. 21-22.

² «Or précisément le point de vue d'Augustin n'est pas celui d'un 'linguiste' au sens moderne du terme. Son projet central est de tenter de répondre à cette question qui hante toute la philosophie antique: quel rapport y-a-il entre les énoncés et le monde dont ils se donnent comme les représentants (question non résolue, comme on sait)? C'est dans cette perspective qu'Augustin a essayé de fonder rationnellement la véridicité des énoncés sur une analyse des propriétés du langage et c'est dans cette perspective qu'il faut replacer les 'détails' qui ont intéressé les linguistes modernes», M. BARATAIN – F. DESBORDES, *Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin*, in "Languages", 16 (1982), pp. 75-89, qui p. 76.

³ Alcuni autori sono infatti propensi a mantenere una continuità che parte proprio dalla riflessione agostiniana e giunge fino a J. Austin, passando per l'eredità di L. Wittengstein: cfr. A. Pieretti, *Le teorie del segno*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 3, Città Nuova,

ricollocare l'interesse di questo autore in una prospettiva onto-teologica, che non può essere visitata solo con gli strumenti dell'impostazione analitica⁴. Egli osserva inoltre come ci sia, nelle opere dell'Ipponate, un progressivo spostamento dal tema del segno a quello della parola. In linea sia con la necessità di salvaguardare l'orizzonte d'insieme in cui si situa il tema del linguaggio in Agostino, sia con la preoccupazione di sottolineare come la riflessione sul segno trovi via via la sua vera spiegazione e giustificazione all'interno di una più vasta ricerca sulla parola, si situa anche l'interpretazione di L. Alici, secondo cui il linguaggio in Agostino è segno e testimonianza di una significazione che va cercata oltre all'uomo.⁵

Roma 2002, pp. 45-85. Specificatamente sul rapporto tra Agostino e Wittgenstein, si veda anche, nella stessa raccolta di saggi: L. Perissinotto, *Ludwig Wittgenstein. I limiti del linguaggio*, pp. 21-44. Il rapporto tra questi due filosofi è stato ampiamente indagato soprattutto a causa della celebre critica della presunta visione agostiniana del linguaggio che Wittgenstein pone all'inizio delle sue Ricerche Filosofiche estrapolando una pagina delle Confessioni: diversi studiosi di Agostino hanno ad esempio sostenuto che è erroneo leggere quella pagina come esemplare dell'intera concezione del linguaggio di Agostino, quando essa si riferisce al rapporto tra linguaggio e apprendimento; questa è ad esempio la posizione sostenuta da Pieretti nel saggio appena citato.

⁴ Pieretti insiste ad esempio sull'importanza del concetto di *vis* (forza), sottolineando come esso si ritrovi nelle riflessioni che al tema del linguaggio hanno dedicato Simone, Kretzman e Todorov. Secondo Pieretti, Manetti, con la sua distinzione tra designazione e significazione, oltrepassa i confini entro cui si sviluppa l'indagine di Agostino. Pieretti conclude il suo articolo mostrando la continuità dell'indagine di Agostino mettendo in luce la progressiva prevalenza del tema della parola su quello del segno. Pieretti mostra che l'orizzonte nuovo verso cui si apre l'indagine di Agostino è di tipo semantico, senza però che l'indagine semiotica sia per questo sminuita. Pieretti afferma che «l'itinerario agostiniano perviene a quell'esito ontologico e teologico che, per tutto l'arco del suo svolgimento, ne costituisce l'unica vera fonte di ispirazione», PIERETTI, *Le teorie del segno*, p. 82. Cfr. R. Simone, *Semiologia agostiniana*, in "La Cultura", 7 (1969), pp. 89-95; N. Kretzman, *Semantic, History of*, in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, McMillan, New York 1977, 7, p. 366. T. Todorov, *Teorie del simbolo*, tr. it. di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984, 46-67; G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'età classica*, Bompiani, Milano 1987, pp. 225-241.

⁵ Ci sembra opportuno rimandare allo studio di L. Alici in cui si mostra l'evoluzione della teoria del segno nelle diverse opere citate, in particolare tra le opere giovanili (*De dialectica*, *De Magistro*), contraddistinte da «ottimismo epistemologico e pedagogico [...] dove si confidava ancora nella purezza di un accesso interiore alla verità», e il *De Doctrina Christiana*, composta più tardi in un periodo in cui Agostino si confronta severamente con il tema del peccato e della radicalità della grazia. Proprio alla luce di questi temi, alla necessità di valorizzare la comunicazione esteriore, di inventare un progetto pastorale «volto a far comprendere e interpretare le verità cristiane delle Scritture e far acquisire [...] un metodo per insegnarle agli altri», Alici afferma essere dunque comprensibile che «in quest'opera affiori un più esplicito riconoscimento della positività mediatrice del segno, rispetto ad altre opere, come il *De Trinitate* e il *Tractatus in Iohannis Evangelium*, dove si tende piuttosto ad avvalorare l'idea di un'assoluta irriducibilità del *verbum* ad ogni forma di significazione esteriore». Nel *De Trinitate* Agostino cercherà di elaborare un cammino inverso «discensivo per così dire, più che ascensivo, che tenta di rintracciare una giustificazione 'genealogica' del mistero dell'incarnazione e della genesi del senso. In quest'opera ci offre un approfondimento, che raggiunge livelli di altissima intensità speculativa, proprio intorno al processo attraverso il quale *fit rei non transitoriae transitoria cogitatione* (*De Trin.* 12, 14, 23), vale a dire intorno a quel fenomeno originario di articolazione del senso, che è il presupposto originario del successivo movimento di ritorno 'ermeneutico' e che ci consente di cogliere il fondamento ultimo della filosofia del linguaggio agostiniana», L. ALICI, *Segno e parola in Agostino: attualità e prospettive*, in id., *Gesto e parola. Ricerche sulla rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 211-229. L'evoluzione della posizione di Agostino sul segno è indagata anche da Pieretti, che la accosta in riferimento alla relazione tra linguaggio e pensiero (*Le teorie del segno*): secondo l'autore nel *De Trinitate*, «l'attenzione non è più incentrata sull'attività dell'ascoltatore o dell'interprete, come avveniva nel *De Magistro* e nel *De Doctrina Christiana*, ma sul modo in cui il linguaggio è impiegato da parte di colui che parla» (p. 76). A suo avviso il *De Trinitate* è l'elaborazione di una teoria della parola, più che del segno. Per Markus invece Agostino non ha abbandonato le teorie del segno, e non c'è dunque discontinuità tra *De Magistro* e *De Trinitate*.

Dietro il problema del segno, infatti, emerge urgentemente quello della verità. Il linguaggio, quello in particolare che si mostra nella parola interiore, guadagna la sua importanza e la sua centralità per il fatto di costituirsi come luogo ed esperienza originaria in cui e da cui l'anima dell'uomo partecipa della verità. L'attenzione all'aspetto del linguaggio può essere dunque considerata come attenzione all'elemento della *cogitatio*, come ha ben messo in luce anche la lettura di Nef.⁶

La riflessione sulla parola di Agostino parla ancora ai giorni nostri per la capacità di risvegliare l'entusiasmo nei confronti di questo tema. Ad Agostino studioso della parola, ai suoi testi, si deve infatti domandare da quale parte poter osservare il significato profondo del gratuito, del dono come ciò che fonda la vita del pensiero.

2. I segni in Agostino.

2.1. La logica del segno.

Gli studi di semiotica e di linguistica, che si sono occupati di tracciare una teoria del segno nel pensiero di Agostino, hanno messo in evidenza differenti modelli rinvenibili nei suoi testi. In particolare suddetti modelli sono classificabili secondo un ordine di progressiva articolazione.

L'articolazione più semplice in cui si costituisce il segno è quella diadica. In base ad essa il segno è considerato come un'entità a due facce: la componente della voce (del suono, dell'aspetto propriamente fonetico-sonoro: *vox* articolata) e la componente spirituale, ovvero il significato (l'immagine che si forma nella mente quando udiamo un determinato suono articolato). È importante ricordare che il significato, la componente cioè mentale del segno, non corrisponde alla

Secondo l'opinione di Pegueroles, infine, in quest'opera si tratta effettivamente della centralità del tema della parola, ma senza per questo che se ne concluda una discontinuità tra le due opere sopra dette.

⁶ Cfr. F. NEF, *La sémantique de saint Augustin est-elle vraiment mentaliste?*, «Recherches sur la philosophie et le langage», 6-7 (1986), pp. 377-400.

cosa reale qual è fuori dalla mente. La *significatio* ha un carattere mentale, ed è appunto ciò che si vede nel pensiero: è la cosa *in cogitatione*.⁷

Esiste poi un altro schema, un'altra articolazione che si ritrova nei testi agostiniani, e che può essere definita logica triadica secondo la quale il segno è considerato questa volta come un'entità a tre facce: il *nome*, la *cosa*, il *pensiero* (o anche, secondo la definizione che diventerà classica nel medioevo: il segno, l'oggetto -il significato- e il soggetto in vista del quale il segno sta per l'oggetto significato).⁸

L'ultima articolazione rinvenibile nel pensiero agostiniano, la più completa e la più elaborata, è di tipo tetradico.⁹ Secondo questo modello, il concetto del segno è articolato attraverso quattro aspetti. Partendo dalla definizione secondo cui «il segno è ciò che manifesta se stesso al senso e qualcos'altro, oltre se stesso, alla mente»¹⁰, esso appare come ciò che consta dei seguenti quattro elementi, raggruppabili a due a due, a seconda che si consideri il segno dal punto di vista della *designazione* (dal punto di vista, cioè, di come il segno significa se stesso, del modo in cui parla di sé in relazione a ciò che non è segno), o che lo si consideri dal punto di vista della *significazione* (secondo cioè lo statuto ontologico della cosa significata: la cosa in sé stessa, il referente, o la cosa come realtà che sta nella mente). Dal punto di vista della designazione dunque, il segno può significarsi come *verbum* (significante: è la parola che rimanda a se stessa come a proprio referente; la parola che indica precisamente se stessa nella sua natura di *parola* differenziandosi in questo modo sia dal mondo delle cose, sia dal mondo degli altri tipi di segni, a cui appartengono, ad esempio, quelli del corpo), o come *dictio* (cioè la parola che, oltre a se stessa, oltre a significarsi come segno linguistico, parola, si significa come ciò che rimanda *anche* ad una realtà extraverbale); dal punto di vista invece della significazione (ossia per quanto concerne il “qualcos'altro” della seconda parte della definizione di segno, e quindi per quanto concerne il significato), il segno può indicare tanto la *res* (la cosa di cui si parla, proprio la cosa fuori dalla mente), quanto il *dicibile* (ovvero il designato, quello che si mostra allo spirito, la cosa come viene

⁷ A questa prima linea interpretativa appartiene la posizione di Simone (*Semiologia Agostiniana*, p. 100) e di Todorov (*Teorie del simbolo*, p. 51); Tuttavia, in replica alle osservazioni di Bouchard, Todorov rivede in parte la sua posizione, affermando che: «i problemi di designazione non sparirono mai interamente; ma, in rapporto alle dottrine anteriori, la semiotica di Agostino accorda un posto più importante alla “dimensione comunicativa”, rekativamnete dimenticata in precedenza» (Todorov, *A propos de la conception augustiniennne du signe*, in “Revue des études augustiniennes”, 31 (1985), p. 213. Questa natura diadica, vale soprattutto, come mostra Pieretti, lì dove Agostino parla del linguaggio nel suo aspetto di comunicazione (*Le teorie del segno*, p. 60).

⁸ Così Bouchard, *La conception augustiniennne du signe chez Tvetan Todorov*, in “Recherches augustiniennes”, 15 (1980) p. 319; Markus, *St. Augustine on Signs*, pp71-72; e Darell-Jackson, *The Theory of Signs*, p. 22.

⁹ Questa è ad esempio l'interpretazione di Kretzmann (*Semantics*, p. 366) a proposito del *De dialectica* e del *De doctrina christiana*.

¹⁰ *De dialectica*, V, 7, 7-8.

alla mente: ciò che è contenuto nella mente di chi parla). Gli studi di semiotica ritrovano nei testi di Agostino tutte e tre le articolazioni¹¹.

2.2. Le origini stoiche della riflessione sul segno di Agostino

La prima dottrina completa del significato si trova nella riflessione degli stoici, anche se viene concepita come parte integrante di una più vasta teoria logica.

Gli studi a questo proposito mostrano che la distinzione che si ritrova nel *De dialectica*¹², fondata su tre criteri (significante, significato, referente, i quali poi, combinati fra loro secondo il modo della designazione o della significazione, informano anche l'articolazione tetradica), ha probabilmente la sua origine proprio nell'Antico Stoicismo. Secondo le informazioni contenute nella Vita dei Filosofi di Diogene Laerzio,¹³ l'Antica Stoa divideva infatti la dialettica in due parti, in modo che da un lato ci fosse il significante (*to semainon*) e dall'altro il significato (*to semainomenon*). Ora, il significante si presenta, nella classificazione stoica, secondo tre modalità di realizzazioni possibili: esso è voce (*phoné*: il suono tale da non essere ancora articolato e non essere quindi portatore di alcun significato; a questa categoria appartiene sia la voce animale sia quella dell'uomo in riferimento al loro essere suono vocale); è *lexis* (il suono in quanto articolato, suscettibile quindi di essere presentato in forma scritta, ma non a priori portatrice di significato. La *lexis* è il significante come suono vocale articolato); è infine *logos*: un significante articolato e portatore di significato, cioè, il significante in quanto enunciato. Questa articolazione è tale da configurarsi a forma di piramide nella quale l'elemento che si trova in cima (un significante che possiede significato: *logos*) è necessariamente, in quanto tale anche *phoné* e *lexis* (come nell'esempio della frase-logos «il cielo è rosso» che consta di *phoné* -sequenza fonica-, di *lexis* -suoni che sono riconoscibili all'interno di un codice linguistico- e di *logos* -la frase, appunto, in quanto dotata di significato). A loro volta queste realtà sono suscettibili di essere scomposte in

¹¹ La semiotica è la disciplina che studia il funzionamento del segno. Ricordiamo che a differenza dell'antichità, che elabora una semiotica di tipo inferenziale-implicazionale, per cui dato un segno p, se ne deduce un significato q ($p \rightarrow q$), la riflessione del novecento articola una semiotica dell'equivalenza, per cui il rapporto al significato è considerato secondo il modo dell'immanenza. Nel linguaggio formale questo concetto è espresso con $p = q$. La disciplina della semantica è invece (intesa come semantica generale) lo studio del significato delle espressioni di un determinato linguaggio, generalmente inteso come codice. Cfr. A. Pieretti, *Il linguaggio*, La scuola, Brescia 1984.

¹² Per l'autenticità del *De Dialectica*, trattato incompiuto, rimandiamo allo studio di J. PEPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova University Press, Villanova 1976.

¹³ Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum*, VII, 55-83.

elementi costitutivi più semplici. Ad esclusione del primo livello, della *phoné*, che non ha distinzioni al suo interno (è un suono, non articolato, non si possono operare dunque articolazioni), la *lexis* si scompone nei suoni elementari che si articolano in una lingua (suoni vocalici, consonantici, sillabici, ecc.); mentre il *logos* è a sua volta formato dalle parti del discorso, ossia dagli elementi che costituiscono un enunciato: nell'esempio precedente (il cielo è rosso) gli elementi sono il nome, il verbo, l'articolo, ecc.

La dottrina stoica opera anche una sottodivisione interna al segno considerato nel suo lato di significato *-to semainomenon-*, secondo la quale è possibile distinguere il *lekton*, cioè il significato considerato indipendentemente dalla sua incorporazione in un significante: una sorta di contenuto virtuale dell'enunciato, corrispondente al *dicibile* dell'articolazione agostiniana; se il *lekton* è passibile di essere declinato secondo il vero o il falso, allora costituisce, in combinazione con un significante, un enunciato assertivo, ed è dunque per questa via che si inaugura il campo della logica, cioè la classificazione degli enunciati e il calcolo delle proposizioni.

Come è stato messo in evidenza dalla letteratura su questo tema, al di là di una significativa somiglianza tra le due dottrine sul segno, quella degli stoici e quella di Agostino, sussiste tuttavia una grande differenza. Mentre per gli stoici la natura dell'elemento che si combina nelle due facce di significante e significato è nella forma di enunciato, per Agostino essa è consegnata nella forma di singola parola.

Le spiegazioni che gli studiosi forniscono, per giustificare questo passaggio, sono di carattere filologico e mostrano come si evolvono concetti e definizioni per il fatto di essere consegnati alla tradizione-traduzione che modifica, nel corso del tempo, il punto di partenza. Se per gli stoici solo l'enunciato si presta ad essere il luogo in cui significante e significato si congiungono, è spiegabile innanzitutto in riferimento all'ambiguità insita secondo loro in ogni parola singola: la parola, infatti, è significativa solo se considerata come elemento di una sequenza più estesa quale l'enunciato.¹⁴ Probabilmente, però, la dottrina stoica del segno è pervenuta ad Agostino attraverso gli adattamenti che le grammatiche alessandrine hanno operato sulle analisi linguistiche degli antichi Stoici.¹⁵ Tra gli adattamenti significativi a spiegare la differenza di cui è questione, c'è quello della reinterpretazione della nozione di *lexis*. Questa, infatti, in quanto stava ad indicare una sequenza potenzialmente realizzabile, perché articolabile, senza essere a priori portatrice di significato, si rivelava in realtà poco produttiva nell'ambito grammaticale (il quale ha

¹⁴ Già Aristotele aveva messo in evidenza, a proposito della distinzione tra sinonimi ed omonimi, l'ambiguità della parola. Vedi *Le Categorie*, 1, 1a-1a 25.

¹⁵ Cfr. Baratain, *Les origines Stoïciennes de la théorie augustinienne du signe*, p. 263.

fondamentalmente per oggetto l'analisi dei testi, e quindi sequenze foniche effettivamente realizzate), ed è assunta così via via ad indicare la più piccola parte dell'enunciato costruito, situandosi tra i suoni elementari (le lettere) e l'unità dell'enunciato. Secondo un tale adattamento dello schema stoico perciò la *lexis* venne a corrispondere alla *parola*, al più semplice elemento portatore di senso (che era consegnato al *logos*-enunciato nella dottrina stoica) ma tuttavia incompleto (non coincidendo precisamente con l'enunciato). La nozione di *lexis* subì dunque una interpretazione grammaticale, ed è nel modo di questa 'grammaticalizzazione' che venne ripresa da Agostino; di conseguenza, la coppia stoica *lekton-logos* (dicibile-enunciato) viene trasposta in quella *dicibile-dictio* in un modo tale per cui il significato (*lekton, dicibile*) non è più consegnato all'*enunciato*, ma è ora consegnato alla *parola*. La parola, *dictio*, diventa il corrispettivo del *logos* degli stoici, ossia il punto in cui si realizza la giunzione tra l'aspetto del significante e del significato (dell'aspetto materiale, fonico, e di quello spirituale come significato).

Stando a quanto riportato dallo studio sopra citato di Baratain, è necessario considerare che, nonostante questa ricodificazione compaia anche prima di Agostino (in Varrone e Sesto Empirico, secondo lo studio) ci pare che l'apporto di Agostino sia decisivo in riferimento alle implicazioni che questa centralità della parola comporta. Infatti, alla teoria stoica in cui la nozione di segno è ancora compreso nel modo dell'*indice* (inteso come quell'elemento di mediazione di cui la conoscenza permette quella di un altro elemento), quella agostiniana, riferendo questo modo d'essere segno nella forma di indice alla relazione tra *parola* e *cosa* (e reinserendo così la dicotomia fondamentale della linguistica platonica all'interno della dottrina stoica del segno inteso come significante-significato) inaugura una prospettiva di relazione tra parola e cosa detta di implicazione, oltre a quella della sostituzione. Le definizioni che dà Agostino del segno, quali si ritrovano in particolare in *De Dialectica*, («verbum est uniusquiusque rei signum quod ab audiente possit intellegi a loquente prolatum»,¹⁶ e «signum est quod et se ipsum sensit et praeter se aliquid animo ostendit»¹⁷) dicono appunto di questa relazione di implicazione: il segno è ciò che implica, per essere tale, qualcosa d'altro che si pone a suo fondamento. Questo qualcosa d'altro è implicato nell'esserci del segno, in un modo per cui, come si vedrà nel *De Magistro*, per sapere che c'è segno è necessario sapere anteriormente che c'è cosa significata: è questo sapere propriamente che informa che c'è segno, e non viceversa (non è cioè la conoscenza del segno ad informare la cosa significata). Il passaggio da una relazione di sostituzione ad una di implicazione, marca anche il differente senso del lavoro dialettico: da scienza finalizzata a cercare la validità della conoscenza (la

¹⁶ *De Dialectica*, V, 7, 6.

¹⁷ *De Dialectica* V, 7, 7-8.

validità dell'informazione, ovvero della relazione di enunciati tra loro) a scienza preoccupata di riflettere sull'informazione essa stessa, ovvero sulla possibilità che ha il linguaggio (che altrimenti rappresenta un sistema di segni che *sostituiscono* il mondo, e la cui coerenza rimane sempre interna, senza poter mai dire in effetti niente del mondo) di fare da ponte tra il mondo dei segni e quello delle cose.

Terminiamo questa sezione facendo riferimento a una delle distinzioni fondamentali che informa la riflessione agostiniana intorno alla natura del segno: essa è quella che riguarda segni naturali e segni dati (*signa naturalia* e *signa data*)¹⁸. Segni naturali sono quelli che rimandano immediatamente alla cosa di cui essi sono segni: essi sono le cose-segno, come ad esempio il fumo segno del fuoco, che rimanda immediatamente ad esso. I segni naturali sono segni a tutti gli effetti, ma hanno anche una propria natura indipendente dal quella di cui sono segni, ed è per questo che non si esauriscono solamente nella loro natura semiotica. Per questa caratteristica, i segni naturali hanno una funzione denotativa, che i *signa data* non hanno. I *signa data* sono infatti quelli che introducono la mediazione del pensiero, e che si caratterizzano essenzialmente nella misura in cui, a differenza dei primi, sono sempre manifestazione di una volontà significativa, sono cioè frutto di un desiderio di significare. I segni dati si definiscono perciò segni intenzionali, nella misura in cui essi implicano un atto di volontà. A questo tipo di segni appartengono quelli del linguaggio verbale e corporeo dell'uomo, che sono per lo più di tipo convenzionali.

2.3. Il segno-parola

Se gli studi di semiotica hanno messo in evidenza l'importanza fondamentale del passaggio dalla concezione stoica del logos come enunciato, a quella di Agostino del logos parola (per cui, come si è detto, è nella relazione parola-cosa che il significato viene ora studiato, nei termini delle riflessioni e dei guadagni degli stoici), cerchiamo qui di mostrare la possibile coerenza delle riflessioni di tipo semiotico con altre di carattere propriamente ontologico intorno al tema della parola-*verbum*. La differenza del modo in cui Agostino affronta il tema del segno rispetto alle teorie precedenti, sebbene trovi la sua spiegazione in riferimento ad un discorso filologico e all'interno di un'indagine di carattere linguistico, si presta a rappresentare il luogo in cui il pensiero di Agostino

¹⁸ Cfr. *De doctrina Christiana* II, 1, 2.

appare animato dal tentativo di risolvere il problema del significato nei termini di quella semplicità e identità che si dice di quel significato nella forma del nome. Potrebbe trattarsi dunque non semplicemente di una differenza, ma *della* differenza che autorizza a considerare il pensiero di Agostino una filosofia della parola, che medita cioè, attraverso la riflessione sulla parola, il significato profondo del verbo come nome, e del nome come unica via per accedere alla verità. A motivo della diversa prospettiva rispetto all'indagine stoica sul segno, allora, siamo autorizzati a indicare il tema cristiano del nome: la parola è in relazione alla cosa e fa significato nel modo del nome, e non nel modo di altri segni (come si vedrà nella tassonomia del *De Magistro*). È nel nome che la relazione dell'uomo al mondo si presenta, nel nome che il mondo si presenta ed è nel senso più proprio, quello per cui si mostra nel suo significato originario che è il nome di tutti i nomi, cioè Dio.

Il fatto che la riflessione di Agostino riconduca il segno all'indipendenza della parola e attraverso di essa al nome, potrebbe anche rispecchiare la centralità del riferimento all'idea nello sviluppo della concezione agostiniana della verità, come è stata messa in luce dagli studiosi.¹⁹

Ci sembra, infine, che la filosofia di Agostino, percorso dalla tensione verso una verità che si mostra nel modo interiore di parola senza voce né latina né greca, coltivi, anche nel modo in cui affronta il tema del segno, un pensiero dell'uno-semplce, inafferrabile discorsivamente e che si lascia cogliere piuttosto in termini di *visione*.

¹⁹ Così lo studio di F. Piemontese, nel quale l'autore sottolinea la centralità del riferimento all'*idea* nello sviluppo della concezione della verità in Agostino. Nel capitolo IX, *L'implicanza ontologica dell'agostinismo e l'«interiorità oggettiva»*, egli mostra, in linea con la lettura sciacchiana di Agostino, come *l'Idea di essere* vada interpretata non nel modo di *conceptus entis* (quale si ritroverebbe, invece, in Tommaso) ma nel modo di «un'intuizione, connaturale allo spirito, intuizione che è un vincolo metafisico dello spirito intelligente con il suo Oggetto. Posta questa presenza dell'essere come Idea, nella sua pura intelligibilità e nella sua infinità virtuale, non esiste un concetto dell'essere, perché il concetto ha la sua origine nell'esperienza per via di astrazione, mentre l'essere ideale è una presenza immediata allo spirito, la quale non è un concetto, ma fonda i concetti». Del resto, è proprio sfruttando la riflessione sulla dialettica tra idea e concetto dell'essere che Piemontesi tenta di trovare punti di contatto tra il pensiero tomista e quello agostiniano. Scrive l'autore: «Questa precisazione [quella cioè per cui Sciacca respinge in Agostino la primalità del concetto gnoseologico di essere, e non l'esistenza di un siffatto concetto in nome della presenza e immediata dell'essere ideale all'intelligenza] è importante per mostrare che non esiste una impossibilità pregiudiziale e assoluta fra il *lumen intelligentiae* agostiniano (visto attraverso l'elaborazione teorica dello Sciacca) e il *conceptus entis* di Tommaso. Naturalmente, parlando di non-impossibilità, non vogliamo dire che la fusione fra le due prospettive si operi con una semplice giustapposizione dell'una all'altra; vogliamo dire che non esistono preclusioni iniziali e invalicabili alla fondazione di una prospettiva filosofica che riassume nel suo grembo, ripensandole e unificandole, la metafisica agostiniana della verità e la gnoseologia tomista. La fondazione di una siffatta prospettiva, richiede però anzitutto un ripensamento della dottrina tomista dell'intelletto agente»; F. PIEMONTESE, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Marzorati, Milano 1963 p. 155).

CAPITOLO III

Ricchezza e povertà della parola: il *De Magistro*

Ma io ricerco proprio quel qualcosa di identico, che non so cosa sia,
significato da questi due segni.

De Magistro, 2.4.¹

1. Identità e differenza

Il problema della relazione tra linguaggio ed essere si lascia studiare anche attraverso la considerazione del tema dello stile. Un avvenimento, una storia, possono essere raccontati in molteplici modi senza perciò cambiare il senso di quanto viene detto. Lo stile può essere definito nei termini di differenza e di variazione linguistica costruita a partire da un'unità e un nucleo di senso riconoscibili. Dicendo però che le diverse espressioni fanno tutte riferimento ad un significato ad esse comune e identico, non si elimina la domanda legittima che riguarda il modo in cui tali espressioni si differenziano tra loro, ossia la domanda che riguarda il modo in cui la differenza si significa. Se i diversi modi di dire mostrano tutti la stessa cosa, sono cioè tutti espressioni di un'identità, dove si mostra il significato della loro differenza? Che cosa, cioè, motiva la possibilità del differire tra loro se hanno tutte un unico riferimento ed un unico significato? In Aristotele la risposta a questa domanda è formulata facendo riferimento all'aspetto della sinonimia secondo cui parole che hanno lo stesso significato sono però diverse tra loro. Dunque, per estensione, noi potremmo e dovremmo parlare di stile in termini di espressioni sinonimiche.

Il problema della differenza è così anche quello di come siano possibili dei sinonimi (e più in generale, di come siano possibili le traduzioni). Il come sia possibile l'omonimia sembra porre meno problemi (un unico segno indicante più cose), ed è per questo ch'essa può forse insegnarci

¹ Ego autem id nescio quid unum, quod his duobus signis significatur, inquino. I segni di cui è questione sono le preposizioni ex e de.

come risolvere il problema di quella differenza aperta dai sinonimi. L'omonimia mostra che il linguaggio è *l'altro* dall'essere. Il linguaggio dell'uomo, quello con cui le cose sono chiamate e ricevono un nome, è *l'altro* dall'essere perchè precisamente *non è* la cosa. Esso è il luogo e lo strumento per cui le cose possono essere richiamate alla mente ed essere presenti e riconoscibili. Il linguaggio suppone una differenza continua e una continua distanza, perchè è *la cosa* nella forma della *non cosa*, è l'essere nella forma del *nome*. E tuttavia esso è l'unico modo attraverso cui le cose sono, e l'unico modo attraverso cui l'essere è, come significato. Perciò, il linguaggio è per noi definibile nei termini di quel non-essere che ci è necessario per accedere all'essere.²

Questi problemi li ritrovano formulati nel *De Magistro*. Come mostra la citazione in esergo, il problema di Agostino è quello di trovare quell'*unum* che sta sotteso alla differenza che è la parola e il segno. Leggiamo il passaggio:

Agostino – [...] Ora riportati al verso e cerca di spiegare, come puoi, il significato delle altre parole. *Adeodato* - La terza è la preposizione *ex*. In cambio, penso, possiamo dire *de*. *Ag.* - Non ti chiedo di dire in cambio di una voce molto nota un'altra egualmente nota col *medesimo significato*, seppure è del medesimo significato. Ma per il momento ammettiamolo pure. Certamente se il poeta non avesse detto *ex tanta urbe*, ma *de tanta*, ti chiederei cosa significa *de*. Tu risponderesti *ex* poiché sono due parole, ossia segni che, secondo te, significano una medesima cosa. Io invece chiedo quel non saprei che di unico e medesimo concetto che viene espresso con questi due segni. *Ad.* - Significano, secondo me, una determinata separazione di un oggetto di cui si dice che proviene da un altro in cui era. (*mag.* 2.4).

Il problema del segno come differenza sottesa all'identità del significato è lo stesso a cui si è fatto riferimento nella sezione teorica. Agostino ne è cosciente, come si vede da queste prime battute, ma non lo prende direttamente a tema in questa sua opera. Nel *De Magistro* Agostino prende infatti essenzialmente in considerazione il problema del linguaggio relativamente al suo potere essere o meno strumento di comunicazione o insegnamento tra gli uomini. La domanda che guida l'intera opera non è tanto la domanda su come si debba articolare a livello teorico la relazione tra lo stesso del significato (*l'unum*) e la differenza che è il segno-parola; la domanda è piuttosto di carattere pratico, e cioè: come facciamo a conoscere le cose attraverso il linguaggio se le parole sono segni delle cose, e quindi se possono essere capite solo conoscendo la cosa di cui sono segno? In modo più preciso Agostino riassume così le domande di cui tratta:

Abbiamo faticato molto per esaminare questi tre punti: se si possa insegnare qualcosa senza utilizzare segni; se esistano segni di valore maggiore rispetto alle cose che significano; se la conoscenza stessa delle cose abbia più valore dei segni. (*mag.* 10.31).

² In questo senso si può parlare del linguaggio come della contraddizione necessaria alla non contraddizione dell'essere.

Il *significato*, nella riflessione di Agostino, è la cosa stessa (la *res ipsa*) nel suo essere relazione alla conoscenza nel modo della verità. In quanto relazione a un chi conoscente, il significato necessita del linguaggio e dei segni per essere evocato e presente, ma esso rimane dell'ordine di un nome-logos, e non di una parola-segno. Ci riferiamo alla distinzione compiuta nella sezione teorica, e che viene qui in aiuto per illustrare il senso del pensiero agostiniano sul linguaggio. Si è detto che, se è vero che l'uomo è al mondo al modo della parola, e nel modo della parola e del linguaggio fa esperienza dei significati (quello che afferma Agostino dicendo che, in un certo senso tutto viene mostrato attraverso dei segni, e cioè, attraverso delle parole) tuttavia il significato è dell'ordine della semplicità del nome.³

In questo senso si spiega l'ambiguità del ruolo dato al linguaggio nella considerazione di Agostino. Il linguaggio rimane *altro*, l'*altro* rispetto all'essere: è l'ostacolo necessario, per usare il vocabolario di V. Jankélévitch, è la cosa non-cosa, l'essere non-essere che però permette di accedere alla cosa.⁴ Esso è la materia in cui la conoscenza si dispiega, per articolarsi nel tempo secondo il modo discorsivo del raziocinare dell'umano. La parola degli uomini e le articolazioni dell'universo linguistico sono il supporto necessario, sono il puntello che sostiene e permette la costruzione e la manifestazione del significato. Questo, al pari dell'essere, è semplice, ma vive da dentro un corpo linguistico che è tempo, in una relazione che richiama quella che si potrebbe istituire tra la verità e la storia⁵.

Questo è il senso dell'apparente contraddizione agostiniana: tutto si impara attraverso i segni (anche quando i segni sono quelli non verbali del corpo, anche quando è il segno essenziale dell'*ecco*, del tendere il braccio, il segno che si annulla in presenza della cosa significata) e tuttavia, si dice in conclusione, niente si impara attraverso i segni. Il significato delle cose è spiegato attraverso parole, ma è necessario conoscere la cosa di cui il segno è segno per capire in che senso il segno è segno: il segno, infatti, è tale in quanto è segno di qualcosa, esso è significativo in quanto si colloca come ad un estremo di una linea invisibile al cui opposto sta la cosa. Di conseguenza, un segno che non è significativo, che è cioè separato dalla cosa, è solo un suono:

³ Vale la pena ripetere quanto detto a proposito del modo in cui consideriamo il significato. Il significato, in quanto significato, è un nome, altrimenti non sarebbe significato: il significato è l'essere significativo della cosa, il modo in cui si sa della cosa (che poi è anche il modo in cui la cosa esiste).

⁴ Cfr V. JANKELEVITCH, *Philosophie première*, Puf, Paris 1953, pp.104-107.

⁵ Il tema ontologico della creazione è fondamentale tanto quanto quello della verità. Alla luce di questi due aspetti infatti si spiega l'affermazione paradossale per cui la verità (logos) è un racconto (mito), cioè il racconto delle Scritture. Ma questo paradosso si risolve da solo, in se stesso, perché il racconto di cui esso parla è quello della creazione di Dio, è quello della vita della verità come logos. Il paradosso si salva proprio perché esso è profondamente (parola che racconta e parla della verità come ciò che fonda la stessa parola che la racconta) la storia della verità, di una verità che, come logos e ragione, è ciò che nell'uomo non è paradossale, ma ciò che ne svela la verità.

Ci risulta dunque che le parole sono segni. *Ad.* -È così. *Ag.* -Il segno può essere tale, se non significa qualcosa? *Ad.* -No. (2.3). Ed anche: *Ad.* -Sono d'accordo con te infatti che non potremmo assolutamente conversare (*sermocinari*), se la mente, dopo aver ascoltato le parole, non si riferisse a ciò di cui sono segni (*ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa*). (8.22) [...] Per cui, avendo udito i segni, la mente rivolge la propria attenzione alle cose significate. (8.24).

Nella misura in cui il linguaggio sta per *altro* esso è anche esperienza di separazione, di distanza e di assenza. Assenza del significato pieno poiché, se gli uomini stanno in relazione tra loro attraverso il linguaggio, è perché la comunione delle loro anime (una sorta di fusione e di riposo nel significato dell'essere) nell'esperienza babelica della vita terrena è loro negato.

Per queste ragioni si è introdotto il tema parlando di ricchezza e povertà del segno. Il segno si mostra povero perché non è l'essere ma è distanza da esso, ne è l'alterità irriducibile. È anche ricco, però, perché è come la materia su cui la luce del logos si manifesta e scorre (e la materia, proprio perché dona alla luce di manifestarsi, è una forma di luce, è luce essa stessa alla luce). Ricco perché l'uomo sa dell'essere nel modo di un significato che può esprimere a parole, e che può condividere grazie alle parole ricevute. È attraverso il linguaggio che l'uomo può interrogarsi intorno all'essere e al suo significato. E tuttavia, ripetiamolo, la sua ricchezza rimane tale se anche sa della sua povertà, e invita a cercare oltre a sé la vera ricchezza che è l'essere come relazione, logos, pensiero.

La stessa ambiguità che caratterizza il linguaggio, per cui esso sta come ciò che è povero e ricco allo stesso tempo, connota anche i modi in cui la parola si articola, e in particolare il modo dell'interrogare. Anche la parola che si apre come domanda, infatti, fa significato, cioè mostra a modo suo i tratti della verità. Agostino afferma che quando parliamo è perché vogliamo insegnare o imparare, ma che anche quando poniamo domande stiamo in realtà insegnando. L'interrogare è uno dei modi in cui l'uomo significa l'essere e accede alla verità, ed ha perciò un ruolo fondamentale nella riflessione di Agostino.⁶

In riferimento alle considerazioni svolte nella parte teorica, possiamo rubricare il modo dello stare del significato come domanda, sotto i nomi dell'ontologia del finito, perché solo l'uomo sperimenta il significato anche attraverso il domandare, così come solo nell'esperienza dell'ontologia del finito si mostra il nome di perdono, o di volontà intesa come la non equazione tra

⁶ In questo senso si può dire che la prospettiva agostiniana si presta a rappresentare il pensiero femminile che porta l'attenzione al lato desiderante dell'esperienza umana. Ci riferiamo in particolar modo al pensiero di L. MURARO, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009; e anche, della stessa autrice, *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003.

volontà e potere (lo vedremo nell'ultimo capitolo trattando del tema della libertà e della volontà in Agostino). Il domandare è uno dei modi di essere dell'uomo, uno dei modi che entrano nel significato di essere uomo. Proprio in virtù del fatto che l'uomo è questo nome in cui il significato dell'essere non è immediatamente significato di bene, proprio in virtù del fatto che l'uomo è esperienza di separazione di questi due nomi, egli abita la verità nel modo manchevole del porre domande. Della domanda si deve dire ch'essa sta in relazione alla luce della verità nello stesso modo in cui il desiderio sta in relazione al bene. Desiderio e domanda sono due nomi dell'ontologia del finito, sono cioè due significati che si mostrano solo da dentro l'esperienza che è l'uomo, e che sono secondi rispetto ai nomi in cui si mostra il significato originario dell'essere. Anche il nome della fede è in questo senso nome secondo, poiché anche la fede, nonostante dica di un modo d'abbandono in sé perfetto, tuttavia non è il modo in cui il nome dell'essere si significa in relazione a sé e agli uomini. Come dice Agostino l'ultimo significato non sarà un nome a cui credere e in cui avere fede, ma un nome che sarà visto, e saputo con certezza.⁷

2. Segni e cose

La definizione di segno che troviamo in *De Doctrina Christiana* è quella secondo cui un segno è definito come ciò che significa altro da sé nel senso di essere una cosa che, oltre l'impressione che produce sui sensi, fa che a partire d'essa qualcos'altro viene al pensiero (signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se facies in cogitatione venire).⁸ Questo "altro" sono le cose stesse, e anche quel determinato significato che è la nostra

⁷A questo proposito ricordiamo la differenza tra l'impostazione paolina a quella di Agostino, quale è stata messa in luce da Arendt nella sua tesi sul concetto di amore in Agostino. Cfr. H. ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin*, Payot et Rivage, Paris 1999, pp. 47-51 (H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Studio Editoriale, Milano 1992). Citando la farsa agostiniana « E bisogna amare Dio in modo tale che se possibile noi ci dimentichiamo di noi stessi », Arendt interpreta il pensiero di Agostino in dialettica con quello paolino. L'oblio di sé, attraverso cui e in cui l'uomo tende a Dio, sarebbe, in Agostino, atteggiamento pseudo-cristiano. Arendt sostiene che l'uomo dimentica se stesso perché vuole ancora il suo bene, ma poiché non può ottenerlo secondo il suo volere, lo cerca nel modo dell'oblio di sé. Arendt porta il confronto con S. Paolo, per il quale, invece, « la carità ha un senso diverso: è sulla terra già legame di perfezione, e non scomparirà un giorno, nella vita eterna ». Per Agostino, invece, l'amore carità scomparirà quando troverà il suo compimento in un vedere, in una gioia che è fruizione e beatitudine.

⁸*De Doctrina christiana*, II, 1, 1.

volontà in relazione alle cose, come si legge in *De Magistro* «Chi parla produce un segno esterno della propria volontà, per mezzo di un suono articolato».⁹

Come si è visto, il segno è presentato subito come qualcosa di ambiguo. Per un verso esso è l'unico modo attraverso cui si dispiega la ricchezza del significato, e quindi l'unico modo per incrementare il sapere e gli oggetti della conoscenza; per un altro verso però, il segno è capace di insegnare e significativo solo quando è data anche la cosa significata, seppur nel modo dell'assenza. Se così non fosse e il segno non avesse questa garanzia e questo aiuto «non si parlerebbe di segno, ma di suono». Scrive Agostino: «Prima la parola era per me soltanto un suono. Imparai che era segno, quando compresi di quale cosa essa era segno».¹⁰ Così, la conclusione a cui si arriva, dopo aver dimostrato l'implicazione necessaria del segno nel processo di apprendimento che si articola come domanda e risposta, è che nulla si impara mediante i segni con cui qualcosa viene indicato. I segni, che all'inizio del libro sembravano necessari nel dare definizioni, sono infine detti incapaci d'insegnare alcunché, perché, per capire il segno bisogna conoscere la cosa di cui è segno.

Ma a considerare più attentamente, forse non troverai oggetto che sia appreso mediante propri segni. Quando mi si mostra un segno, se io non so di quale oggetto è segno, è assurdo che m'insegni qualche cosa. Se poi lo so, cosa apprendo dal segno? La parola non mi mostra la cosa che significa, quando leggo: *E le loro sarabare non sono state bruciate*. Se con tale nome sono chiamati determinati copricapo, nell'udirlo, ho forse appreso che cos'è capo e che cosa lo copre? Li conoscevo già e non ne ho avuto conoscenza perché li ho intesi nominare da altri, ma perché li ho visti. Infatti quando per la prima volta le due sillabe del termine "capo" hanno colpito il mio udito, non ne ho conosciuto il significato ed egualmente quando per la prima volta ho udito o letto le sarabare. Ma "capo" è una parola molto usata. Ed io, avvertendola con intenzione, ho saputo che è il vocabolo di una cosa che mi era assai nota per averla vista. Prima di accorgermene, la parola per me era soltanto un suono; ho imparato che è anche un segno quando ho trovato di quale oggetto è segno. Ma, come ho detto, avevo appreso la cosa non mediante l'uso dei segni, bensì con la vista. Dunque si apprende il segno con la cosa conosciuta piuttosto che la cosa col segno. (10.33)

Ci sono diversi segni, e Agostino opera una distinzione molto dettagliata, sia in senso orizzontale (segni che si significano tra loro, come ad esempio il segno "parola" significa il segno "nome", e in genere i segni della lingua latina "verba", "nomina" significano quelli della lingua greca con uguale significato, come "onoma");¹¹ sia in senso verticale, tra cui sono annoverati i *significabilia*, ovvero i nomi che possono essere significati da segni, ma che ultimamente non sono segni. In questo senso, ad esempio, il segno che è "nome" significa altri nomi, come quelli di "montagna", o "lago", ed essi, questo segni-nomi ("montagna", "lago") sono segni di cose, e non di altri segni.

⁹ *Mag.* 1.2.

¹⁰ *Mag.* 10.33.

¹¹ *Mag.* 4.9.

Il passaggio a cui abbiamo fatto riferimento è importante perché offre gli strumenti per operare la distinzione tra parola e nome in modo che essi dicano di due ordini diversi, quello della differenza-linguaggio e quello dell'identità propria del significato-pensiero. Così il segno che è "nome" (con cui noi indichiamo il modo del significato, cioè il nome-logos che, a differenza del linguaggio, apre la conoscenza delle cose secondo verità), si distingue dal segno che è "parola" perché esso è un segno speciale, ovvero è un segno di qualcosa che a sua volta non è più un segno. "Nome", segno, significa il modo in cui la cosa sta come significato dentro ad un segno. In questo senso "mare" è un nome, è un segno, non è il mare nel senso della cosa stessa. Ma "mare" indica una cosa che non è sua volta un segno, un significato appunto, il mare. "Mare", segno-nome è il segno in cui l'essere del mare si rende disponibile alla nostra conoscenza, in cui il mare è riconosciuto e saputo.

Ag: Sei d'accordo se, per poterne discutere più agevolmente, chiamiamo "significabili" le cose che possono essere significate da segni e non sono segni, come chiamiamo "visibili" le cose che si possono vedere? (4.8)

Fondamentale ci sembra allora, ai fini della distinzione, proprio la similitudine con il campo sensoriale del vedere. Il nome, infatti, in quanto segno privilegiato del significato, è ciò in cui vediamo e conosciamo le cose, in cui si manifestano secondo la loro verità. In questo senso elevato il nome, che si distingue da parola e cioè dal linguaggio, è *verbo*, è verità; e sempre in questa accezione la verità è un verbo, e al principio è il verbo. Il nome, infatti, è eminentemente il modo della conoscenza e della verità, ovvero il modo di accesso all'essere come significato. Questa distinzione, tuttavia, nel *De Magistro* è appena accennata, e non rappresenta un'articolazione fondamentale nello sviluppo di un'ontologia del nome, quale sarà sviluppata successivamente in *De Trinitate*. Riportiamo comunque il passaggio per intero:

Ag. - Dimmi dunque a quale senso appartengono i segni che sono parole. *Ad-* All'udito. *Ag.* - E il gesto? *Ad.* - Alla vista. *Ag.* - E quando le parole vengono scritte? Non rimangono parole o piuttosto si devono considerare segni di parole? È parola appunto ciò che con un determinato significato si pronuncia da voce articolata. E la voce può esser percepita soltanto dall'udito. Ne consegue che quando la parola si scrive, si ha un segno per la vista e che con esso si richiama alla mente ciò che è di competenza dell'udito. *Ad.* - Pienamente d'accordo. *Ag.* - Sei d'accordo anche, suppongo, che col termine "nome" s'intende significare qualche cosa? *Ad.* - Sì. *Ag.* - E che cosa? *Ad.* - Ciò che ogni cosa si denomina, come Romolo, Roma, virtù, fiume e altri innumerevoli. *Ag.* - E questi quattro nomi non significano nessuna cosa? *Ad.* - Anzi alcune cose. *Ag.* - E c'è differenza fra questi nomi e le cose da essi significate? *Ad.* - Moltissima. *Ag.* - Vorrei udire da te quale sia. *Ad.* - Questa, prima di tutto, che essi sono segni, le cose no. *Ag.* - Approvi che chiamiamo significabili gli oggetti che è possibile significare con segni e non sono segni, allo stesso modo che si denominano visibili gli oggetti che si possono vedere? Così in seguito ne parleremo più agevolmente. *Ad.* -

Perfettamente. *Ag.* - E non è possibile significare con altro segno i quattro segni che poco fa hai pronunciato?. *Ad.* - Dunque mi sarebbe già sfuggito, e mi meraviglio che lo pensi, di avere chiarito col nostro dialogo che le parole scritte, nei confronti di quelle proferite con la voce, sono segni di segni. *Ag.* - Dimmi la differenza che esiste fra di loro. *Ad.* - I primi sono visibili, gli altri udibili. Perché non dovresti ammettere questo termine se abbiamo già ammesso significabile? *Ag.* - Lo ammetto certamente e mi piace. Ma torno a chiedere se è possibile significare questi quattro segni con altro segno udibile come hai ricordato per i visibili. *Ad.* - Ricordo che anche questo è stato detto poco fa. Avevo risposto che il nome significa qualche cosa ed avevo addotto ad esempio di tale significanza i quattro oggetti suddetti. So anche che tanto il nome come i quattro nomi, certamente se vengono pronunciati con la voce, sono udibili. *Ag.* - Quale differenza esiste allora fra il segno udibile e i significati udibili che a loro volta sono segni? *Ad.* - Fra il termine " nome " e i quattro nomi che abbiamo addotto come esempio della sua significanza, la differenza, secondo me, è la seguente. Il primo è segno udibile di segni udibili, gli altri sono segni udibili, ma non di segni, ma di oggetti, alcuni visibili come Romolo, Roma, fiume, uno intelligibile come virtù. *Ag.* - Accetto e approvo. Ma sai che si chiamano parole tutti i segni che, con un determinato significato, si proferiscono mediante la voce articolata? *Ad.* - Sì. *Ag.* - Dunque anche il nome è una parola poiché ci è evidente che si pronuncia mediante voce articolata con un determinato significato. Allorché si dice che un individuo eloquente usa parole appropriate, s'intende certamente che usa anche dei nomi. Nel momento in cui in Terenzio uno schiavo dice al vecchio padrone: *Per piacere, buone parole*, questi aveva già pronunciato anche molti nomi. *Ad.* - D'accordo. *Ag.* - Dunque tu ammetti che con le sillabe che si pronunciano nel dire "parola", viene significato anche il nome e che quindi la prima è segno del secondo. *Ad.* - Sì. *Ag.* - Vorrei che tu mi rispondessi anche su questo punto. Dunque parola è segno di nome, nome è segno di fiume, fiume è segno di una cosa che ormai interessa la vista. Hai già detto la differenza che esiste fra questa cosa e fiume, ossia il suo segno, fra questo segno e il nome che è segno di questo segno. Ora quale differenza esiste, secondo te, fra il segno di un nome che è una parola, come abbiamo accertato, e lo stesso nome di cui è segno? *Ad.* - Questa è la differenza, a mio avviso. Gli oggetti che hanno per segno il nome hanno per segno anche la parola poiché come nome è parola, così anche fiume è parola, ma non tutti quelli che hanno per segno la parola hanno per segno anche il nome. Quel *si*, che inizia il verso da te citato, e questo *ex*, da cui. Dopo una così lunga trattazione, siamo giunti dialetticamente a questi concetti, sono parole ma non nomi. E se ne trovano molti altri. Pertanto poiché tutti i nomi sono parole, ma non tutte le parole sono nomi, è evidente, secondo me, la differenza fra parola e nome, ossia fra il segno di quel segno che ha significato specifico e il segno di quel segno che ha significato generico. *Ag.* - Ammetti che ogni cavallo è un animale e che non ogni animale è un cavallo? *Ad.* - Che dubbio? *Ag.* - Dunque fra nome e parola esiste la medesima differenza che fra cavallo e animale. Potresti fare una riserva sul fatto che noi adoperiamo con diverso significato *verbum* per designare appunto le parole che si flettono secondo i tempi, come scrivo scrissi, leggo lessi. E non sono nomi, è evidente. *Ad.* - Hai proprio messo a punto ciò che mi faceva dubitare. *Ag.* - La difficoltà non ti turbi. Si definiscono genericamente segni tutto ciò che significa un qualche cosa. Fra di essi si trovano anche le parole. Così si dicono segni le insegne militari e sono considerati segni in senso specifico. Ma non appartengono a questa categoria le parole. E, per quanto ne capisco, non avresti più alcun dubbio se io ti dicessi che come ogni cavallo è un animale ma non ogni animale è un cavallo, così ogni parola è segno ma non ogni segno è parola. *Ad.* - Ora capisco e sono convinto che fra la parola in generale e il nome v'è la medesima differenza che fra animale e cavallo. (4.8-9).

Questa distinzione tra nomi e parole viene riassunta in modo particolarmente chiaro anche verso la fine del libro:

Ne abbiamo derivato che o con segni s'indicano segni, o con segni oggetti che non sono segni, o anche che senza alcun segno s'indicano atti che si possono compiere dopo esserne richiesti. Decidemmo allora di esaminare a fondo più attentamente la prima categoria. Dall'analisi è emersa la seguente partizione: segni che non possono esser significati reciprocamente da quei segni di cui sono segno, come il termine quadrisillabo " congiunzione "; segni che lo possono, come col termine " segno " si significa " parola " e col termine " parola " " segno " poiché segno e parola sono due segni e due parole. Abbiamo anche accertato che in questa categoria della reciproca significanza alcuni non hanno la medesima estensione, altri sì, altri infine sono identici. Infatti il termine espresso nel disillabo " segno " significa assolutamente tutti i termini con cui si significa qualche cosa. Al contrario non è segno di tutti i segni il termine " parola ", ma soltanto di quelli che sono espressi dalla voce articolata. È chiaro quindi che, quantunque siano significati la parola con segno e il segno con parola, cioè questo trisillabo con quel bisillabo e viceversa, tuttavia ha maggiore estensione il segno che la parola poiché vengono significate più cose con quel bisillabo che con questo trisillabo. Al contrario hanno medesima estensione la parola in senso generico e il nome in senso generico. Il ragionamento ci ha appunto dimostrato che tutte le parti del discorso sono nomi poiché ad essi si possono associare i pronomi, inoltre di tutte le parti del discorso si può dire che denominino un determinato concetto ed infine ognuna, nel congiungimento col verbo, può costituire un enunciato completo. Ma sebbene nome e parola abbiano la medesima estensione, poiché tutti i segni che sono parole sono anche nomi, non hanno tuttavia la medesima comprensione. Con risultato assai probabile è stato messo in luce che diversa è la ragione per cui si denominano parole (*verba*) e nomi. Si è appunto chiarito che il primo termine si deve riferire all'impressione (*verberatio*) uditiva e il secondo alla rappresentazione della coscienza. Si può dunque intendere che nel nostro linguaggio giustamente si chiede, nell'intento di affidare alla memoria, qual è il nome di una cosa, ma non si dice nel linguaggio usuale qual è la parola di una cosa. Infine abbiamo accertato che nome parola sono segni che non solo hanno la medesima estensione, ma anche il medesimo significato e che differiscono soltanto per il suono delle lettere. Mi era sfuggito che nella categoria dei segni che significano reciprocamente non ne abbiamo trovato alcuni che, fra le altre cose di cui è segno, non sia segno anche di se stesso. Questo è quanto ho potuto ricordare. Tu che, secondo me, in questo discorso non hai detto nulla se non con fondamento scientifico, potrai dire se ho esposto i concetti con metodica esattezza. (7.20)

In questa ricca e dettagliata tassonomia dobbiamo prestare un'attenzione particolare a quel modo di insegnare che sembra poter manifestare immediatamente il significato senza l'ausilio di segni.

Parlando del gesto di allungare il braccio in direzione del muro per mostrare che cosa significa "muro", di che cosa il termine "muro" sia appunto segno, Agostino lo annovera ancora tra i segni, anche se tra quelli di tipo non verbale. Mostrare il significato di "muro" tramite un'indicazione del dito che, precisamente, indica, rientra infatti ancora in quella dinamica di rinvii necessari secondo cui un segno è spiegato con un altro segno, anche se in questo caso si tratta di un segno di tipo non verbale come il gesto del braccio.

Ora, questa implicazione obbligata di segni fra loro sembra essere interrotta solo da un caso particolare, solo cioè nel caso in cui i significati possono essere mostrate direttamente da noi senza altro ausilio, mediante la loro immediata apparizione dopo la domanda che chiede di loro. Agostino

fa l'esempio del camminare: se si vuole dare il significato di "camminare", ci si potrà alzare e mettere precisamente a camminare davanti a colui che ha posto domande intorno a cosa sia camminare. In questo caso, il cominciare della cosa, dell'attività, mostrerebbe il significato del verbo "camminare" senza bisogno di segni. Sarebbe dunque il significato nel suo essere agito, nel suo cominciare a significarsi, a rivelarsi per ciò che rappresenta, mostrando che le cose possono essere insegnate senza bisogno di segni.¹²

L'azione sembrerebbe dunque un accesso privilegiato alla manifestazione del significato. E tuttavia

questo esempio viene poco dopo messo in discussione, cosicché davvero sembra non esserci nessuna possibilità di insegnamento al di fuori dei segni.¹³

3. Nomi, cose, conoscenza del nome, conoscenza della cosa.

¹² «*Ag.* - Forse dici il vero. Ma supponiamo che gli sia possibile. Non dubiti, suppongo, che qualunque sia la mimica con cui tenterà d'indicarmi la cosa che è significata da questa parola, non sarà la cosa stessa, ma un segno? Dunque anche egli, sebbene non mi indichi parola con parola, m'indicherà egualmente un segno con un segno. Così il monosillabo *ex* e la mimica sono entrambi segni di una determinata cosa che io vorrei mi fosse indicata senza segni. *Ad.* - Scusa, com'è possibile ciò che chiedi? *Ag.* - Allo stesso modo della parete. *Ad.* - Ma neanche essa, come ha dimostrato il ragionamento, può essere indicata senza segno. Infatti l'indicazione del dito non è certamente la parete, ma è posta come segno per indicare alla vista la parete. Secondo me dunque non v'è cosa alcuna che sia possibile indicare senza segni. *Ag.* - Ma supponi che io ti chieda che cos'è camminare e che tu ti levi ed esegua l'atto. Useresti forse per insegnarmelo parole o altri segni o piuttosto l'azione stessa? *Ad.* - Sì, lo ammetto e mi vergogno di non avere afferrato un concetto tanto elementare. Della fattispecie mi si presentano mille cose che si possono indicare immediatamente e non per segni, come mangiare, bere, sedere, stare in piedi, gridare e innumerevoli altri. *Ag.* - Ora dimmi. Se io non conoscessi il significato della parola e chiedessi a te mentre cammini che cos'è camminare, come me lo insegneresti? *Ad.* - Compirei la medesima azione più celermente in maniera che, data la tua domanda, tu sia stimolato a riflettere dalla variazione. Tuttavia si dovrebbe compiere soltanto l'azione che deve essere indicata. *Ag.* - Ma non capisci che altro è camminare ed altro è affrettarsi? Chi cammina non necessariamente va di fretta, e chi si affretta non necessariamente cammina. Si parla di fretta nello scrivere, nel leggere e in molte altre azioni. Pertanto se, data la mia domanda, tu esegui più celermente l'azione che stavi compiendo, io dovrei pensare che camminare è lo stesso che affrettarsi. Questa appunto è la variazione che avevi aggiunto ed io sarei tratto in errore. *Ad.* - Ammetto che non è possibile mostrare senza segno un'azione se si viene interrogati su di essa mentre si compie. Se non si aggiunge nulla, chi domanda penserà che non s'intende indicargliela e che, senza riguardo per lui, si continua a fare quel che si stava facendo. Ma se chiedesse su cose che si possono tradurre in azione e non chiedesse nel momento in cui si stanno compiendo, è possibile, data la sua domanda, indicargli ciò che chiede con l'azione stessa e non con un segno. Escludo il caso che, mentre parlo, mi chieda che cos'è parlare. Tutto ciò che dirò per insegnarglielo, lo dovrò fare necessariamente con parole. Ma per questo appunto reso sicuro, gli insegnerò, fino a chiarirgli quel che chiede, senza interrompere l'azione che ha voluto gli fosse indicata e senza ricorrere a segni, al di fuori di essa, per indicarla. »(3.6).

¹³ L'argomento è quello per cui, se si spiega "camminare" cominciando a farlo, colui che deve imparare potrebbe pensare che camminare è questo darsi del camminare precisamente nell'arco di tempo in cui dura l'esibizione della camminata. Rimane dunque critico questo caso, cioè questa possibilità del darsi del senso e del significato per mezzo della ostensione pura e originaria su di uno sfondo neutro. Agostino non prende una posizione definitiva e pare piuttosto lasciare il caso aperto.

Una distinzione fondamentale che si trova nel *De Magistro* è quella che Agostino mette in atto tra nomi, cose, conoscenza del nome, conoscenza della cosa.¹⁴ Questa distinzione dice infatti di una gerarchia che si struttura secondo il principio per cui è inferiore ciò che sta in funzione di altro:

Ag. - Pertanto dovresti intendere, ti prego, che gli oggetti significati devono essere valutati più dei segni. Tutto ciò che è mezzo, è necessariamente inferiore al fine cui è destinato. Non la pensi diversamente? (9.25)

Tuttavia dietro questa apparente semplicità si nasconde un pensiero più complesso, perché dei quattro elementi che Agostino invita a tenere in considerazione, e subito dopo aver espresso il principio secondo cui ciò che sta in funzione di altro è inferiore, egli mostra che il nome è superiore alla cosa:

Ad. - Ritengo che in proposito non si deve concludere senza sufficiente esame. Penso che il termine *coenum* (sozzura), in quanto nome, è assai più nobile della cosa che significa. Il fatto che nell'udirlo ci nausea non deriva dalla parola anche perché *coenum*, in quanto nome, mutata una sola lettera, diventa *coelum* (cielo). Ma noi sappiamo la distanza che esiste fra gli oggetti significati da questi nomi. Pertanto non attribuirei in alcun modo al segno ciò che si detesta nell'oggetto significato e quindi giustamente lo valuto di più dell'oggetto stesso. Difatti volentieri lo percepiamo con l'udito, ma non con qualsiasi altro senso. *Ag.* - Detto con molta perspicacia. Dunque è falso che tutte le cose si devono valutare più dei loro segni. *Ad.* - Sembra. (9.25)

La contraddizione è risolta allora introducendo, accanto alla distinzione tra nome e cosa, quella tra conoscenza del nome (del segno) e conoscenza della cosa, come si legge nel seguente passaggio:

Ag. - Dunque l'insegnare o far ricordare, l'imparare o ricordare ciò che con questo nome tu strumentalmente offri o ti viene offerto, non deve ritenersi più pregevole del nome stesso? *Ad.* - Ammetto che la conoscenza in sé, ottenuta con tale segno, si deve preferire al segno, ma non per questo lo ammetto anche della cosa. *Ag.* - Pertanto nella nostra tesi, sebbene sia falso che tutte le cose sono da valutarsi superiori ai propri segni, non è falso che il mezzo è meno pregevole dell'oggetto cui è destinato. La conoscenza della sozzura appunto, alla quale questo nome è destinato, è da considerarsi più pregevole del nome stesso che, a sua volta, come abbiamo stabilito, è più pregevole della stessa sozzura. E la conoscenza è stata considerata superiore al segno in parola soltanto perché è evidente che l'uno è per l'altra e non viceversa. (9.26)

L'ordine ontologico che si delinea rimane quello per cui il segno è in funzione della cosa significata e non viceversa, proprio come la parola è in funzione dell'insegnamento, e non il

¹⁴ Cfr. *mag.* 9.27; *trin.* IX, 10: «Non è la conoscenza dei difetti che ci dispiace, ma sono i difetti in se stessi. Infatti mi piace conoscere e definire cosa sia intemperanza, e questo è il suo verbo. Così l'ideale artistico non esclude la conoscenza di alcuni difetti, ed a ragione si trova che è una cosa buona conoscerli [...]».

contrario. Più sotto, Agostino invita ad operare una simile gerarchia per quanto riguarda le due azioni di parlare e insegnare: le parole sono da considerarsi di minor pregio rispetto al fine per cui ce ne serviamo, dal momento che l'uso delle parole è più importante delle parole stesse: « Le parole infatti esistono per essere usate, e le usiamo per insegnare. Quanto maggiore è dunque il valore dell'insegnare in confronto al parlare, tanto maggiore è il valore del parlare in confronto alle parole. Ciò che viene insegnato vale assai più delle parole con cui viene insegnato » (9.26).¹⁵

La difficoltà nel mettere ordine tra i quattro termini che costituiscono il vocabolario elementare della teoria della conoscenza in Agostino, e cioè il riferimento al nome, alla cosa, alla conoscenza del nome, e alla conoscenza delle cose (*nomen, res, cognitio nomini, cognitio rei*), si spiega con il fatto che non è facile tenere ferma la differenza tra nome e cosa da un lato, e tra conoscenza del nome e conoscenza della cosa dall'altro. E tuttavia solo a partire da questa distinzione è possibile affermare senza contraddizione che il nome è da preferirsi alla cosa (come mostra l'esempio del nome "melma" che è da preferirsi alla cosa reale di cui il nome è nome), ma che sopra tutto è da preferirsi, vale cioè di più, la conoscenza della cosa, anche alla conoscenza del nome con cui la cosa è indicata. La conoscenza della cosa deve dunque essere considerata il fine ultimo rispetto al quale gli altri termini costituiscono dei mezzi. Leggiamo il passaggio per intero:

*Ag. - Noto che veramente bene hai tenuto presente la tua ammissione e hai chiarito il tuo pensiero. Ma, come suppongo, tu comprendi che il termine " vizio ", risultante di sillabe nella sua espressione orale, è più pregevole del concetto che significa, mentre la conoscenza della parola è meno pregevole della conoscenza dei vizi. E anche ammesso che tu possa proporre alla considerazione i quattro termini " nome e oggetto, conoscenza del nome e conoscenza dell'oggetto ", giustamente noi anteponiamo nella considerazione il primo al secondo. Questa stessa parola, posta in una poesia di Persio che scrive: *Ma costui è istupidito dal vizio*, non solo non ha reso vizioso il verso, ma gli ha anche conferito una certa eleganza. Eppure l'oggetto significato dalla parola condiziona ad esser vizioso il soggetto in cui si ha. Ma ci è evidente che non così eccelle il terzo sul quarto, ma piuttosto il quarto sul terzo. *La conoscenza di questa parola è appunto meno pregevole della conoscenza dei vizi.* (9.28)*

Non è casuale che Agostino dimostri questa tesi facendo riferimento ad un aspetto della vita etica, ad un aspetto, cioè, che fuoriesce dall'ambito del puro conoscere (dell'orizzonte di una verità che rimane relegata alla sfera del sapere) per entrare nel vivo del significato della vita per l'uomo, quello che ha a che fare con i temi del bene e del male. L'esempio è quello del vizio e della virtù. Sarebbe terribile, e un immenso supplizio, afferma, se si conoscesse solo il significato del nome

¹⁵ Cfr. anche *conf. X*, 8.10: «Ivi odo la tua voce, Signore, la quale mi dice che chi ci parla ci istruisce, chi non ci istruisce, per quanto parli, non ci parla. Anche quando siamo ammoniti da una creatura mutabile, siamo condotti alla verità immutabile, ove davvero impariamo, ascoltiamo immoti».

virtù senza possederla, e proprio per questo bisogna affermare che da anteporre a tutto è la conoscenza della cosa, e non il nome o la conoscenza del nome. È vero che nel passaggio successivo questa posizione viene un poco smussata: non viene, però, messa in discussione. Agostino si protegge infatti da giudizi troppo categorici attraverso la constatazione della difficoltà di giudicare intorno alle varie conoscenze, e la formulazione attenuata per cui « la conoscenza delle cose significate, anche se non ha più valore della conoscenza dei segni, è certamente più importante dei segni stessi » (*Ag.* - Comprendi bene. Ma qualunque fosse il pensiero di Persio, che ce ne importa? In materia non siamo soggetti all'autorità dei poeti. D'altronde non è facile distinguere se una conoscenza è da preferirsi a un'altra. Mi basta il risultato conseguito, che la conoscenza dei concetti significati, anche se non è più pregevole della conoscenza dei segni, lo è certamente dei segni stessi) rimarrà comunque mantenuta in tutta l'opera. Nella conclusione Agostino ritorna ancora una volta infatti sul valore di tale gerarchia, affermando:

Ag. - Si è raggiunta dunque la conclusione che non s'insegna senza segni e che è più pregevole la conoscenza rispetto ai segni con cui conosciamo, sebbene non tutte le cose conosciute con segni siano più pregevoli dei rispettivi segni. *Ad.* - D'accordo. (10.31).

4. Parola, nome, verbo.

Ora, l'articolazione che propone Agostino tra nome, cosa, conoscenza del nome e conoscenza della cosa, invita ad essere presa in considerazione alla luce delle riflessioni compiute a proposito del modo in cui abbiamo inteso il nome, e cioè come quel luogo in cui la cosa si mostra nel suo significato di verità. Il nome, infatti, per definizione, è ciò che è immediatamente significativo, e non solo un suono, o un segno inteso come una successione di sillabe. Il nome è ciò che significa se stesso come portatore del significato, come il luogo in cui si dà esperienza del significato (e cioè della relazione, poiché significato è relazione tra la cosa conosciuta e il conoscente). In questo senso il nome "uomo", è nome nel senso che è altro dalla successione dei suoi suoni sillabici che costituiscono il termine uo-mo, ossia non significa se stesso come suono, ma come luogo e modo della relazione e di accesso alla conoscenza. Questa facoltà manifestativa del nome crea degli ostacoli alla comprensione della distinzione di Agostino. Se il nome non è un suono ma il modo in cui la cosa è vista, il modo in cui il significato si rende manifesto e si fa conoscere, diventa difficile vedere la differenza tra nome, conoscenza del nome e conoscenza della

cosa. E anche il testo di Agostino in questo punto sembra un po' fragile, e infatti egli è costretto a sfumare la presa di posizione netta con cui affermava che la conoscenza della cosa è da anteporre alla conoscenza del nome, e ad affermare che «non è facile spiegare se una conoscenza sia da preferire ad un'altra [...] Ritengo sufficiente il risultato a cui siamo giunti: la conoscenza delle cose significate, anche se non ha più valore dei segni, è certamente più importante dei segni stessi». (9.28). Che cos'è infatti, ci viene da chiedere, la conoscenza della cosa, se non è né la cosa, né un nome, cioè un significato?

Così la difficoltà di questo passaggio è risolta e neutralizzata nell'affermazione conclusiva che ribadisce la tesi che più preoccupa Agostino, e cioè che niente si impara attraverso i segni poiché questi stessi si conoscono, o meglio si riconoscono, solo quando si conoscono le cose di cui essi sono segni.

Ed ora mi accingo a convincerti, se riuscirò, soprattutto che non si apprende mediante i segni, che sono detti parole. Piuttosto, come ho detto, si apprende la funzione della parola, cioè l'atto del significato nascosto dal suono, con la conoscenza dell'oggetto significato anziché l'oggetto con l'atto del significare. (10.34)

Ripetiamo. Il nome, per definizione, è segno significativo, è cioè immediatamente anche conoscenza della cosa, per poter mantenere la sua distinzione dall'essere puro suono. Se così non fosse, il nome non sarebbe nemmeno nome: il segno viene conosciuto come tale solo in relazione alla conoscenza della cosa di cui è segno. Fuori da questa previa conoscenza non si dà possibilità di nomi ma solo di suoni, i quali non sono segni, poiché il segno è definito come ciò che ha un suono e un significato. Il segno che è il nome, dunque, corrisponde alla conoscenza della cosa, esso è il modo della conoscenza della cosa, ed è proprio in quanto conoscenza della cosa che esso si distingue dalla cosa, che il nome non è la cosa. La distinzione fatta sopra, quella tra il nome, la cosa, e la conoscenza della cosa diventa così problematica. La sola conoscenza possibile della cosa infatti si dà all'interno di un nome, che è il modo in cui la cosa è significativa, cioè è relazione nel modo del significato.

Tuttavia il discorso di Agostino, mostrando la problematicità della distinzione dei termini suddetti, risulta fecondo per un'altra distinzione, quella interna alla conoscenza della cosa. In questa distinzione, nome e conoscenza della cosa ritrovano il significato della loro differenza, quella che guida probabilmente Agostino fin dall'inizio della sua gerarchia. Ciò che egli vuole affermare, infatti, attraverso la distinzione tra conoscenza della cosa e nome (e attraverso l'esempio del vizio e della virtù) è che si danno due modi principali di conoscenza: una conoscenza della cosa nel modo

del nome e una conoscenza della cosa nel modo dell'esperienza. Conoscere la cosa nel modo dell'esperirla corrisponde ad essere la cosa stessa, proprio come quando si è virtuosi, per riprendere ancora una volta l'esempio di Agostino, o viziosi. L'esperienza, cioè, immette l'uomo nel campo dell'essere, di quel modo di essere che per l'uomo ha nome di esistenza, e che non coincide con il modo di essere della conoscenza intesa nel suo essere relazione nella forma di pensiero. In questo senso egli può allora affermare che di certe cose è preferibile la conoscenza del nome (ovvero la conoscenza aperta nel nome) e di altre invece è preferibile la conoscenza della cosa stessa, nella forma cioè dell'esperienza. E si deve dire così di tutte quelle cose che si significano secondo il bene.

(E tuttavia, ed è qui il nucleo più difficile della questione, e che certamente alimenta anche le preoccupazioni di carattere linguistico e quelle sul modo dell'insegnamento di Agostino, l'esperienza diviene significativa ultimamente sempre attraverso un nome, attraverso cioè il riconoscimento di essa come un significato, e cioè come ciò ha un nome, che si può nominare. L'esperienza, pur appartenendo all'ordine delle *res ipsas*, ad un ordine che non è quello del segno, si fa visibile, significabile grazie alla mediazione di un nome, nel nome.¹⁶)

Diremo allora che la riflessione di Agostino invita ad essere completata in direzione di un'articolazione che chiama in gioco tre aspetti fondamentali: la parola, il nome, il *verbum*. La parola, è il primo aspetto, quello più elementare, per cui si rende manifesta la prima differenza in cui l'essere consiste, che è una differenza linguistica. La parola è il segno e la differenza necessaria all'articolarsi della conoscenza. Tuttavia, la parola non mostra l'essere in quanto differenziato e distinto, ma mostra la differenza essa stessa, perché essa è segno che non è ancora nome. Solo nel nome si apre e si rende manifesta all'uomo non solo la differenza (l'essere della differenza, data dal segno che anche si mostra come tempo, molteplicità, alterità) ma anche la differenza intesa come distinzione di significati. Il nome mostra, nella differenza che è il linguaggio, l'identità del significato. Il significato dell'essere come molteplicità di significati, e come significato di molteplicità vive, nell'ontologia del finito, nel nome e come nome. I nomi sono il modo in cui i

¹⁶ Significativo è infatti il caso della conoscenza delle cose spirituali, per le quali l'esperienza si dà proprio come conoscenza, e come quella conoscenza speciale che è l'amore. Si legge infatti in *trin.*: «Il verbo è identico nella sua concezione e nella sua nascita, quando la volontà si riposa nella conoscenza, cosa che accade nell'amore delle cose spirituali. Colui che, ad esempio, conosce perfettamente ed ama perfettamente la giustizia, è già giusto, anche prima che debba tradurre questo ideale di giustizia in un atto esteriore mediante le membra del corpo». IX, 8-9; e anche *trin.* XV, 11, 20: «Il nostro verbo può esistere, senza che si traduca in azione, ma non vi può essere azione se non la preceda il verbo [...]»

significati dell'essere vengono avanti distinti dagli altri significati, dagli altri nomi. In questo senso il nome rimanda alla tematica del numero, come Agostino stesso ha messo in luce.

Ma il mondo dischiuso e manifestato attraverso la differenza dei significati veicolati dai nomi non è ancora l'essere nella sua pienezza ontologica più profonda. I nomi, infatti, fanno vedere la differenza e le cose nella loro differenza, ma la verità aperta in questo modo non è ancora la verità ontologica che l'uomo è chiamato ad abitare. Questa si dona solo nel modo del *verbo* e cioè in quel modo in cui il significato non solo si mostra e si rende manifesto, ma anche appare per quello che è veramente, con il suo vero nome. Il *verbo* è in questo senso la via d'accesso alla vera differenza, quella ontologica. I significati appaiono in quanto tali, in quanto cioè non più differenza di significati, ma relazione di significati tra loro. La verità ontologica è infatti questo: è il modo della conoscenza che si mostra non più nella differenza, ma come relazione dei significati. È proprio questa distinzione intesa come relazione, a conferire ai significati il loro significato profondo, cioè il significato secondo verità. Questo significato è il frutto della ricchezza della relazione, perché il significato della verità è aperto solo da un pensiero che considera il significato dell'essere come bene che è relazione.

Il verbo è allora il modo in cui si mostra il nome della verità per l'uomo, che è mostrarsi non di parole (non cioè della differenza), né di nomi come significati irrelati tra loro, ma è manifestazione dell'essere come relazione di significati in modo tale ch'essi trovino, significandosi come e in relazione, la loro verità. Secondo quanto detto possiamo formulare una gerarchia che pone al primo posto il verbo, cioè il nome vero, parola di verità, relazione dei significati che si stagliano sull'orizzonte interale dell'essere. Ad esso segue il nome, modo della relazione tra conoscente e cosa conosciuta; e infine le parole, necessarie a tenere ferme le distinzioni e permettere la relazione.

Il pensiero del verbo però non compare nel *De Magistro*, ma troverà la sua formulazione appropriata nel quadro della riflessione sulla teoria trinitaria che Agostino svolge nel *De Trinitate*.

Nel *De Magistro* l'attenzione è rivolta alla tematica del segno e del nome. Ricordiamo ancora una volta quanto scrive Agostino a proposito del nesso tra il nome e la conoscenza della cosa. Egli dice «è la conoscenza della cosa significata a farci imparare il valore significativo della parola nascosto nel suono, anziché la capacità di significare a farci comprendere la cosa»; ma, precisamente, dobbiamo dire che la cosa insegna ponendosi come un significato, parlando, e cioè mostrandosi con un nome. «Dunque mediante le parole si apprendono soltanto le parole, anzi il

suono frastornante delle parole. Se infatti non è possibile che ciò che non è segno sia parola, non so se è parola, sebbene sia stata già pronunciata, finché non ne conosco il significato. Con la conoscenza degli oggetti, si effettua anche la conoscenza delle parole» (11.36).

È la conoscenza degli oggetti, e degli oggetti come significati, a gettare luce sulla conoscenza delle parole. Una parola la si conosce come parola solo in relazione a ciò di cui essa è parola, ma ciò di cui essa è parola fa significato perché dà nomi con cui pensarla e con cui conoscerla.

Il nome, anche se non ha la relazione privilegiata che ha il verbo (nome vero) con la verità, tuttavia per questa sua capacità di aprire alla conoscenza dell'essere come differenza e molteplicità, è il modo imprescindibile in cui l'uomo abita la terra. Esso si struttura come linguaggio, senza di cui il nome non sarebbe possibile, perché il segno, la grammatica, la sintassi, sono il primo modo di articolare la differenza. Paragonato al nome, il *verbo* mostra una relazione privilegiata con il significato, perché è l'evidenza del significato in quanto distinto dagli altri significati, ma anche del significato considerato nella relazione a sé e a tutti gli altri. Nel verbo si apre la differenza ma anche il senso della relazione con l'intero che nutre l'esserci della differenza stessa. Forse solo alla fine del testo qui in questione, del *De Magistro*, Agostino fa cenno a questa ricchezza del *verbo* come nome in cui i significati sono manifestati secondo la verità ontologica, nome che assomiglia al beato linguaggio di cui parla W. Benjamin nella sua riflessione sulla lingua.¹⁷ Si tratta del passaggio in cui Agostino parla degli innumerevoli significati che sono le creature di Dio.

¹⁷ «Il rapporto assoluto del nome alla conoscenza sussiste solo in Dio, solo in esso il nome, essendo intimamente identico al verbo creatore, è il puro medio della conoscenza. Vale a dire che Dio ha fatto le cose conoscibili nei loro nomi. Ma l'uomo le nomina a misura della conoscenza», W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, Saggi e frammenti, Einaudi, Milano 1995 p. 62. Ponendo il nome e il nominare al centro della sua riflessione sulla lingua, egli prende le distanze dalla concezione borghese del linguaggio secondo cui «il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo» (p. 57). Egli sostiene invece quella secondo cui «nel nome l'essere spirituale dell'uomo si comunica a Dio» (p. 57). Quello che dice del nome è molto significativo: «Il nome è ciò attraverso cui non si comunica più nulla e in cui la lingua stessa e assolutamente si comunica. Nel nome l'essenza spirituale che si comunica è la lingua» (p. 57). E ancora: «Si può forse definire il nome come la lingua della lingua». Proprio perché l'essenza spirituale è la lingua stessa, e poiché la lingua dell'uomo è fatta di nomi e dà nomi, può nominare, solo l'essenza spirituale dell'uomo, tra tutti gli esseri è interamente comunicabile. Nel nome si mostra il modo della totalità intensiva della lingua come essenza spirituale, solo nel nome cioè la lingua appare per quello che essa è veramente, ovvero il modo in cui si dispiega l'essenza spirituale. L'autore scrive così: «L'estratto di questa totalità intensiva della lingua come essenza spirituale è il nome. L'uomo è colui che nomina, e da ciò vediamo che parla da lui la pura lingua. Ogni natura, in quanto si comunica, si comunica nella lingua, e quindi in ultima istanza nell'uomo. Perciò egli è il signore della natura e può dominare le cose. Solo attraverso l'essenza linguistica delle cose egli perviene da se stesso alla loro conoscenza- nel nome. La creazione di Dio si completa quando le cose ricevono il loro nome dall'uomo, da cui nel nome parla solo la lingua» (p. 57). Ciò significa che nel nome, in ogni nome, nel nome come modo di relazione alle cose, come modo in cui si manifesta l'essenza spirituale, è presupposta l'esistenza di tutta la lingua come lingua dominante. Anche qualora l'uomo fosse capace di pochi nomi (come bisogna supporre probabilmente all'inizio della storia), anche qualora fosse capace di un solo nome, sempre e irrimediabilmente manifesterebbe in quel nome l'essenza pura del suo essere un essere interamente comunicabile, cioè capace di comunicarsi interamente, universalmente denominante, cioè capace di comunicare tutto. L'autore parla infatti

Ma, scusa, perché ne dubitiamo? [...] Dio e la natura a chi osserva non mostrano direttamente di per sé questo sole e la luce che avvolge, fasciandole, tutte le cose, la luna e gli altri astri, le terre e i mari e gli esseri che in essi si producono? (10.32).

Tutte queste cose che sono dette essere conosciute senza segni, sono conosciute con un nome che è il loro vero nome, perché è l'evidenza del loro significato in relazione a sé e in relazione agli altri significati. Il loro significato, cioè, si mostra in relazione all'intero, e non soltanto nella differenza. E non a caso l'esempio verte intorno alle stelle, al sole e alla luna: sono infatti, questi significati, per l'esperienza di ogni uomo, i significati primi ed essenziali, che costituiscono la grammatica della terra, e perciò il modo in cui il mondo si mostra come relazione, e i suoi significati attraversati da un'unità di senso. Le stelle, la luce, il sole, sono significati evidenti e veri perché si stagliano sull'orizzonte di quel significato interale che è la terra nel suo essere casa dell'uomo. Il significato di casa dice infatti di interezza, relazione della parti tra loro, mondo familiare e non luogo della differenza illimitata da percorrere indefinitamente attraverso l'opera del linguaggio. In questo senso tutto ciò che si mostra come parte della casa, sta come significato evidente perché è significato in relazione ad un intero. La casa è questo intero, metafora dell'identità e del proprio, in cui la differenza si apre come relazione di parti, e che può in questo modo ricordare che tutti i nomi trovano la loro verità alla luce di una relazione originaria.

in termini di intensità e universalità, per definire queste due caratteristiche. Dice: «La lingua [...] si esprime puramente solo quando parla nel nome, e cioè nella denominazione universale. Culmina così, nel nome, la totalità intensiva della lingua come dell'essere spirituale assolutamente comunicabile, e la totalità estensiva della lingua come dell'essere universalmente comunicante (denominante). [...] L'uomo solo ha la lingua perfetta in universalità e intensità » (p. 58). In questo senso Benjamin può affermare che la lingua è l'essenza spirituale delle cose, e che «non c'è un contenuto della lingua; come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice» (p. 59). Nel racconto della Genesi si trovano altri elementi significativi per comprendere il modo in cui deve essere pensata la distanza tra l'esperienza del linguaggio che l'uomo vive sulla terra, e un'altra che deve essere ipotizzata sussistere all'origine, prima del peccato originale. O meglio, il peccato originale è da considerarsi, secondo l'autore, proprio in termini di un peccato contro il linguaggio. Nella creazione del mondo, Dio assegna un nome ad ogni cosa, e la creazione della natura si compie secondo un ritmo dell'essere, del fare, del nominare (sia, credò, nominò: Genesi, I). In Dio il nome è creatore perché è verbo (perché dà nome nel senso che apre alla conoscenza), e il verbo di Dio è cosciente perché è nome. In questo senso «Il rapporto assoluto del nome alla conoscenza sussiste solo in Dio, solo in esso il nome, essendo intimamente identico al verbo creatore, è il puro medio della conoscenza» (p. 62). Dio ha fatto tutte le cose conoscibili nei loro nomi, ma l'uomo le nomina a misura della conoscenza, poiché ogni lingua umana è solo il riflesso del verbo nel nome. Un riflesso ricco e potente, tuttavia, perché nella creazione dell'uomo Dio non l'ha nominato, come è avvenuto per tutte le altre cose, ma nell'uomo «Dio ha lasciato uscire la lingua, che gli era servita come medio della creazione, liberamente da sé. Dio riposò quando ebbe affidato a se stessa, nell'uomo, la sua forza creatrice. Questa forza, privata della sua attualità divina, è divenuta conoscenza. L'uomo è il cosciente della stessa lingua in cui Dio è creatore» (p. 62). Per approfondimenti sul tema del nome nella tradizione ebraico-cristiana, rimandiamo anche allo studio di G. Sholem, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 2005; P. A. Florenskij, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, Guerini e Associati, Milano 1989.

5. Fede e linguaggio.

Il *De Magistro* si chiude con la svalutazione del segno, e mostra che tutto ciò che si impara lo si impara dalle cose che illuminano il senso delle parole, e non per mezzo di esse. Questo pensiero lascia lo spazio ad una riflessione fondamentale che ha per tema la relazione tra fede e sapere. Questo tema comincia infatti proprio dalla considerazione intorno ai limiti del linguaggio e alla sua incapacità di farci progredire nella conoscenza. Se infatti le parole non possono insegnare, tuttavia sono in grado di articolare il nostro modo di metterci in relazione al mondo, ora spingendoci a ricordare e a vedere nella nostra mente i significati di cui è questione, ora invitandoci ad abbracciare i significati rappresentandoceli nel modo del credere. Scrive Agostino:

E se scorgendole alla mia presenza, mi avvertirà: " Ecco le sarabare ", conoscerò l'oggetto che non conoscevo non per la mediazione delle parole dette, ma per percezione immediata dell'oggetto. Da essa è derivato inoltre che ho conosciuto e appreso anche il significato del nome. Infatti nell'apprendere l'oggetto, non mi sono fidato delle parole altrui ma dei miei occhi. Delle parole però mi sono fidato per osservare, cioè per cercare con lo sguardo l'oggetto da vedere. (10.35)

Le parole dunque hanno principalmente una funzione di guida, poiché il significato vero si mostra solo come quel verbo che si accende nell'intimità della coscienza come maestro interiore. Scrive Agostino:

E confesso di avere fede e non scienza che tutte le notizie contenute in quella storia sono avvenute in quel tempo così come sono state narrate. La differenza la conobbero anche coloro ai quali crediamo. Dice il Profeta: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto*. Non l'avrebbe detto certamente se non avesse ritenuto che non differiscono. Dunque ciò che consegua con l'intelletto, lo credo anche, ma non tutto ciò che credo lo consegua con l'intelletto. A tale utilità assegno anche la vicenda dei tre fanciulli. Dunque giacché di molte cose non posso avere scienza, ho scienza della grande utilità di crederle (11.37) [...] Pertanto anche per quanto riguarda gli oggetti che si intuiscono con la mente, inutilmente ascolta il discorso di chi intuisce chi non è capace d'intuirli, fatta riserva che è utile ammetterli per fede finché non se ne ha scienza. Ma chi può intuirli è interiormente discepolo della verità (13.41)

È l'ambiguità delle parole e la loro incapacità a dire della verità delle cose, ad aprire lo spazio della differenza tra i due modi di conoscere, quello del credere e quello del sapere. Credere ha grande utilità, dice Agostino, perché di molte cose non si ha scienza. Similmente a quanto si è detto a proposito del valore della domanda e dell'*interrogatio* come luoghi di costituzione del

significato dell'essere, il sapere nella forma del credere guida e conduce l'intelletto verso il suo oggetto finale, che sarà conosciuto nel modo della visione e della certezza, afferma Agostino, e non più in quello della fede che cerca (*fides quarens*). Al pari della domanda, dunque, il credere è un nome dell'ontologia del finito: esso ha un grande potenziale euristico, poiché è un modo in cui il nome di verità si mostra e vive tra gli uomini.

Il modo della domanda e dell'interrogazione sono le forme in cui l'uomo articola il significato di verità attraverso le parole e il linguaggio. La fede è l'atteggiamento sotteso a ogni forma di comprensione e di comunicazione, è il presupposto stesso della comunicazione tra gli uomini: fuori dalla fede il linguaggio non potrebbe nemmeno avere ragione d'essere. La vera conoscenza, infatti, la comprensione, il sapere nel modo della certezza, appartengono ad un ordine diverso dal linguaggio, a quell'ordine interiore in cui solo si mostra la pienezza del senso, e si mostra come l'immediato e il semplice, senza alcun ausilio della differenza dei segni.¹⁸

Capire significa per Agostino interpretare le parole di chi parla alla luce di una certezza che è il primo bene per l'uomo, misura della verità. Agostino parla esplicitamente in termini di verità interiore, o di maestro interiore (cioè Cristo). È questa presenza della verità in ogni uomo che assicura il riconoscimento delle verità e la vera conoscenza dei significati delle cose.

L'ultima tappa lungo il percorso di progressiva sfiducia da parte di Agostino nei confronti del linguaggio, è il riferimento finale alla menzogna. Non solo, infatti, la parola non è in grado di insegnare ed è problematico il rapporto tra parola e cosa, ma anche tra ciò che si dice e ciò che si pensa può sussistere uno scarto e una differenza. È quanto avviene non solo quando si mente, ma anche, più innocentemente, nell'imitazione o nell'errore.¹⁹

¹⁸ «S'ingannano dunque gli uomini nel chiamare maestri quelli che non lo sono perché il più delle volte fra il momento del discorso e quello della conoscenza non v'è discontinuità; e poiché *dopo l'esposizione dell'insegnante immediatamente apprendono nell'interiorità*, suppongono di avere appreso da colui che ha esposto dall'esterno ». (14.45). E ancora: «Sul mondo intelligibile poi non ci poniamo in colloquio con l'individuo che parla all'esterno, ma con la verità che nell'interiorità regge la mente stessa, stimolati al colloquio forse dalle parole. E insegna colui con cui si dialoga, Cristo, di cui è stato detto che abita nell'uomo interiore, cioè *l'eternamente immutabile potere e sapienza di Dio* (11.38) [...] Quando poi si tratta degli oggetti che conosciamo con l'intelligenza, cioè con atto di puro pensiero, si esprimono concetti di cui si ha intuizione nella luce interiore della verità. Da essa viene illuminato con godimento l'uomo che è considerato interiore. Ma anche in tal caso un nostro uditore, se li contempla con il puro occhio interiore, sa quel che dico dal proprio pensiero, non dalle mie parole. Dunque pur esprimendo dei veri, non insegno neanche a lui, che ha intuizione dei veri, perché è ammaestrato non dalle mie parole ma dall'oggetto stesso che Dio gli manifesta all'interiorità». (12.40)

¹⁹ «Dunque alle parole non rimane neanche la funzione di farci per lo meno conoscere il modo di pensare di chi parla perché rimane problematico se ritiene innegabili le nozioni che esprime. Aggiungo coloro che mentono o fingono. Dal loro esempio si può facilmente comprendere che con le parole non solo non si svela il pensiero, ma si può anche occultarlo. Non metto in discussione che le parole degli individui veritieri tendono e in certo senso s'impegnano a svelare il pensiero di chi parla e, se non si permettesse di parlare a chi mente, per universale consenso, otterrebbero l'intento sebbene si esperimenta in noi e negli altri *che si possono pronunciare parole senza riferimento a ciò che si*

Il linguaggio si trova così separato dalle cose e dal pensiero. In questo contesto il caso della menzogna, nonostante sia più grave dell'errore e del caso dell'imitazione, tuttavia mostra ancora una relazione privilegiata con la verità. Chi mente vede, infatti, la verità, ed è per questo che vede con altrettanta certezza, con la stessa verità, anche che sta mentendo.

Anche coloro che mentono pensano certamente alle cose che dicono al punto che, sebbene non si sappia se dicono il vero, si sa tuttavia che *hanno nel pensiero ciò che dicono*, salvo che non si verifichi anche per loro uno dei due casi accennati.²⁰

La menzogna è cioè saputa ed è, al pari di ciò che si vuole e che si conosce, un *verbo* che nega la verità nel linguaggio, verità con cui, però, proprio negandola, mostra di essere in una certa relazione.

6. Volontà e verità di significato.

Nella sua opera Agostino si mostra osservatore attento nell'individuazione della ricchezza dei modi in cui si articola il *loqui*, l'universo del linguaggio. Egli fa riferimento al canto e alla preghiera, domandandosi che cosa vogliamo fare quando cantiamo, se stiamo cioè ancora usando la parola secondo la funzione che le è propria, insegnare, o secondo un'altra funzione. In questo senso Agostino intravede la differenza fondamentale tra comunicazione ed espressione, ovvero tra i due modi in cui il linguaggio fa significato. È molto interessante il fatto ch'egli individui fra i due mondi la ragione di un contatto. Anche il canto, infatti, seppure non sembri, ad una prima osservazione, voler affatto insegnare, tuttavia anch'esso esplica questa funzione in una forma più velata che è l'insegnamento *per commemorationem*, ovvero attraverso il ricordo. Il canto (e le altre forme espressive, si potrebbe pensare, spingendo fino in fondo le premesse di Agostino) è un modo per aiutare noi stessi ad imparare, cioè a ricordare. "Commemorat vel alios vel ipsos", si dice del canto, dove il verbo commemorare ha valore transitivo, è l'azione che provoca il ricordo. Questa

pensa. Avviene in due modi, secondo me. Prima di tutto un discorso imparato a memoria e ripetuto più volte, si pronuncia pensando ad altro. Avviene spesso quando si canta un inno. In secondo luogo, senza nostra volontà esce una parola per un'altra per un errore della lingua. Anche in questo caso con l'udito non si percepiscono i segni dei concetti che si hanno nel pensiero». (13.42)

²⁰ *Mag.* 13.42.

forma di insegnamento che si dà attraverso una forma espressiva come il canto, è, dice Agostino, molto importante e salutare. Come il canto, anche la preghiera occupa un posto speciale all'interno delle forme espressive. Anch'essa è annoverata tra le forme che insegnano nel modo della commemorazione, e questo sia in relazione a noi, sia in relazione ad altri. Si tratta di una forma di insegnamento speciale però, perché solo Cristo ha, scrive Agostino, effettivamente insegnato attraverso le preghiere. Il Cristo non insegnò parole, nonostante insegnasse come si debba pregare, ma insegnò a chi parlare e in cosa consistesse la preghiera. Egli solo insegnava in questo modo le cose stesse, le "res ipsas", dice il testo latino.

Abbiamo ricordato queste brevi riflessioni sul canto e sulla preghiera per introdurre un aspetto centrale del modo in cui viene elaborato il tema del linguaggio come strumento di espressione e comunicazione. Il tema della parola non è infatti da ricollegare solo a quello della possibilità o meno di conoscere o di imparare attraverso le parole. Esso costituisce uno punto di convergenza in cui si incontrano il modo della verità e quello della volontà. Il luogo in cui si dona riflettere infatti il modo della possibilità o meno che i significati hanno di mostrarsi secondo la verità delle cose che significano, e quello in cui appare il desiderio in relazione ai significati stessi. Queste due forze di ordine diverso si tengono insieme, influenzandosi reciprocamente, nella semantica del significare intesa al modo di un mostrare. Nell'attività di significare c'è in gioco l'aspetto per cui qualcosa appare (l'aspetto cioè della manifestazione come apertura della cosa al mondo), e quello del *far* apparire nel senso di provocare la manifestazione, guidarla sulla base di un significato che è anch'esso in sé una verità: la verità della volontà.

Da un lato dunque il tema della parola e della comunicazione si lascia spiegare nei termini di volontà di verità, nel senso che precisamente tutto il movimento del *loqui* è orientato al momento della manifestazione della verità (il commemorare la verità di Agostino). Da un altro lato, però, il tema della parola dice anche della forza e del desiderio che motiva l'esserci del significare, cioè dell'apparire di un significato. Dice, cioè, della verità della volontà. In questo modo verità e volontà si trovano implicate in una dialettica che restituisce loro la vera natura e verità: ogni dire, ogni movimento significativo dell'uomo in generale (come si è visto, non solo il modo del dire e del chiedere, ma anche il modo del canto, della preghiera) si apre, è chiamato, da un desiderio di verità, di fare la verità nel modo che gli è proprio: quella dell'espressione artistica, dell'invocazione, dell'insegnare, del domandare, della comunicazione. Il significare dell'uomo trova la sua giustificazione metafisica nel compito di dare forma, esprimere l'essere della verità, cioè, poi, la verità dell'essere. E d'altro lato, ragione ugualmente importante e significativa, il fine e lo scopo di

ogni movimento (dare forma alla verità) informa anche della verità del movimento stesso, che è desiderio, forza volitiva, tensione, ricerca dell'uomo di mettersi in relazione con l'essere nel modo della verità. Ciò che chiama, il fine di ogni movimento, è la verità, questa cosa da fare, da mostrare, da lasciare apparire, a cui dare forma. Quello che è chiamato è il modo del desiderio, della volontà, che è il modo individuale e particolare, il solo, attraverso cui la verità può essere fatta e mostrata. Ed essa, volontà, è verissima, è anch'essa una verità: è la verità nel modo del nome proprio, e come tale è il punto di partenza della verità dell'essere. La volontà, che è in certo modo la prima esperienza della verità (il desiderio), è ciò che la verità chiama a farsi vera nella progressiva scoperta e manifestazione di una verità che non è più nel modo della volontà-particolare (volontà-verità del nome proprio, quella cioè che è ogni uomo) ma nel modo di una verità-volontà. Verità-volontà che chiama la volontà-verità dell'uomo. Questi sono i due poli che entrano in relazione, e che fanno l'esistenza e il modo di essere significativo dell'uomo.

Questa dialettica è centrale nelle pagine del *De Magistro*. È dischiusa fin dalla prime battute, tanto semplici da sembrare banali: «Cosa vogliamo fare quando parliamo?». C'è qui infatti sia il riferimento a un'azione (il fare, il lasciare apparire) sia il riferimento ad una volontà, al cosa vogliamo. L'uomo, volontà di verità, per questo suo essere tale può abbracciare come anche fallire il compito di verità. Scrive infatti Agostino:

Ogni anima razionale si rivolge a tale sapienza ma essa si rivela a ciascuna solo per quanto ognuna ne può accogliere, secondo la propria buona o malvagia volontà.(11.38).

È proprio come tensione orientata e orientante (volontà di verità) che si apre lo spazio della libertà dell'uomo. Anche nella Verità-Volontà c'è lo spazio della libertà, o meglio, della Libertà. Ed è questa, libertà in senso eminente, perché è solo questa libertà che sposa la verità in modo per cui non si dà possibilità di errore, in modo per cui la volontà cioè non può volere altro da ciò che profondamente è, ossia, verità. Dalla parte della Verità, Dio, il Cristo, volere e potere stanno in circolo, come verità e libertà. L'uomo, invece, come volontà di verità, è chiamato ad un compito che può portare a termine ma anche mancare.

Se il protagonista di queste pagine è il segno e l'intero discorso si tesse di verbi quali *ostendere, mostrare, significare, docere, exhibere, appellari, nominari, exponere, aperire*, (tutti riferiti al mondo della parola), l'altro protagonista nascosto è la figura della volontà. La relazione alla verità, che avviene nel modo della domanda e della risposta, ovvero dell'apprendimento e dell'insegnamento, si innesta in quella disposizione al mondo che è l'essere nel modo della volontà.

Il nome di verità, cioè, così come è vissuto nell'ontologia del finito, è un nome che è voluto: si vuole mettersi o no in relazione alla verità, si vuole essere o non essere relazione di verità, in un modo per cui alla fine è proprio e solo questa volontà che viene per dir così espressa o meno, che viene consumata nel linguaggio. È cioè proprio questa volontà di verità ad essere il motore del movimento linguistico e di conoscenza dell'uomo. Agostino lo afferma in modo esplicito, anche lì dove dice che attraverso il linguaggio, e la musica e le forme artistiche quali appunto il canto si commemora il nome di verità.

In questo senso il domandare diventa davvero uno dei luoghi significativi, come si è già osservato, dell'intreccio di volontà e verità, secondo cui l'uomo è relazione alla verità nel modo di volontà di fare verità, e di lasciarla apparire. Fin dalle prime righe si afferma che chi parla, parla per insegnare o per imparare. Questo imparare però è di un tipo speciale, perché non riguarda l'ascolto, ma è ancora una forma di insegnamento. Chi parla infatti al modo della domanda, cioè ponendo domande, sta ancora insegnando nella misura in cui sta mostrando quello che vuole, che vuole gli venga mostrato: «ut eum quem interrogas doceas, quid velis»²¹. Anche chi pone domande appartiene alla categoria di chi ancora è in relazione alla verità nel modo della volontà. Anche chi domanda vuole mostrare qualcosa, vuole insegnare qualcosa: quello, appunto, che desidera conoscere («In realtà allora si parla solo per insegnare»). C'è un significare inaugurato dalle parole della domanda, oltre che dal modo del rispondere e dell'insegnare.²²

Soffermiamoci ancora un momento intorno alla domanda con cui si apre il dialogo in questione. Ponendo il problema in termini di cosa vogliamo fare quando parliamo (e non di cosa

²¹ *Mag.* 1.1.

²² Sullo sviluppo di questo tema, quello dell'interrogare come uno dei luoghi in cui si mostra l'aspetto performativo della parola nella concezione del linguaggio di Agostino, significativa è l'analisi di J. L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Puf, Paris 2002. In particolare, mettendo in evidenza il duplice aspetto secondo cui l'uomo interroga la natura e la sua anima, cioè quello della parola e quello dell'attività pratica, l'autore contribuisce a rendere ragione della funzione e del ruolo della parola come unico luogo, come nome in cui si mostra, per Agostino, il significato dell'essere. Scrive l'autore: «È così che per S. Agostino, l'*interrogatio*, forma il nostro rapporto più alto con la natura, quello in cui lasciamo che essa sveli il suo messaggio alla volta di silenzio e di splendore. Ma questa *interrogatio* ha luogo doppiamente, attraverso lo sguardo che si meraviglia della bellezza del mondo e attraverso le mani che operano e che coltivano». (p. 13). Inoltre, l'autore sottolinea l'importanza dell'interrogazione degli altri rivolta a noi: «Parlare è senza debito ma non senza gratitudine. Le domande dell'altro orientano e rinforzano la nostra attenzione interiore. Esse fanno parte di quegli avvertimenti, di quei moniti che sono, per Agostino, le parole della verità. Parole che non trasmettono la verità, ma aiutano a cercarla meglio in noi stessi, in un dialogo silenzioso con il Verbo. [...] Tutto deve diventare questione davanti al Maestro da cui solo può venire la possibilità di una risposta. Ascoltare, in verità, è lasciare diventare domande in me le affermazioni dell'altro. Ed è questa luce così che si potrà riflettere e ripercuotere, sviluppando un'arte dell'interrogazione. [...] Non sono in primo luogo le nostre affermazioni, ma le nostre domande a dare la misura del nostro essere» pp-20-21 (la traduzione italiana è nostra).

facciamo, quando parliamo) Agostino mette in luce un aspetto centrale nella relazione tra significato, verità e volontà. Se egli avesse formulato il problema nel secondo modo, infatti, chiedendosi cioè che cosa facciamo quando parliamo, non avrebbe dato mostrato l'importanza della volontà nella relazione dell'uomo alla verità. Se così fosse non avremmo esperienza della menzogna, e nemmeno sarebbero possibili i molteplici livelli di incomprendimento di cui è causa solo l'universo della parola. Ma appunto Agostino si domanda più sottilmente che cosa *vogliamo* fare quando parliamo: «quid tibi videmur efficere velle cum loquimur».²³ Colui che parla è detto infatti produrre un segno esterno della propria volontà (qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatam sonum).²⁴

Ci sembra di poter analizzare in tal modo la complessità di questa struttura. Ci sono infatti due livelli di volontà: la prima, riguarda la volontà come verità di chi parla, nel senso di disegno interiore, l'oggetto guardato dalla mente di chi parla, mentre parla (la parola interiore, il verbo, *consilium*). La seconda, è la volontà di mostrare quest'immagine interna in cui prende forma la verità, anche all'esterno. Questa seconda è la volontà nel senso di movimento di esteriorizzazione: è un passaggio nel senso di un portare a compimento, un *effimere* precisamente, in cui si mostra il commercio della verità della volontà dell'uomo come parola interiore (verbo, *consilium*) con la volontà di verità. In questo senso la verità si dona all'uomo non solo come esperienza di conoscenza nel senso di adeguazione tra il pensare e l'essere (tramite il linguaggio), ma anche come esperienza di volere e di desiderio.

Il linguaggio è dunque il fare la verità nel senso al modo della volerla, attraverso l'espressione della verità dell'esperienza del verbo interiore. Il linguaggio serve la verità in un modo tale per cui essa è da sempre relazione alla volontà, da sempre espressa come ciò che si vuole mostrata ed agita.

Questo volere, questa volontà, si spiega e si comprende sempre e solo in relazione alla verità, perché, afferma Agostino, l'attività della volontà che è il parlare ha la sua ragione metafisica nel suo essere commemorazione della verità.

Da un lato dunque, l'uomo si sperimenta come volontà di verità, che è la ragione dell'esserci del linguaggio, e la ragione dell'essere uomo nel modo del significare, dall'altro si sperimenta come verità di volontà, che è manifestato dall'esserci del linguaggio stesso.

²³ *De Magistro*, 1.1.

²⁴ *De Magistro*, 1.2

Detto altrimenti, e per riprendere le considerazioni svolte nella parte teorica. Nell'uomo, il nome della verità si mostra come *volere* in quanto è ciò che è distinto da *potere*. L'uomo è colui che sperimenta lo scarto tra ciò che vuole e ciò che effettivamente può, nel senso che i due momenti non corrispondono, non sono lo stesso modo d'essere. Così anche la verità, nell'uomo, è ciò che deve essere anche voluto e chiamato: essa non è data nel senso in cui si dice di ciò che si impone. Prova ne è il fatto che la parola può mentire, e mentire dice di una volontà, di una determinata disposizione alla verità.

Il parlare dunque è uno dei modi in cui si esercita il volere in relazione alla verità, nella misura in cui volontà è in ultima istanza volontà di verità. Anche il modo d'essere della volontà è cioè ricompreso in quello della verità, così che quello che vogliamo ultimamente è solo verità (ed è in questo modo che sperimentiamo il bene, perché l'essere come verità, il fatto che l'essere sia verità, non ha altra ragione d'essere al di fuori di quella di significare il bene, di mostrare il significato del bene. Di fare l'essere buono).

L'uomo, così, sempre è al mondo nel modo del volere, e i significati che egli pone sono significati della sua volontà, sono cioè la volontà come significato. Ma la sua volontà è volontà di verità, perché è relazione alla verità (cioè è relazione all'essere, come concetto, giudizio, ma anche esclamazione). Ciò che muove l'azione di significare, che rimane l'orizzonte di ogni dire, è dunque la cosa-verità, la cosa-nome verità: l'essere come verità. Ciò che si muove, in direzione di essa, è la volontà dell'uomo, volontà che è essa stessa una verità.

La relazione dell'uomo alla verità vive nel modo della volontà nel senso di un voler mostrare. Attraverso questo mostrare, mostra la sua volontà di relazione alla verità. Attraverso questo mostrare, l'uomo è in relazione alla verità nel modo per cui egli anche fa, la verità.

Diciamo allora per concludere: ci sono due livelli in cui si articola il tema della parola, e di quel significato che è il parlare, nel *De Magistro*. Da un lato, si tratta del movimento attraverso cui si exteriorizza, attraverso un segno, la propria volontà (che è relazione alla verità, sia nel modo di logos apofantikos - quel dire riconducibile alla forma di relazione alla verità che è il giudizio- sia nel modo di logos semantikos). Dall'altro, più "simbolico", si tratta del movimento di fare la verità, a partire da quella prima verità che si dà come volontà. Significando i vari significati (che sono le nostre volontà in relazione alla verità) l'uomo significa, apre lo spazio anche a una verità che non è più quella della nostra volontà, ma è quella che chiama e che motiva l'esserci, nell'uomo, della volontà di verità, che motiva l'esserci dell'uomo come volontà di verità.

Questi, attraverso il linguaggio significa l'essere in relazione alla sua volontà. Significa cioè la sua volontà, che è la forma in cui la verità è mediata nell'uomo. Ma il significato dell'essere uomo nel modo di significare (la sua volontà), è quello per cui l'essere è significato di verità, ossia nome di verità che nutre e chiama il linguaggio e la vita dell'uomo.

7. Il *De Magistro* di Tommaso D'Aquino.

Come avviene per ogni pensiero, anche quello di Agostino riceverà maggiore luce se letto a confronto con un altro trattante il medesimo argomento. Si tratta in questo caso del *De Magistro* di S. Tommaso. Anche il grande maestro della scolastica, infatti, si pone il problema di cosa significhi insegnare, e quello sulle potenzialità che il linguaggio possiede come segno e strumento di comunicazione e insegnamento. A questi temi dedica l'undicesima delle *Quaestiones disputatae de veritate* (intitolata appunto *De magistro*) e la *Quaestio* 117 della prima parte della *Summa Theologiae*.²⁵

Le ragioni principali che portano Tommaso ad interrogarsi su siffatto tema riguardano principalmente la preoccupazione dell'autore di mettere chiarezza intorno ad aspetti i quali, lasciati in balia dell'interpretazione di Avicenna o Averroè, o più in generale dell'interpretazione platonica, rischiavano di intaccare seriamente i capisaldi dell'ontologia aristotelica. Da questa infatti Tommaso attinge l'impostazione della sua filosofia, conciliandola con l'esigenza di restare fedele ai principi teologici della Rivelazione²⁶. Gli aspetti che si tratta di tutelare e di riaffermare sono quelli che costituiscono il vocabolario epistemologico aristotelico-tomista, ovvero l'intelletto agente e l'intelletto possibile, le forme intelligibili e sensibili, l'illuminazione infine di Dio come unico e solo fattore di conoscenza.

In breve, contro quanti negano all'uomo la possibilità di conoscere senza l'intermediario di un intelletto agente esterno (l'intelletto agente separato per gli aristotelici arabi, il maestro interiore e l'illuminazione divina per i platonici al seguito di Agostino), Tommaso proclama l'autonomia del

²⁵La Quaestio XI è dettagliatamente commentata in Saint Thomas D'Aquin, *Questions disputées sur la vérité: Question XI, Le maître (De magistro)*, tr. it. di Bernadette Jollès, Vrin, Paris 1992.

²⁶ Tommaso D'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, tr. it. di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000.

funzionamento della ragione umana. In questa prospettiva, i sostenitori del pensiero di Tommaso affermano senza esitazioni che con lui «la ragione ha potuto prendere un attimo la misura esatta di se stessa, nella doppia certezza della sua dipendenza ontologica, più tardi negata, e di un'autonomia del funzionamento che le era fin a quel momento rifiutata»²⁷.

Interessante è il quarto articolo, perché invita a riflessioni che vanno nella direzione di una interpretazione pragmatica della verità. Anche i primi tre articoli sono significativi per il nostro tema: vi si illustra infatti la struttura metafisica della teoria della conoscenza di Tommaso, e il vocabolario attraverso cui essa è spiegata, che fa capo a concetti quali quelli di atto e potenza, di agenti univoci e agenti equivoci, delle *species*, dell'intelletto agente dell'intelletto possibile, della potenza sensitiva infine e di quella intellettiva. Questi primi tre articoli affermano le seguenti teorie: la prima, che la scienza può essere insegnata, perché, anche se implica la verità che parla da dentro (verità che mostra la sua ultima ragione, per Tommaso come per Agostino, nell'essere che è Dio) è parimenti vero che qualcosa può dirsi perfetto quando esso può generare secondo la sua similitudine. E dal momento la scienza partecipa di questa perfezione, deve potersi generare, cioè deve poter essere trasmessa e insegnata. La Prima Causa, infatti (secondo il pensiero di Tommaso), per l'eminenza della sua pienezza e della sua bontà, conferisce alle altre cose non solo di essere (ciò che sono), ma di essere a loro volta cause (di altro). Perciò la scienza preesiste in colui che impara, secondo una potenza non puramente passiva, ma attiva (secondo i due modi in cui le cose preesistono in potenza, quello attivo e quello passivo).

L'apprendimento della scienza deve essere dunque declinato secondo i due modi dell'*inventio* e della *disciplina*, per spiegare i quali Tommaso ricorre ad un esempio preso dal mondo della medicina. Questi due modi di acquisire la scienza corrispondono ai due modi in cui si può guarire da una malattia, sia cioè grazie ad una sola operazione della natura, sia grazie alla natura aiutata dalla medicina. Allo stesso modo *inventio* indica l'aspetto secondo cui la ragione naturale giunge da se stessa alla conoscenza di ciò che ignora, e *disciplina* quello secondo cui qualcuno apporta il suo aiuto dall'esterno alla ragione naturale. Tuttavia anche l'insegnamento (che è descritto nei termini di disciplina) deve fare spazio all'aspetto dell'*inventio* nel senso che deve passare attraverso una certa naturalità, perché insegnare è mostrare a qualcuno attraverso segni (*exponere per signa*) proprio il meccanismo della ragione naturale all'interno di chi insegna.

Riprendendo dunque la posizione aristotelica secondo cui «*demonstratio est syllogismus faciens scire*», Tommaso arriva alla conclusione che insegnare è 'causare scientiam in alio

²⁷ Cfr. Saint Thomas D'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, Introduzione, p. 15.

operatione rationis naturalis illius»²⁸ Se questo processo non si volge seguendo l'evidenza della ragione, i cui principi primi sono comuni a tutti gli uomini, allora, dice Tommaso, non si tratta di generare la scienza, ma piuttosto l'opinione o la credenza (*opinionem vel fidem*). Questa luce della ragione, infine, per cui questi principi evidenti ci sono manifesti, è messa nell'uomo da Dio come una somiglianza della verità increata, presente in noi²⁹.

Più interessante nel quadro della nostra ricerca è tuttavia il quarto articolo, che si propone di trovare una risposta alla domanda se l'insegnamento sia attività della vita attiva o attività della vita contemplativa. La vita attiva è definita, nell'essenzialità della sua finalità, come quell'operazione 'qua proximorum utilitati intenditur', mentre quella contemplativa, sempre in riferimento al suo proprio scopo, è definita nei termini di 'inspectio veritatis'. A questa domanda Tommaso risponde che è il primo dei due aspetti quello che deve essere maggiormente considerato in relazione all'insegnamento. Infatti, quest'ultimo, l'insegnamento, consta di due oggetti, la cosa che si insegna, e la persona a cui si insegna: il primo da comprendere in riferimento alla vita contemplativa, il secondo in riferimento a quella attiva. Ora, in virtù del fatto che è questo secondo aspetto a costituire la causa finale del primo, e non viceversa, è necessario affermare che l'insegnamento è riguarda essenzialmente la vita attiva: «sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia»³⁰. L'insegnamento è dunque ordinato all'azione e alla vita attiva nel suo essere essenzialmente in vista dell'aiuto del prossimo.

La scienza riguarda la vita contemplativa, ma la vita contemplativa trova la sua perfezione, la sua *consummatio*, nel gesto con cui essa è mostrata e insegnata (donata) ad altri. Questo gesto non si spiega nei termini di un vero e proprio causare la scienza in altri (nel senso specifico che il termine causare ha nel vocabolario della filosofia tomista), ma è piuttosto un essere d'aiuto nel senso di presentare esempi al discepolo (esempi simili o per opposizione) e di spingerlo al confronto proponendogli un «ordinem principiorum ad conclusiones qui forte per se ipsum non habet tantam virtutem collativam».

Non si dà felicità della parola, sembra intendere Tommaso, senza questa forma di accrescimento per cui il vedere diventa ragione e desiderio di mostrare. E non si dà felicità della

²⁸ Saint Thomas D'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, p. 43.

²⁹ In questo punto Tommaso si accorda con il pensiero di Agostino: i principi primi vengono da Dio e sono un riflesso, in noi, della verità increata. Tuttavia, a differenza di Agostino, nega la necessità di una illuminazione divina, di un ricorso diretto alla verità increata per ogni atto di conoscenza, e difende l'autonomia della ragione umana funzionante a partire dai principi primi.

³⁰ Cfr. Saint Thomas D'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, p. 56.

parola ricevuta se il capire non si apre secondo quella libertà attraverso la quale solamente le cose sono capite nel senso profondo di *intelligere*. Attraversate dalla distinzione operata dalle due categorie del *dentro* e del *fuori*, la pagine del *De Magistro* lasciano intendere che solamente nella categoria del *dentro* si gioca veramente il volto della conoscenza: i segni, il linguaggio, gli esempi, rimangono ciechi se non sono rischiarati dall'attività della luce razionale che abita ogni uomo. Così, al seguito di Aristotele, Tommaso sostiene che 'demonstratio est sillogismus facies scire'. Il sillogismo è tale che si impone da dentro, non per merito della capacità di chi lo mostra, ma in virtù della sua evidenza logica, della forza del logos. È questa forza del logos che ogni uomo possiede per somma bontà della causa prima, la quale «ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint sed et quod causae sint».³¹

Ci sembra sia possibile leggere in questo pensiero, al di là del tema specifico dell'insegnamento, l'idea più generale della centralità dell'aspetto comunicativo del linguaggio. Allo stesso modo per cui l'insegnamento consiste più nella comunicazione (*transfusio*) della visione del maestro che non nella visione stessa, così, si potrebbe dedurre, il linguaggio trova la sua causa finale nell'istituire un ponte tra uomo e uomo, e nell'unione di tutti gli uomini nella fruizione della verità. In questo senso il significato di verità verrebbe subordinato a quello del bene inteso come il modo della buona relazione tra gli uomini. Chiederebbe di essere interpretato, cioè, in termini pragmatici, come verità che si mostra come la buona prassi, essendo questa a motivare e a informare il movimento della parola attraverso cui la verità si dischiude.

Certo, la fruizione della verità da parte di tutti gli uomini, attraverso l'aiuto nel modo dell'insegnamento, altro non è che l'attività contemplativa, ragion per cui quest'ultima potrebbe riguadagnare il ruolo di causa finale. Se il linguaggio come insegnamento ha la funzione di aiutare, e di aiutare nel senso di far vedere, allora il fine di tutto è ancora la vita contemplativa, è cioè, la contemplazione della verità, il nome di verità come scopo e fine dell'essere.

Ci sembra che questa dialettica sia da tenere in considerazione: essa informa intorno alla profonda circolarità tra i due aspetti (vita attiva da un lato, contemplativa dall'altro) che si dividevano (e si dividono anche oggi) la natura dell'essere uomo (e dell'essere nel modo speciale della felicità), e anche su come questi due aspetti debbano articolarsi sul piano della comunicazione e del linguaggio, in modo da poter ottenere, anche in riferimento a quest'ultimo, una certa felicità.

³¹ Saint Thomas D'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, p. 61.

«É più perfetto (dirà S. Tommaso nella Summa), illuminare che vedere solamente la luce, comunicare agli altri ciò che si ha contemplato, che contemplare solamente»³².

Questa dinamica porta allora il significato di verità, attraverso il tema dell'insegnamento, a confrontarsi con quello del dono, cioè poi con quello dell'amore. In questo senso ritroviamo, nella riflessione di Tommaso, conferme e spunti a quanto abbiamo mostrato nella parte teorica in riferimento al modo di significare della verità, cioè al modo secondo cui essa, significandosi come relazione, apre e mostra il bene, il suo significato.

³² Saint Thomas D'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, p. 17.

CAPITOLO IV

Pensiero ed esperienza del significato di verità

1. Il *verbo* nell'uomo e l'esperienza della verità come coscienza.

La riflessione agostiniana intorno al verbo è affascinante e significativa anche nella misura in cui essa offre una prospettiva da cui guardare per capire a cosa assomigli la perfezione della vita della verità, il suo significato. Abbiamo l'impressione di trovarci davanti a un viaggio dell'anima, leggendo le pagine di Agostino; un viaggio dell'anima che vive il mistero della verità come certezza che l'esperienza della coscienza, che si apre come freschezza originaria dell'essere, abbia in sé la radice del sempre; sia cioè vissuta e saputa come esperienza donata per sempre, essendo luogo in cui si conserva il significato dell'essere come relazione, e di relazione che si mostra "cum amore notitia", ovvero come conoscenza che è amore di sé. Pensare il significato della verità significa e si traduce, nella ricerca esistenziale di Agostino, nel grazie formulato per il suo darsi come quella particolare relazione all'essere che è la coscienza, che si apre come pensiero, memoria e desiderio. La coscienza, come relazione nel modo della percezione, del pensare, del conoscere e del volere, è infatti *gratia*, dono, così come dono è anche l'esperienza del sentire e del sapere, attraverso di essa, il tempo-non-tempo dell'eternità. Quando Agostino parla della parola e del verbo, della vita del pensiero, vive anche di questo slancio mistico, e faremmo torto all'autore non cercare di coglierlo e non tentare un nuovo linguaggio per descriverlo.

Nella riflessione dell'accadimento del verbo dell'uomo, e dell'uomo come verbo, cioè come coscienza, Agostino esce dal mondo per entrare nel mondo perfetto. L'esperienza della coscienza diventa così ponte di raccordo tra i due mondi (umano e divino), perché in esso si rende possibile il riconoscimento di entrambe le nature: solo nella relazione che è il pensiero l'umano appare come tale, perché appare in dialettica con il divino; e solo nel verbo si dischiude la possibilità di un

pensiero del divino a misura di uomo, per l'uomo, di un pensiero di Dio-dono per l'uomo¹. È così che nel pensarsi come vita del verbo Agostino può rimanere se stesso (come coscienza, pensiero e memoria di sé) e allo stesso tempo nascere un poco alla vita perfetta, in cui ricevere il dono di una memoria altra, non più la sua individuale, ma di quella *memoria Dei* che vive dell'eternità e della comunione all'essere infinito.

L'esperienza della coscienza nell'uomo, è questo sapere che si mostra come possibilità e dono di una memoria altra, più grande, e che però rimane radicata su di una memoria individuale, ovvero sull'esperienza personale della verità, sull'esperienza del senso per ogni singolo uomo. Il fatto che la verità debba essere riconosciuta ed esperita intimamente come dialogo dell'anima, ritorna più volte nel *De Trinitate*, dove Agostino dice del verbo come di ciò che «nasce quando diciamo ciò che *sappiamo*»². La verità è ciò che fonda l'umano presentandosi in prima istanza come esperienza di coscienza come primo e più vicino *significato*, è la dimensione fondativa in cui l'uomo si riconosce come tale e a partire dalla quale può mettersi in una relazione vera con tutto quanto egli conosce. La stessa definizione della verità come riconoscimento che avviene nell'intimo del pensiero, si ritrova in *Soliloquia*: la natura del verbo non si manifesta quando l'uomo dice cose vere senza *saperle*. Il sapere è infatti il modo del riconoscere, il solo in cui la verità è significativa perché è *per noi*. Sapere apre la semantica del *proprio*, poiché esso dice di una relazione alla verità nel modo della certezza, in cui non si dà distanza tra la conoscenza e il suo oggetto.

La verità vive quando è saputa intimamente, vive dell'essere saputa solo in questo modo personale, cioè saputa in noi e per noi che ne facciamo esperienza. Solo a partire da questa dimensione del proprio che rimane tale anche se aperto all'altro, e che anzi diventa tanto più se stesso (verità) quanto più accoglie la *verità* dell'altro, è possibile riconoscere la verità di un Dio Trinità. Nell'intimità del verbo che è coscienza il mondo si fa mondo per l'uomo, e l'uomo partecipa interamente del significato di verità.

Nel riferimento al modo del *sapere* che si mostra come coscienza (la verità certezza di Cartesio)³ si ritrovano infatti tenuti insieme il senso del sé (come nome proprio) e il senso dell'altro,

¹ Questa è anche l'interpretazione di E. Hill, il quale, contestando le numerose letture che si sono susseguite a proposito del *De Trinitate* di Agostino, propone di leggere quest'opera come appunto un percorso di conversione, di rinascita e di scoperta di sé in Dio e di Dio in sé. Cfr. E. Hill, «Introduction», in *The works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century, The Trinity*, New City Press, New York 1991, 19.

² *De Trinitate* XV, 15, 25.

³ Per un confronto tra Agostino e Cartesio su questo tema rimandiamo allo studio di P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 29-31: L'autore sviluppa il tema della performatività dell'espressione *si fallor sum* anche alla luce delle considerazioni del pensiero di J. Hintikka, il quale, in *Knowledge and*

dell'essere, del mondo: ciò che è saputo vive come conoscenza nell'uomo, ossia il mondo vive grazie all'uomo che lo chiama e lo *sa*, che lo pensa nella sua verità. Questa consapevolezza che si dà come coscienza diventa, nel pensiero di Agostino, un'immagine del modo d'essere perfetto della verità, intesa come vita in cui il tutto si dispiega senza disperdersi, in cui tutto è conosciuto senza distanza, nell'intimità senza spazio e senza tempo. L'essere che si sa, che si conosce e si ama (Dio) ha sommamente questa vita: ha questo sapere, ma immensamente più perfetto, e perciò remoto, inaccessibile all'uomo.⁴

L'uomo dunque sa e ha mondo, nel verbo di coscienza. Perciò questo verbo è anche il suo mondo singolare, diverso da qualsivoglia mondo di altri; se nel suo verbo l'uomo conosce e dice l'amore, allora il suo mondo, tutto il suo mondo sarà secondo la verità dell'amore. Se egli invece dice di ciò che non è vita ma morte, anche il suo mondo esisterà come tale. Nell'esperienza del verbo come coscienza Agostino scorge questo aspetto creatore che è dell'essere originario e ultimo.

Come coscienza, che si apre sempre nella parola, il mondo è per l'uomo, è il suo mondo. Nel verbo di Agostino, il mondo è per Agostino. Questo sapere significa due cose, l'esistenza del mondo, e l'esistenza di Agostino. I due sono vicini e intimamente legati: Agostino partecipa del mondo (nel senso dell'intero del senso) e tutto l'essere è anche *per* Agostino: Agostino è stato chiamato ad esistere, è stato chiamato a sapersi nel suo verbo e come verbo, come coscienza. E viceversa, nel suo pensare e accogliere il mondo, un mondo è chiamato ad essere, un mondo si apre all'esistenza, in una dialettica tale per cui un nome proprio come esperienza di coscienza, è insieme anche sempre il nome di un modo d'essere del mondo, di un *essere-mondo*. Un nome proprio è la prima possibilità di un verbo, e in quanto tale esso è l'esperienza, nella storia personale, del modo della libertà infinita dell'essere, che è la vera fonte e la sola possibilità dell'essere coscienza, cioè della verità dell'essere dell'uomo.

Per questo configurarsi come ciò che è *saputo*, come ciò che è accolto, la tematica del verbo pensiero rimanda alla relazione tra l'io e il mondo *saputo*, e va collocata sullo sfondo di un pensiero della relazione che ha come termini la verità e la coscienza secondo cui la verità si declina.

the Known (Reidel Publishing Company, 1974) individua la differenza tra il movimento di Cartesio (cogito ergo sum) e quello di Agostino precisamente nell'assenza della performatività di quest'ultimo.

⁴ «[...] Tutto ciò che ho detto di questa luce della mente, risulta chiaro solo in forza della luce stessa [...] che ciò si ripete all'infinito, perché chiunque sa di comprendere qualcosa, sa anche, di nuovo, questo sapere; Comprendo anche che non potrei comprendere se non vivessi, e con più certezza comprendo di vivere più intensamente quando comprendo. Proprio per l'intensità, infatti, la vita eterna supera quella temporale». *De vera religione*, XLIX.

L'esperienza di verità che si mostra come coscienza è profondamente anche relazione ad una storia e ad una memoria che costituiscono l'origine di un accadimento, quello del verbo che è ogni singolo uomo. Ed è, questo, un accadimento che continua ad accadere, che non cessa di accadere perché l'essere è proprio questo, questa potenza, è un nome che nel verbo si rivela. Nel suo verbo Agostino si conosce come uomo, sa di sé come inizio di una storia a cui è promessa l'eternità. Il verbo racconta, ad Agostino, l'esperienza e il significato dell'essere, gli rivela un mondo che è mondo per lui, che porta un po' anche il suo nome, e che nella perfezione della vita eterna sarà saputo e visto nella comunione di tutti quei nomi che hanno saputo riconoscere la potenza del nome della verità come vita e presenza della verità per l'uomo.

L'esperienza del verbo come coscienza è allora momento di raccoglimento, di intimità; è il ritrovare se stessi prima di ogni lingua, prima di essere tradotti nel mondo; è il trovarsi fuori dal tempo, in cui l'uomo *sa*, nel senso più profondo della parola, nel senso *intransitivo*: l'uomo è sapiente della sapienza della vita, e sa dell'essere nel modo dell'esserne parte. Nel verbo si offre l'esperienza attraverso cui l'uomo si conosce e, sapendosi, si conosce come l'inizio di una storia a cui è promessa la vita, quella stessa della verità che egli coglie nella verità più prossima e vicina che è il darsi e l'esserci del pensiero-relazione: vita immensa come lo è la consapevolezza di sapere, senza dove e infinita come lo è libertà del pensare. Sapienza-sapere come coscienza è già così immagine della vita promessa, le assomiglia, ed è per questo che è il luogo in cui meglio ritrovare il destino di un tempo nuovo a cui l'uomo è destinato, il tempo di ciò che vive fuori dal tempo e vive come verità. L'esperienza del verbo mette in relazione l'umanità all'umanità perfetta.

Umanità perfetta potrebbe così essere il senso dell'essere eterno e dell'essere salvati, il senso della vita eterna da immaginarsi non come completamente altra da questa esperienza che è l'uomo, ma come perfezione di questa esperienza di conoscenza e di amore nella conoscenza. Nel verbo si perfeziona la consapevolezza che qualcosa è cominciato, e che proprio l'uomo, nel suo nome, è cominciato in modo che per sempre potrà sapere di questo cominciamento e perpetuo accadimento, per sempre potrà amare, conoscere, e sapere di amare e conoscere.

La riflessione sul verbo-pensiero accompagna l'uomo verso un'idea d'umanità più grande. Questa riflessione diventa lo specchio per vedere una traccia dell'eternità e del vero destino a cui egli è chiamato. Essa dona a pensare il nome dell'essere come incontro dell'uomo con il sapere dell'essere-esserci, e dell'amare dell'essere-esserci, come la struttura elementare e originaria che dà senso ad ogni manifestazione di senso (per il suo essere possibilità di accoglienza e ricezione di ogni significare); che ha a sua volta senso solo se pensata come ciò che mai si perderà, come tale

che sia riconoscibile anche nella perfezione dell'eternità (allo stesso modo in cui si conserva, nell'albero già grande che entra giorno dopo giorno nel cielo, l'intimità nucleare di un sapere di sé raccolta nella principalità del seme).

La verità del verbo verrebbe tradita, viceversa, da un pensiero per cui niente dell'uomo, di questo suo sapere sapersi, di questo suo sapersi essere vita e verbo, niente di questa luce che è la coscienza venga conservato. A rimanere, a sopravvivere, a vivere infinitamente sarebbe infatti una vita completamente altra, sarebbe la differenza assoluta senza il riconoscimento dell'identità che si apre precisamente nella luce del pensiero-coscienza, del logos che sa e riconosce e si riconosce e raccoglie. La possibilità del concetto stesso di vita eterna verrebbe a cadere, poiché questo concetto indica propriamente ciò che continua, che rimane, che, avendo un'origine, non si perde. Nella riflessione del verbo, Agostino intuisce qualcosa di questa perfezione: perfezione di Dio che è anche perfezione dell'uomo, perché Dio è la perfezione che aspetta l'uomo, perfezione e vita infinita che aspetta l'uomo e lo contiene e lo dimora. Dio è questo abitare il pensiero del cominciamento inteso come dono rinnovato per l'uomo e per gli uomini, dono di perfezione e accadimento di tempo e di luce. Dono di percezione, di visione; accadimento di pensiero e di pensieri, accadimento di pensare e di azione; dono di potere donare, di essere un inizio e causa, e di avvicinarsi al senso del principio, del primo movimento e della prima volontà. Dono di avere un mondo, di avere vita, e di poterla conservare. Dono di volere, di doni, di nome, di nomi. Dono di futuro perpetuo, accadimento di domani, in un oggi infinito.

Tutto questo è saputo e promesso solo se si guarda alla vita della verità come relazione di pensiero.

È questo il senso per cui il pensiero del verbo può portare l'uomo alla visione di quello che è il significato dell'essere. L'accadimento che si rinnova della vita, questo dono-dio⁵ in direzione della pienezza e dell'unione della vita promessa è già lì, come in uno specchio, nel dono del pensiero-verbo, nell'esperienza del verbo come vita di coscienza; nell'esperienza di un sé come nome proprio che può sperarsi dentro ad una storia di perfezione e relazione che non conosce fine. Se Dio si lascia intuire, per analogia, nell'esperienza del verbo dell'uomo, significa che Dio non è di un ordine assolutamente altro da quello sperimentato come coscienza, cioè vita del conoscere e dell'amare. L'uomo non sarebbe ciò che è se questa sua possibilità che è vivere (essere relazione alla verità secondo l'amore di essa) fosse completamente altro, l'altro, l'estraneo, rispetto alla verità

⁵ In questo senso si potrebbe parlare dell'esperienza della coscienza in termini di D-io, per sottolineare, attraverso questo artificio terminologico la vicinanza e l'appartenenza reciproca di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio.

Dio, cosicché tra l'io e Dio non ci fosse alcuna possibilità di riconoscimento e di linguaggio, di parola, nemmeno in quella forma di abbandono e speranza che è la preghiera.⁶

Uomo significa per Agostino amare, pensare, ricordare, e questa relazione ch'egli è, vive nel modo della coscienza, cioè nel modo di un verbo, perché la coscienza vive e parla essendo precisamente il pensiero, conoscenza e amore di sé.⁷

2. Cercare e trovare verità: il *Contra Academicos*.

Tengo infatti per certo che il mondo o è uno solo o non è uno solo; e che, se non è uno solo, sono di numero o finito, o infinito. [...] Parimenti, so che questo nostro mondo si trova disposto in quest'ordine o a causa della natura dei corpi o grazie a una qualche provvidenza, e che esso o è sempre stato e sempre sarà, oppure ha incominciato ad essere ed assolutamente non finirà, oppure non ha avuto inizio nel tempo ma avrà una fine, oppure ha cominciato a durare e non durerà per sempre; e in questo modo possiedo innumerevoli conoscenze fisiche. Queste disgiunzioni infatti sono vere e nessuno può scompigliarle per mezzo di qualche somiglianza con il falso.

⁶ Per un approfondimento sul tema della preghiera in Agostino si veda in particolare G. Antoni, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du verbe*, Vrin, Paris 2003; e J. L. Chrétien, *S. Augustin et les actes de parole*, Puf, Paris 2002. Per un'interpretazione della preghiera nel pensiero post moderno e in particolare per un confronto tra la concezione di Agostino e quella di Derrida, per il quale il linguaggio della preghiera è significativo del modo in cui la verità si dà nella forma di un sapere, si veda J. Caputo – M. Scanlon, *Des Confessions. Jacques Derrida - Saint Augustin*, Stock 2007 (tit. or. *Augustine and postmodernism: Confessions and Circumfessions*, Indiana University Press 2005), pp. 184-219.

⁷ G. Ripanti, *I sentieri dell'ermeneutica*, in *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, pp. 148-155. L'autore nel suo saggio prende in esame le influenze del pensiero di Agostino sugli sviluppi dell'ermeneutica teologica e filosofica del novecento. In particolare, Ripanti si concentra sulla presenza di Agostino nella riflessione di Gadamer, mettendo in luce tre aree tematiche attorno a cui è possibile organizzare il confronto: il tempo, l'ermeneutica, il linguaggio. Il testo agostiniano a cui si riferiscono le considerazioni di Gadamer sul linguaggio è il *De Trinitate* XV, 10, 15. In un paragrafo di *Verità e Metodo* intitolato *Linguaggio e Verbum*, Gadamer mostra che con l'idea dell'incarnazione, la parola, a differenza di come era concepita precedentemente (logos) è vista ora nel suo essere puro accadimento. Ossia la parola assume il significato di evento, estraneo al pensiero greco. Tuttavia, nonostante questo aspetto nuovo, Gadamer fa notare che l'attenzione in Agostino e nella scolastica continui ad essere rivolta esclusivamente alla parola interna, come parola pensiero, perpetrando in questo modo la svalutazione di stampo platonico della parola esterna, quella pronunciata che è voce e temporalità. In questo senso Gadamer rileva che lo specchio dell'immagine divina, con i suoi attributi di eternità e verità, è ancora da ricercarsi, per Sant'Agostino, esclusivamente nell'esperienza del verbo interiore. Questa svalutazione è tanto più problematica in quanto, secondo Gadamer, non apporta nessuna luce su quello che è il vero problema teologico, cioè quello di pensare, nell'uguaglianza essenziale con il Padre, l'esistenza personale autonoma del Cristo. A differenza di Agostino, dunque, che apparirebbe interessato più all'integrità del Verbo (il pensiero) che al "farsi carne" di esso, per Gadamer non si dà possibilità di una parola della ragione senza il suo farsi parola effettivamente udibile, ed è perciò che antepone l'immagine di *Wort der Vernunft*, ovvero quella di una ragione che non è calcolante né fondante, ma è linguisticità originaria che raccoglie in unità (aduna) il pensare e il dire. Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 983-984.

In quest'opera Agostino prende le difese della possibilità per l'uomo di conoscere la verità. Il significato di verità, che nel *De Trinitate* è definita come il verbo vero che si genera dalla conoscenza della cosa vera, come si vedrà nel paragrafo successivo, in questo testo è portata alla luce tramite una riflessione intorno alla nozione di sapienza intesa come possibilità di una conoscenza certa delle cose. Si incontra già, a dire il vero, fin da questo testo, un indizio che farebbe pensare alla dimostrazione della verità nei termini del *cogito ergo sum* di Cartesio, nel senso che la prima verità, il primo verbo vero e cioè la prima evidenza, parrebbe aperta dalla certezza di vivere quale rimane all'uomo dopo che questi ha messo in discussione ogni verità (anche l'errore è reso possibile solo da questa apertura originaria che precede ogni errore, e che rende possibile l'essenza stessa dell'errore).⁸ In realtà la difesa della verità è condotta, in questa sede, su di un livello diverso rispetto a quello del *De Trinitate*, perché qui l'argomentazione di Agostino mira più a confutare schemi legati alla tradizione (così appunto la posizione scettica dell'Accademia) che non a sviluppare autonomamente una dimostrazione del significato della verità alla luce dell'esperienza dell'uomo come vita, quale si dà, invece, nella sua opera della maturità sopra citata. Solo in quest'ultima, infatti, l'essere della verità è dimostrato non sulla base della discussione intorno alla sapienza, ma a partire da questa prima certezza della vita che apre ed informa l'esperienza dell'uomo, e da cui la ricerca dell'uomo è inesorabilmente segnata e guidata. Solo nel *De Trinitate* la verità della vita si fa chiara e luminosa al punto da mostrarsi nel suo significato di vita della verità: le due luci (della vita, della verità) si rischiarano a vicenda e appaiono originate dalla stessa fonte, la cui necessaria esistenza diventa allora un'altra certezza, cioè Dio.⁹ Nel primo gesto, pur piccolo e umile che sia, gesto di sapere almeno questo, della vita, qualunque essa sia, qualunque cosa essa voglia dire, significare, si apre il cammino che dal sapere della vita conduce alla vita come sapere e come sapienza. E questa meta grandissima è già contenuta nella prima certezza,

⁸ *Contra Academicos* III, 19: «Se le cose stanno così, bisognava dire piuttosto che il sapiente non sa perché viva, non sa in che modo viva, non sa se viva, e infine [...] che il sapiente esiste e nello stesso tempo ignora la sapienza».

⁹ Questa è anche la posizione di E. Bermon il quale, pur mettendo in luce la distanza tra l'impostazione del *De Trinitate* e quella del *Contra Academicos*, è d'accordo nel ritrovare nelle dimostrazioni della prima opera un approfondimento del pensiero della seconda. Scrive infatti: «è soltanto nel libro XV della *Trinità* che la certezza di vivere è presentata da Agostino stesso come l'argomento inconfutabile per eccellenza che si deve opporre agli Accademici»; e tuttavia, continua, «questa confutazione è un approfondimento degli argomenti che appaiono già nel *Contro gli Accademici*. Infatti, la vita di cui si tratta nella certezza di vivere, è la vita razionale, l'avita della mente nella quale vive la scienza. Agostino può dunque riassumere tutta la sua argomentazione facendo affidamento su una sola certezza, che contiene in se stessa tutte le certezze che si possono addurre contro gli Accademici», E. Bermon, *Le "cogito" dans la pensée de saint Augustin*, Paris 2001, p. 189.

anche se in principio sembra povera. È necessario allora, dice Agostino, seguire la strada aperta dalla prima pallida verità, e scivolare, di certezza in certezza, di verbo in verbo, fino alla parola nella quale l'uomo si trovava fin dal principio della sua ricerca e che ha reso possibile la ricerca stessa. Parola che dice il nome di verità, e dell'essere.

Il grande ostacolo alla dimostrazione dell'evidenza della verità nell'uomo è dato dalla filosofia dell'Accademia. Il pensiero scettico, per ragioni anche molto complesse, tende infatti a difendere la tesi per cui l'uomo non può dare il proprio assenso ad alcuna verità, ossia l'uomo può dirsi sapiente e felice per il solo fatto di essere alla ricerca della verità, ma non mai per il fatto di poter accedere ad essa¹⁰. Il *Contra Academicos* si giustifica con il tentativo di Agostino di rimettere in primo piano il tema della verità come possibilità offerta all'uomo. Possibilità e anche necessità, poiché il tema della verità è da subito collegato a quello della felicità dell'uomo: fin dalle prime pagine del libro primo, infatti, la verità è definita in funzione della felicità dell'uomo, vi si afferma che è necessario cercare la verità perché è solo in questa luce che l'uomo può essere felice, cioè può realizzare compiutamente la propria umanità (secondo l'interpretazione classica, ereditata dal pensiero stoico e mediata da quello di Cicerone, per cui essere felici significa vivere di quelle parti più nobili nell'uomo, la *mens* e la *ratio*).

Perciò il libro primo si presenta come una sorta di esercizio filosofico che Agostino sottopone ai due giovani, Trigezio (che sembra andare nella direzione sostenuta e poi completata da Agostino) e Licenzio, il quale gioca il ruolo dell'avversario, sostenendo la posizione degli scettici. Per Trigezio l'uomo può dirsi sapiente e può essere felice solo se cerca la verità in modo poi ch'egli possa anche trovarla, in modo che possa cioè, conoscerla. Licenzio, al contrario, sostiene che la sapienza e la vita beata (secondo la definizione classica di vita beata, quella per cui, liberata la mente il più possibile da tutti gli involucri del corpo, l'uomo si raccoglie in se stesso, non si lascia andare allo strazio delle brame, dirige sempre tranquillo la sua attenzione su se stesso e su Dio per godere pienamente della ragione¹¹), si danno nella sola ricerca della verità, poiché l'uomo non può mai accedere alla verità. Per l'uno dunque il fine della vita è *trovare* la verità, poiché l'uomo perfetto (felice, beato) è colui che vive di *mens*, e la *mens* si realizza nella verità. Per l'altro, il fine è

¹⁰ Ho accennato alla complessità delle ragioni che portano gli accademici, soprattutto della nuova accademia, a sostenere un divario incolmabile tra il mondo dell'opinione e quello della verità proprio perché Agostino stesso sembra alludere alla teoria degli accademici in termini di strategia, che nasconde in realtà un progetto più profondo, quale potrebbe essere ad esempio l'idea di riservare la vera conoscenza ad un insegnamento esoterico. Sembra infatti che Agostino stimasse gli accademici, che cita anche in altre sue opere, e che si preoccupasse dunque non tanto di mostrare l'incoerenza delle loro tesi, quanto la possibilità di uno scopo nascosto, come si è detto. Per l'approfondimento di questi temi rimando a G. Catapano, Introduzione, in Agostino, *Contro gli Accademici*, Bompiani, Milano 2005.

¹¹ Cfr. *Contra Academicos* I, 22.

cercare perfettamente la verità. Perciò anche in riferimento alla definizione di errore i due giovani si trovano in disaccordo. Per Trigezio l'errore è il fatto di cercare sempre e non trovare mai, cioè è il modo di essere al mondo in un perpetuo errare; per il difensore degli stoici errore è dare l'assenso ad una cosa falsa, credendola vera.

In un secondo momento, è la definizione di sapienza ad essere indagata. Vengono date di essa tre definizioni, ognuna della quale precisa e perfeziona la precedente¹². Anche in questa occasione, si vede come il tema della verità sia da Agostino accompagnato a quello della vita felice. Alla definizione infatti di sapienza come della scienza delle cose umane e divine, Trigezio afferma che conoscenza delle cose umane deve essere intesa non nel senso enciclopedico di sapere, ma nel senso "etico" come conoscenza delle virtù, grazie solamente alle quali l'uomo può essere felice.

Il libro primo ha una sua autonomia rispetto agli altri due. Il tema principale è quello classico della relazione tra ricerca della verità e vita felice. Tema che rimane centrale nel pensiero di Agostino, nella misura in cui la semantica della felicità si comprende alla luce della vita del desiderio ma anche della vita come conoscenza. Il sapere di pensare, questa prima consapevolezza che l'uomo possiede gratuitamente, questa *grazia* dunque, nella certezza di esistere partecipando all'ordine del pensiero, è il primo motivo di felicità da cui può cominciare la storia di una gioia e di una felicità piena che è quella della comprensione della vita come vita di sapienza e vita di sapere. *Ragione* dice infatti ad Agostino: sai che pensi. Questo è l'inizio di una storia d'amore, quello tra l'uomo e la verità.

E come ogni storia d'amore, anche quella tra l'uomo e la verità può essere deviata, confusa, e persa. Agostino mostra, nei due libri che seguono, la strada della ragione per superare gli ostacoli prodotti da un atteggiamento scettico nei confronti della possibilità di vivere della verità, nella fiducia e certezza che questa si dia e che si dia in modo che sia stata data da sempre: solo grazie a questa offerta, che supera il tempo dell'uomo, l'uomo può sapere di pensare, ed essere uomo nell'unità di questo pensiero, ed essere, in questo pensiero, felice.

¹² Vorrei richiamare l'attenzione sulla metafora impiegata da Agostino per condannare l'atteggiamento per cui, data una definizione, la si rimette in discussione all'infinito, obbligando a cercare tutte le definizioni dei termini che entrano in gioco nella definizione in questione. Tale atteggiamento, infatti, smentisce la naturale familiarità che secondo Agostino l'uomo possiede con determinati concetti, anche se non di tutti. Il concetto di sapienza è uno di questi, poiché così si esprime Trigezio a proposito di esso: «Di qual altra parola la natura volle che fosse impresso nei nostri animi un concetto più evidente che di questa? Ma non so come, quando il concetto stesso abbia lasciato per così dire il porto della nostra mente e abbia spiegato le 'vele' delle parole, subito arrivano i naufragi di mille sofisticherie», *Contra Academicos* I, 15. L'immagine dello spiegarsi e dell'allontanarsi dal porto come luogo sicuro indica per metafora lo spiegarsi del concetto; questa immagine richiama uno degli assunti fondanti della filosofia agostiniana, su cui poggia anche la teoria della parola interiore. Ossia, che nel movimento verso l'esterno ci sia una perdita, un corrompersi della verità della cosa immediatamente intuita nell'intimità della coscienza.

In questa opera giovanile è già dunque questione del tema del *verbo*, che ritorna, ricco in esperienza di scrittura e di vita, nel libro XV del *De Trinitate*. Ma mentre nel *De Trinitate* *verbo* è la parola in quanto luogo della conoscenza certa, il saputo, il momento in cui vediamo ciò che sappiamo (è il saputo inteso come sapere formato), nel *Contra Academicos*, *verbo* è il primo sapere nella forma di sapere della vita e dell'esistenza della sapienza come ciò che dà garanzie sulla possibilità di conoscere e sapere secondo verità. La sapienza esiste e perciò si può e si ha il diritto di cercarla senza disperazione: questo è il *verbo* originario che fa la sua comparsa durante il ritiro a Cassiciacum. Il primo *verbo*, la prima parola, è sapere che ogni forma di conoscenza, anche quella che si apre come *credere* e *sembrare*, si dona all'interno di un orizzonte di sapere dal momento che, come insiste Agostino contro il ragionamento degli scettici, tutte le volte che a me sembra qualcosa, io so almeno questa cosa, ovvero che qualcosa mi sembra, che sembra a me, anche se non so come essa sia in se stessa.

Diversamente la filosofia dell'Accademia, appoggiandosi sulla definizione di vero data da Zenone stoico, rifiutano sia la possibilità di una conoscenza certa sia la possibilità di dare l'assenso a qualsivoglia definizione. Secondo la definizione di Zenone, ciò che si può comprendere e conoscere con certezza è solo una rappresentazione che sia tale da non avere segni in comune con il falso.¹³ Da cui si deduce l'impossibilità di sapere veramente qualcosa.

In particolare sono due i versanti dai quali il ragionamento degli scettici deve essere considerato: il primo riguarda l'aspetto del *percipi sapientiam*, ossia quello se è possibile il darsi della certezza, di qualcosa nel modo del sapere certo (che Agostino vede in questo primo sapere che è il pensare stesso, il sapere di vivere, il quale guida e orienta anche il credere e il sembrare). L'altro è quello che riguarda il carattere di *approbare sapientiam*, ossia il problema se si possa o meno dare l'assenso a qualche cosa, problema al quale gli accademici rispondono in modo negativo.¹⁴

La sconfitta della posizione scettica guadagna ad un pensiero della verità orizzonti di grandezza e di speranza, una speranza che si mostra d'ora in avanti come necessità della ricerca perché, al di là delle alternative e delle ipotesi diverse e contrastanti, l'unicità della verità si impone.

¹³ «Ma vediamo che cosa dice Zenone: che cioè si può comprendere e conoscere con certezza una rappresentazione che sia tale da non avere segni in comune con il falso». *Contra Academicos* III, 18.

¹⁴ Cfr. *Contra Academicos* III, 30-32. Il primo aspetto è risolto mostrando la verità della rappresentazione catalettica nella definizione di Zenone come criterio di verità; in base a ciò si deve concludere che c'è qualcosa di vero da conoscere, e Agostino fornisce degli esempi di conoscenze indubitabili per ciascuno degli ambiti in cui si articola il sapere filosofico: la fisica, l'etica e la dialettica. Il secondo punto è dimostrato dicendo che, data la probabilità che il sapiente sappia qualcosa, cioè lo conosca con certezza, il sapiente può dare a qualcosa (alla sapienza in primo luogo) il suo assenso.

La verità è un significato e si dona agli uomini come principio di non contraddizione che si ritrova al modo della disgiuntiva di tipo ‘aut-aut’: proprio questa consapevolezza è la forza della verità, è il monito a non fare come se, potendo essere *tutto e il contrario di tutto*, anche tutto poi *diventa* il contrario di tutto, come legge dell’indifferenza o peggio, della legittimità di ogni decisione rispetto ad un’altra, trovandosi tali decisioni tutte sullo stesso piano.

Il sapere che la verità è *o* una cosa, *o* l’altra, ha un potere catalizzatore che esorta l’uomo a pensare la misura della propria libertà in relazione alla misura della *necessità della verità*. La verità aspetta l’uomo, la verità in quanto se stessa e non altra, vera e non probabile. E la certezza di questo incontro, avvenga pure a livello di pensiero nel modo di un ragionamento, è già una verità accecante. Scrive Agostino: «Tengo infatti per certo che il mondo *o* è uno solo *o* non è uno solo; e che, se non è uno solo, sono di numero *o* finito, *o* infinito. [...] Parimenti, so che questo nostro mondo si trova disposto in quest’ordine *o* a causa della natura dei corpi *o* grazie a una qualche provvidenza, e che esso *o* è sempre stato e sempre sarà, oppure ha incominciato ad essere ed assolutamente non finirà, oppure non ha avuto inizio nel tempo ma avrà una fine, oppure ha cominciato a durare e non durerà per sempre; e in questo modo possiedo innumerevoli conoscenze fisiche. Queste disgiunzioni infatti sono vere e nessuno può scompigliarle per mezzo di qualche somiglianza con il falso».¹⁵

La sapienza è anche, allora, al principio, conoscenza che la soluzione c’è, è cioè verità nel modo della fiducia. Fiducia che però vive forte di un sapere, quello del primo verbo che mostra la verità della vita. Questa certezza originaria è la certezza di vivere, il sapere-sapere (sapio-sapere) della vita. Che la risposta definitiva sia identica a sé e non anche il suo contrario, è proprio questo il valore della verità che chiama a cercare, e che, per il fatto di essere capace di chiamare, si è in realtà anche già fatta trovare.

La verità è la certezza che ciò che è nella forma del possibile nei discorsi e nella vita degli uomini, nell’ordine ontologico appartiene alla necessità, regno dell’*aut aut*, della necessità della verità della disgiunzione. Di altro tipo è la natura della volontà dell’uomo, che può volere questo o quello nella forma della disgiuntiva *vel*. L’uomo può volere questo, *e* può volere altro, e non appare l’evidenza e l’urgenza di una cosa che avrebbe dovuto volere come se fosse già scritta (secondo cioè verità). La disgiunzione stringente dell’ordine metafisico allora diventa l’ancora di salvezza dell’uomo: il *vel* dell’uomo, della libertà storica e cangiante della sua volontà, della verità della sua volontà, può radicarsi nell’*aut-aut* della verità: in questo accordo sta il segreto della libertà

¹⁵ Cfr. *Contra Academicos* III, 23.

dell'uomo come esperienza di verità nel modo della coscienza, che si declina cioè secondo un nome proprio.

La verità dunque non cambia, non cresce né invecchia, non può essere se stessa e poi altra. Se l'uomo non potesse dare il suo assenso ad una delle disgiuntive nominate nel passaggio, non dovrebbe accusare la verità di non presentarsi, ma dovrebbe piuttosto compatirsi. *Se doleret*, avere compassione di sé, indicherebbe infatti ancora una delle possibilità in cui rimane viva nell'uomo la ricerca della verità. Indicherebbe, cioè, quantomeno, il darsi della verità anche come verità di una ricerca nel modo della mancanza e del desiderio, sentimenti questi, che non hanno niente a che vedere con il vano senso di vittoria che si dà come constatazione che a nulla si può dare l'assenso.¹⁶ Verità è anche verità di un sentimento di sconforto, di un'emozione cioè, che invece di rinunciare alla ricerca della verità negandola, mostra ancora di continuare a coltivarla. Proprio come non l'abbandona, ma anzi la coltiva e la protegge, il sentimento di umiltà¹⁷.

3. L'essere è relazione di conoscenza originata dall'amore: il tema del verbo nel libro XV del *De Trinitate*.

Quando parliamo ad altri, restando il verbo a noi immanente, ricorriamo all'aiuto della parola o di un gesto sensibile per provocare anche nell'anima di chi ascolta, mediante un'evocazione sensibile, un qualcosa di somigliante a ciò che permane nell'anima di chi parla. Così nulla facciamo con le membra del nostro corpo, nei gesti o nelle parole, con cui approviamo o disapproviamo la condotta degli uomini, che non anticipiamo con un verbo

¹⁶ Cfr. *Contra Academicos* III, 11. Gli Accademici vincono quando sconfitti, come il mitico Proteo che si lasciava afferrare per sfuggire alla presa trasformandosi. Questo argomento però non funziona, a detta di Agostino, a dimostrare la superiorità della posizione degli scettici, perché se davvero si deve ammettere che non c'è alcuna rappresentazione dotata di caratteristiche che non permettano di dubitare della sua verità, sarebbe più coerente affermare che la sapienza è inaccessibile all'uomo, piuttosto che dichiarare (come fanno gli accademici) che è possibile essere sapienti e nello stesso tempo negare assurdamente che il sapiente sappia la sapienza. Allontana di più dalla ricerca della verità, infatti, la promessa di una sapienza ignorante che l'ammissione di una sapienza inaccessibile in questa vita.

¹⁷ «[...] se invece in alcune questioni all'uomo sfugge completamente il 'modo', non si deve cercarne la scienza. Dalla dialettica ricavo almeno queste conoscenze, e molte altre che non è necessario ricordare; e infatti non devo mostrarmi insaziabile. Ma quel sapiente di cui parliamo o non si cura di queste conoscenze oppure, se la dialettica nella sua perfezione è la scienza stessa della verità, egli la conosce così bene da far morire di fame, con disprezzo e senza compassione, la bugiardissima sofisticheria ripetuta da costoro: "Se è vero, è falso; se è falso, è vero"». *Contra Academicos* III, 29.

espresso nell'intimo di noi stessi. Nessuno infatti fa qualcosa volontariamente, che prima non l'abbia detto nel suo cuore.

De Trinitate IX, 7,12.

3.1. Verità come relazione.

Nel *De Magistro* Agostino si era posto il problema del modo in cui i significati sono trasmessi e appresi attraverso il linguaggio. Si era posto cioè il problema di come possiamo avere conoscenza del mondo attraverso la mediazione dei segni. L'ordine del pensiero in cui solo si manifesta il significato, e quindi l'essere secondo verità, è infatti considerato nella riflessione di Agostino sostanzialmente altro rispetto a quello del segno-linguaggio, ossia della differenza e della temporalità. Nel *De Trinitate*, opera della maturità, Agostino torna a trattare il tema della parola attraverso una riflessione sull'analogia tra la parola dell'uomo e quella divina. Ciò che occupa l'interesse dell'autore è ora fondare il pensiero di un Dio trinitario, eminentemente relazione di persone, su questa esperienza originaria di relazione che è nell'uomo la vita del verbo. Il modo in cui si apre all'uomo il significato attraverso un verbo, mostra infatti per Agostino la ragione di quella stessa vita che è la vita dell'essere come relazione. È grazie al suo verbo che l'uomo sta in relazione al mondo come conoscenza, volontà e memoria.¹⁸

La vita del pensiero nel modo di un verbo diventa il luogo in cui, per Agostino, si mostra la somiglianza dell'uomo con un Dio trinitario, e anche, viceversa, vi si mostra il significato di un Dio trinitario come vita di relazione che si sperimenta precisamente in primo luogo come vita di un

¹⁸ Per un'introduzione generale al *De Trinitate* si veda la già citata introduzione di A. Trapé - M.F. Sciacca, Sant'Agostino, *La Trinità*, Città Nuova. Per l'approfondimento del vocabolario di Agostino e delle occorrenze dei termini chiave in riferimento al tema della conoscenza nelle sue opere, rimandiamo allo studio recente di G. Piccolo, *I processi di apprendimento in Agostino D'Ippona*, Aracne, Roma 2009. Si può tuttavia riassumere l'articolazione generale dei vari aspetti di cui è questione in questo modo: la parte più nobile dell'uomo, quella in cui è possibile ricercare l'immagine di Dio è ravvisabile nella mente (*mens*); ad essa appartengono due attività: la *ratio*, che costituisce la *scientia* (ovvero la conoscenza certa delle cose sensibili), e l'*intellectus*, che è una facoltà superiore alla *ratio*, in quanto essa si applica al mondo intelligibile. All'attività dell'*intellectus* si deve infatti la *sapientia*, cioè la conoscenza delle cose soprasensibili. La *mens* mostra l'impronta trinitaria di Dio in molteplici modi, che si distinguono a seconda del tipo di conoscenza. Una prima struttura trinitaria, più superficiale, è quella che si attua in ogni processo di conoscenza nella misura in cui esso si lascia spiegare nei termini della relazione tra un conoscente, le cose conosciute, e la volontà che spinge il conoscente verso le cose da conoscere. Un livello più profondo di trinità è invece quella data dal modo di relazione che è quel conoscere che si attua come riflessione: qui, la relazione (la vita) è quella che si instaura tra la memoria, in cui sono presenti le immagini (i pensati), l'intelligenza, intesa come la conoscenza formata mediante l'azione della *cogitatio* nella memoria, e infine la volontà, che anche in questo caso spinge la *cogitatio* verso le immagini contenute nella memoria, affinché attraverso le operazioni del *cogere* e del *colligere* attui la conoscenza.

verbo. Il Dio della tradizione trinitaria è infatti colui che genera un verbo e in questo verbo si conosce ed ama.

Così come è in un verbo, in questa luce che si raprende e che è luogo di relazione –logos-, che l'uomo conosce, ama e si ricorda di sé, cioè permane, similmente Dio si conosce nel suo Verbo, il suo figlio, ma in un modo perfetto, perché quanto è nel Padre, afferma Agostino, c'è nel Figlio. E il Verbo in cui Dio si conosce è fuori dal tempo, perché il Padre e il Figlio sono coeterni: Dio è insieme Padre che genera e Figlio che è generato, e il verbo è il modo in cui l'essere vive e sta come significato, nel modo cioè del darsi a conoscere, dell'offrirsi al pensare, dell'essere relazione. Questo è il verbo, questo il significato della verità: movimento (generazione) secondo una logica dell'offerta (del dono). La perfezione di questa relazione è Dio, l'essere che è *conoscendosi* nel verbo, che è *generando ed essendo generato*.

Interrogando il mistero dato dall'esperienza del pensiero nell'uomo come parola, cioè di questa vita di relazione in cui l'essere viene all'uomo come *notitia*, Agostino cerca i nomi per dire il significato del mistero della trinità di Dio.

Il mistero del verbo nell'uomo (dell'essere verità attraverso un nome-pensiero, e dell'essere così vita di verità) è quindi immediatamente il mistero dell'essere (di Dio). Che l'essere viva come verità-verbo significa (semantizza) l'essere come vita di verità. Il significato dell'essere come vita di verità si traduce nell'uomo in questo suo modo d'essere per cui egli anche si conosce in un verbo che genera ed è pensiero, *consilium*, parola del cuore.¹⁹ Che l'essere viva come verità-verbo semantizza l'essere secondo il bene, cioè mostra il bene come il significato dell'essere vita di verità.

Agostino lo dice in questo modo, “cum amore notitia”, e cioè: che l'essere si dia nella luce della verità, che l'essere si dia a conoscere in un verbo, come pensiero, è perché, a causa, a ragione di amore.²⁰ La logica (la ragione) che guida questo modo di essere, questo essere-come-essere-verità, questo essere-nel modo di essere significato e significati, è dettata dall'amore, è un procedere per amore, e significa l'essere come amore. O come bene, che è lo stesso. Dio è essere che si conosce, e che è nel suo verbo, ed essendo così -Dio che si conosce e che è nel verbo (che vive

¹⁹ Cfr. *Tractatus in Ioannis Evangelium* I, 9: «Se puoi avere la parola (*verbum*) nel tuo cuore, come concetto (*consilium*) nato nella tua mente, la tua mente partorisce il concetto, ed è presente (*insit*) come figlio della tua mente, come figlio del tuo cuore».

²⁰ « Il verbo, di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque la conoscenza unita all'amore. Ecco perché quando lo spirito si conosce e si ama, il suo verbo gli è unito tramite l'amore. E poiché ama la conoscenza e conosce l'amore, il verbo è nell'amore e l'amore nel verbo e tutti e due nello spirito che ama e dice il verbo» *De Trinitate* IX, 10, 11.

come verità)- si significa come amore e come bene. Significa cioè il primo significato di bene che informa tutti i significati di bene vissuti nel tempo e nella storia.

Ancora: l'essere di Dio si significa come amore *perché* si significa come verità. Il generare il verbo, il conoscersi nel verbo facendosi verità (unica e vera possibilità che dà all'essere di essere) dice e mostra l'essere come un dono e come ciò che si mostra secondo un atto d'amore. La verità, che è il nome del significato originario di relazione (e che essendo questo significato è anche significato di bene) è in se stessa *prima* esperienza di dono, luogo originario del significarsi del dono.

Queste vite e questa vita della perfezione e della gratuità originaria dell'essere perfetto, sono rintracciabili in quella trinità data dall'uomo in quanto coscienza ed esperienza di pensiero. Nel darsi del verbo è già infatti dischiuso secondo una certa perfezione il significato di bene e di verità quali si ritrovano nei nomi originari.

Nell'esperienza della parola umana c'è dunque la traccia e il ricordo della grandezza di Dio. In essa l'uomo sperimenta l'essere come l'offrirsi della verità e l'offerta della verità, conosce l'essere come dono di significati e della vita del significare. L'essere vive nel modo della verità, e nell'offrirsi in questo modo dischiude il significato dell'offerta e della relazione come significati originari, nomi primi dell'essere. Il verbo dell'uomo è lo specchio in cui vedere e sapere del movimento dell'essere come dono di verità. Il verbo infatti è inteso da Agostino come il modo perfetto della relazione, perché è definito come il nome che diciamo quando vediamo quello che sappiamo. Il modo del sapere, dicendo della relazione in cui l'uomo è presente a sé e in cui si apre al mondo, è il primo modo in cui si significa il bene, cioè come quel nucleo di significato ch'è la coscienza.

La prima verità, il primo verbo è (come si è visto nel *Contra Academicos*) quello che si apre come coscienza e sapere di vivere. In questo senso si è detto che il nome della verità si manifesta in principio come un 'proprio', quello della coscienza in cui non c'è esperienza della separazione. Il sapere è per definizione, per Agostino, il modo in cui la relazione che è conoscenza delle cose si mostra nel suo bene, e cioè secondo verità. Il verbo saputo non può essere falso, ed è per questo che esso è, nel suo essere momento originario e fondante, esperienza dell'essere come unità dei nomi di verità e di bene, dell'offrirsi dell'essere come verità, e del bene di cui l'aprirsi della verità dice. Fuori da questa esperienza a cui l'uomo non presta continuamente attenzione, e che perlopiù dimentica (perché è l'esperienza non tematizzata della coscienza), la verità è sperimentata

dall'uomo mediata dalla libertà, per cui la relazione di verità e bene può essere tradita per mezzo di un volere che non è conforme al significato della verità come relazione.

In questo senso dunque il verbo è definito come ciò che è all'inizio di ogni opera, come scrive Agostino nel passaggio citato in esergo. Tutto ciò che ha un significato, le opere e i gesti dell'uomo, le sue azioni, è significato perché *parla*, è conoscibile e intelligibile come relazione al verbo. È significativo, cioè, solo all'interno di una parola che lo vede, lo pensa e lo riconosce. Ma anche che lo ama, dato che ciò che si conosce è ciò che chiama la conoscenza nel modo del desiderio. La forma allora in cui sappiamo del significato delle nostre azioni è imprescindibile dall'essere parola, poiché conoscere è vedere grazie a un verbo.²¹

Il verbo è anche il modo in cui l'uomo sa della sua volontà, come si è detto nominando il desiderio. Non solo l'uomo sa di vivere, e di sapere di vivere, ma anche sa di volere, e lo sa nel suo verbo. Vede, cioè, la sua volontà come un nome, dà un nome al suo volere e così in un verbo anche lo conosce. Nonostante la volontà sia il modo in cui l'uomo sperimenta il significato della libertà, tuttavia anche la volontà mostra la sua relazione alla verità. Lo mostra attraverso quel verbo in cui si apre il significato di felicità. Agostino infatti osserva che nessuno può rispondere "Ti inganni!" a colui che dica: "Voglio essere felice". Questa volontà di felicità -che è in primo luogo desiderio di non essere ingannati- è la prima verità e il primo verbo della vita della volontà: di quella vita, cioè, in cui l'uomo sperimenta la separazione dei nomi originari dell'essere come significati del bene²².

3.2. Il verbo dell'uomo e il verbo di Dio

La vita come verbo in cui Agostino vede l'analogia con la vita trinità che è l'essere di Dio, è la vita del pensiero come tale che sia distinto dal linguaggio. È il verbo pensiero, e non la parola che risuona al di fuori, quello in cui si mostra il senso della perfezione della relazione come vita dell'essere. Leggiamo il seguente passaggio:

Perciò 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

²¹ «Infatti, sebbene non vi sia il suono delle parole, sempre parla nel suo cuore colui che pensa». *De Trinitate* XV, 10.

²² *De Trinitate* XV, 12. L'argomento qui è usato in confutazione alle tesi degli Accademici, e si ritrova infatti anche nell'opera *Contra Academicos*.

si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno. Il nostro verbo infatti si fa in qualche modo voce del corpo servendosi per manifestarsi ai sensi umani, alla stessa maniera che *il Verbo* di Dio *si è fatto carne* assumendola per manifestarsi sensibilmente agli uomini. E come il nostro verbo si fa voce, senza cambiarsi in cose, così *il Verbo* di Dio *si è fatto carne*, ma non si pensi assolutamente che si è mutato in carne. Infatti il nostro verbo si fa voce, e *il Verbo* di Dio *si è fatto carne* per assunzione rispettivamente della voce e della carne, non per consunzione di sé nella voce e nella carne. Ecco perché chi desidera trovare una qualche rassomiglianza del Verbo di Dio, somiglianza d'altra parte con molte dissomiglianze, non deve considerare il nostro verbo che risuona agli orecchi, né quando lo proferiamo con la voce, né quando lo pensiamo in silenzio. Perché, anche silenziosamente, si possono pensare i suoni delle parole di tutti gli idiomi, e si possono recitare interiormente dei poemi, senza che si muovano le labbra; non soltanto i ritmi delle sillabe, ma anche le melodie dei canti, benché siano cose corporee ed appartengano a quel senso corporeo che si chiama udito, per mezzo di immagini corporee che li rappresentano sono presenti al pensiero di coloro che in silenzio fanno scorrere tutti questi ricordi. Ma bisogna superare tutto ciò per giungere a quel verbo umano che è una specie di somiglianza in cui possiamo vedere un po', come *in enigma* il Verbo di Dio. [...] Dobbiamo giungere dunque a quel verbo dell'uomo, a quel verbo di un essere dotato di anima razionale, a quel verbo dell'immagine di Dio - immagine non nata da Dio, ma creata da Dio -, 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 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 (*notitia*), è allora che c'è un verbo vero e c'è la verità quale l'uomo la desidera; che cioè quanto c'è nella conoscenza ci sia anche nel verbo, che ciò che non è nella conoscenza non sia nemmeno nel verbo. Si riconosce qui quel *Sì, sì; no, no*. (XV, 11, 20).

Al paragrafo 11 del libro XV del *De Trinitate* troviamo la gerarchia secondo cui si articola l'aspetto semiotico e quello semantico della parola in Agostino. Il primo è dato dalla *locutio* sensibile, cioè dalla parola nel suo essere suono, e successivamente dalla *locutio* intelligibile, ovvero l'immagine mentale. Qui, a questo livello, avviene il passaggio al semantico, in cui la parola è concepita nel suo essere *cogitatio* [...] e poi finalmente come *verbo* interiore. Solo dal lato semantico, solo cioè come significato che si apre come pensiero-verbo che non è nemmeno più dell'ordine della *cogitatio*, la verità si manifesta. Il verbo interiore è il momento che conserva la pienezza della verità come presenza del significato. In questo senso il verbo espresso e proferito

subisce un processo di degradazione passando dall'immediatezza originaria come pensiero alla mediazione del segno.

Il verbo verità è definito infatti come ciò che «non è nemmeno proferito in un suono né pensato alla maniera di un suono - ché allora dovrebbe appartenere a qualche lingua [...] Infatti la visione del pensiero è in tutto simile 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».

Il significato di verità, ripetiamo, non si lascia pensare fuori da quello di relazione. La verità è l'essere saputo e conosciuto come vero. Ogni altra cosa è conosciuta e saputa a partire da questa struttura prima, è cosa grazie a questa possibilità originaria. Di conseguenza, ogni altra cosa conosciuta, rimanda necessariamente a questa possibilità originaria.

Il significato dell'essere come identità di essere e pensare si spiega come movimento di relazione. Esso è nella forma della verità che vive come offerta: è, cioè, il dono in virtù del quale sono possibili i tutti i doni di volta in volta significati. L'essere è verità donantesi, dono di verità. E anche: poiché verità vive offrendosi (perché è relazione), e poiché il dono è la vita dell'essere come verità, che l'essere si significhi come dono, e che l'essere si significhi come verità, vanno intese come due proposizioni identiche. Dalla verità *consegue* necessariamente il carattere di offerta. *En théologue*, Agostino dice *procede*.

Il verbo dell'uomo è la forma –immagine- che si genera dall'incontro, ed ogni vita di conoscenza è spiegata nei termini di una relazione trinitaria. Così ad esempio il modo del vedere, definito come l'incontro –nel modo dell'attenzione– della forma della cosa con la vista:

Nel libro decimo, ho ripreso lo stesso argomento con più attenzione e precisione e sono stato condotto a trovare nello spirito una trinità più manifesta: quella della memoria, dell'intelligenza, della volontà. Ma, poiché ho scoperto pure che lo spirito non può mai esistere senza ricordarsi di sé, senza comprendersi, senza amarsi, sebbene esso non pensi sempre a se stesso e, quando pensa a sé, non sempre riesca in questo stesso atto di pensiero a distinguersi dagli oggetti sensibili, ho rimandato a più tardi lo studio circa la Trinità, di cui lo spirito è immagine, per cercare una trinità nella stessa percezione degli oggetti visibili e permettere all'attenzione del lettore di esercitarsi su realtà che essa percepisce più chiaramente. Per questo, nel libro undicesimo mi sono soffermato sullo studio del senso della vista sapendo che ciò che vi avrei scoperto si sarebbe potuto applicare anche agli altri quattro sensi, senza bisogno di ripeterlo. E così è apparsa la trinità dell'uomo esteriore: trinità costituita dal corpo percepito, dalla forma da esso impressa nello sguardo del soggetto percipiente, e dall'attenzione della volontà che unisce l'uno all'altra. Ma apparve manifesto che questi tre elementi non sono uguali tra loro e non appartengono alla medesima sostanza. Poi, nell'anima stessa, a partire da ciò che, sentito all'esterno, è come introdotto in noi, ho scoperto un'altra trinità in cui i tre elementi sembrano appartenere alla medesima sostanza: l'immagine del corpo presente nella memoria, la forma che la riproduce

quando lo sguardo del soggetto che pensa si volge ad essa, e l'attenzione della volontà che unisce l'una all'altra. Ma si è visto che questa trinità appartiene ancora all'uomo esteriore, perché ha la sua origine nei corpi che percepiamo dall'esterno. (XV, 3, 5).

Per questo suo essere momento e luogo della forma, in cui l'essere prende forma, il verbo dell'uomo mostra, in enigma, la vita del significato di verità. L'uomo si conosce nel verbo, e niente egli conosce al di fuori di esso. Perciò pensare, proprio perché rispecchia la ricchezza della relazione originaria, vive del dono, è, dice Agostino, *cum amore*, dove amore è da intendersi come la ragione che dice il modo del per-altro appartenete alla relazione.

In questo modo (e per spingere a fondo il circolo tra conoscenza, dono e verità) amare è *cum ratione*, dove il riferimento alla *ratio* non è ciò che limita ma è ciò che esprime perfettamente il per-altro, cioè il nome dell'essere come relazione. *Ratio*, logos, è ciò che dice l'essere come la vita che vive nel cominciamento mai finito della verità dell'offerta e dell'offerta della verità. Questo circolo fa sì che sia possibile, ad Agostino, parlare del pensare nei termini di *esperienza*, e di amore nei termini di *conoscenza*, secondo la dinamica per cui attraverso l'*esperienza* di (questo che è) pensare, si fa anche *conoscenza* di amore.

Amore, nell'essere di Dio, è immediatamente il nome del bene nel senso in cui l'essere che vive essendo verità, è significato di bene. Nell'uomo, invece, il nome della verità e quello dell'essere sono separati, non mostrano cioè, fuori dalla natura del verbo, la perfezione della relazione, e dunque nemmeno quella del suo significato. Perciò il problema che si presenta ad Agostino è quello di capire il significato da dare al bene in quanto procedente dalla conoscenza. In un passaggio del libro IX, Agostino si interroga infatti intorno al problema se ogni conoscenza sia da considerarsi verbo, o lo sia solo la conoscenza amata.

Si ha dunque motivo di chiedersi se ogni conoscenza è verbo o lo sia soltanto la conoscenza amata. Infatti noi conosciamo anche cose che odiamo; ma non si deve dire che sono concepite e generate dall'anima le cose che ci dispiacciono. Perché non tutto ciò che ci tocca è in qualche modo concepito, ma alcune cose ci toccano per essere soltanto conosciute senza che, come tali, meritino il nome di verbo, come quelle di cui ora trattiamo. In un senso si dice verbo la parola, le cui sillabe-sia che si pronuncino, sia che si pensino-occupano un certo spazio di tempo; in un senso diverso tutto ciò che è conosciuto si dice verbo impresso nell'anima, fintanto che la memoria può esprimerlo e definirlo, sebbene in sé la cosa dispiaccia; in un altro senso infine si parla di verbo quando piace ciò che lo spirito concepisce. [...] Il verbo di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque la conoscenza unita all'amore.²³

²³ *De Trinitate*, IX, 10, 15.

Pensato nel suo senso eminente la presenza del verbo nell'uomo (l'essere presente dell'uomo nel verbo, come verbo) è ricchissima di significato: essa è grazie (grazia) del pensiero e conoscenza dell'amore. È il luogo della conoscenza intesa come esperienza dell'amore, possibilità che le cose si diano a conoscere, che gli uomini siano tra loro relazione nel modo della conoscenza e dell'amore.

3.3. Significati del verbo

E l'enigma è ancora più grande per questo, che non vediamo ciò che non possiamo non vedere. Infatti chi non vede il suo pensiero?[...] Perché il pensiero è una specie di visione dell'anima [...].

De Trinitate XV, 9,10.

Vediamo ora più da vicino come è articolata la riflessione sulla natura del verbo nelle pagine del *De Trinitate*. Organizziamo il discorso intorno a tre aspetti: il primo riguarda la definizione di *verbo* alla luce della sua differenza con il concetto di *notitia*, e affronta così il problema della distinzione del verbo dal verbo vero; il secondo aspetto è quello che dice di una caratteristica fondamentale del verbo, cioè il suo essere manifestazione di presenza piena, forma in atto, e non potenzialità di una forma. In questo senso si può parlare della verità, seguendo Agostino, -e della conoscenza secondo verità- nei termini di vertigine di presenza, poiché in essa il significato dell'essere si mostra come esperienza di pienezza e di presenza, secondo cui l'essere si trova raccolto e vicino, senza differenza e perdita (senza rappresentazione, potremmo dire, per riprendere le considerazioni di Derrida). Il terzo aspetto in cui si articola la riflessione è quello per cui nell'uomo il modo della libertà e quello della verità non si danno secondo la perfezione della relazione trinitaria che è Dio. Il Verbo, infatti, niente può dire se non quello che vede e conosce nel Padre, e questa equazione tra verità e libertà è ciò che fonda il significato profondo della verità. Il non poter mostrare altro che non sia la verità dell'essere è infatti il modo eminente di una libertà che è immediatamente anche libertà di verità.

Notitia e Verbum; il verbo vero. – Il verbo è definito essenzialmente come quella parola generata dalla scienza che è nell'uomo; questa scienza è la forma della verità, nel senso di «scienza, nella quale conosciamo tutte le cose che conosciamo; cose vere di certo, altrimenti non le

conosceremmo. Infatti nessuno conosce cose false, se non quando sono cose false».²⁴ Il verbo è poi definito come quella visione, o parola, che si genera nell'anima «quando vediamo ciò che sappiamo» (Agostino parla ora di visione, ora di parola: questa oscillazione ha rappresentato la fonte di numerose riflessioni intorno al modo in cui debba essere considerata la natura del pensiero in Agostino, se cioè di carattere discorsivo o di altro tipo²⁵). Il riferimento al verbo in termini sia di parola sia visione significa principalmente, a nostro parere, che il verbo, come è a più riprese affermato, non è della stessa natura della parola pronunciata in una data lingua storica. Esso è parola silenziosa, ma di un silenzio diverso da quello con cui si pronunciano frasi all'interno di sé, nella mente. È la forma in cui si dispiega la conoscenza delle cose secondo verità.

In questo senso si spiega l'affermazione di Agostino «certo, non si dovrebbe nemmeno dire verbo quello che non è vero». Essa legittima una concezione del verbo tale ch'esso dica esclusivamente di una conoscenza che si genera nell'uomo senza possibilità di errore: conoscenza vera, «visione da visione, scienza da scienza [...] intelligenza che si manifesta nel pensiero, intelligenza che proviene da un'intelligenza già presente nella memoria [...] visione del pensiero [...] perfettamente simile alla cosa conosciuta da cui nasce e di cui è immagine [...] verbo vero da una cosa vera, che non possiede niente di proprio ma riceve tutto da quella scienza da cui ha origine».²⁶

Definito il verbo dell'uomo come ciò che «è generato dalla scienza immanente dell'anima, quando questa stessa scienza si esprime in una parola interiore tale quale essa è», si deve dedurre che *verbo*, in Agostino designi non una conoscenza qualunque, ma una conoscenza che conserva la forma della scienza da cui è stata generata e quindi la forma della verità.

C'è un verbo vero allora quando diciamo ciò che sappiamo. In questo senso la concezione agostiniana della verità inviterebbe ad essere interpretata alla luce anche di una riflessione sulla certezza come categoria peculiare distinta da quella del sapere e del credere. È proprio l'adeguazione a quanto sappiamo che determina la verità delle nostre parole, ed è per questo che,

²⁴ *De Trinitate* XV, 10, 17.

²⁵ «Tuttavia, quando diciamo che i pensieri sono le parole del cuore, non neghiamo per questo che siano anche visioni scaturite dalla visione della conoscenza implicita, almeno quando sono vere. Infatti, quando queste cose si producono al di fuori per mezzo del corpo, una cosa è la parola, altra è la visione, ma all'interno, quando pensiamo, sono tutte e due una cosa sola» (10.18). a proposito dell'interpretazione di questo passaggio rimandiamo alla tesi di C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockam*, Seuil, Paris 1999; l'autore legge nella concezione del verbo in Agostino una conferma della tesi della natura linguistico-proposizionale del pensiero, confermando in questo senso la teoria linguistica di J. Fodor, *Mente e linguaggio*, Laterza, Roma 2001, tr. it. di F. Ferretti. Sullo stesso tema segnaliamo anche lo studio di F. Lo Piparo, *Sull'archeologia teolinguistica della linguistica*, prefazione a S. Lo Vecchio, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Palermo 1994.

²⁶ *De Trinitate* XV, 11.

paradossalmente, anche il dubbio è definibile in termini di verbo vero, e perfino la menzogna: quando diciamo il falso sappiamo, infatti, che è falso, conosciamo quindi anche il volto del vero.

Il nostro verbo nasce forse dalla nostra scienza sola? Non diciamo anche molte cose che non sappiamo? E quando diciamo tali cose non dubitiamo a loro riguardo, ma le diciamo ritenendo che siano vere. *Supponiamo che per caso esse siano vere, esse sono vere nelle cose stesse di cui parliamo, ma non lo sono nel nostro verbo, poiché è vero solo quel verbo che è generato da ciò che si sa.* Il nostro verbo è perciò falso, in questo caso, non perché vi sia menzogna, ma perché vi è errore. Quando invece dubitiamo, non vi è ancora un verbo concernente la realtà di cui dubitiamo, ma c'è un verbo concernente il dubbio stesso. Infatti, sebbene non sappiamo se sia vero ciò di cui dubitiamo, tuttavia noi sappiamo di dubitare e dunque quando diciamo di dubitare, c'è un verbo vero, perché diciamo ciò che conosciamo. Ora, che pensare del fatto che possiamo anche mentire? Quando mentiamo, è volontariamente e scientemente che abbiamo un verbo falso: in questo caso c'è un verbo vero e concerne il fatto che noi mentiamo perché sappiamo di mentire. E quando confessiamo di aver mentito, diciamo il vero; diciamo infatti ciò che sappiamo, perché sappiamo di aver mentito. (*Nec dubitantes ea dicimus, sed vera esse arbitantes: quae forte si vera sunt, in ipsis rebus de quibus loquimur, non in verbo nostro vera sunt; quia verbum verum non est, nisi quod de re quae scitur, gignitur*). (XV, 15)

Il sapere che è detto nel verbo dice dunque di un modo di relazione alla cosa conosciuta tale ch'esso preceda la differenza tra il modo del credere e il modo del conoscere in senso forte. In questo senso Agostino afferma che il verbo falso non è quello detto nella consapevolezza di dire una menzogna, ma quello che viene detto senza ch'esso sia saputo, senza cioè che lo si *sappia*. Come mostra il passaggio riportato, vero è solo quel verbo che è generato da ciò che *si sa*: se diciamo cose che non sappiamo, infatti, queste saranno vere (nel caso in cui lo siano) solo in relazione a se stesse, ma il verbo in cui esse sono dette non può dirsi verbo di verità.

Il verbo vero dice dunque di una relazione vera tra l'uomo (la scienza dell'uomo) e la parola generata. Dice, il verbo vero, della verità che si mostra inizialmente come forma individualizzante ed esperienza originaria di appartenenza e di sapere. La verità vive nell'uomo in primo luogo come relazione buona e vera tra una *notitia* (quella dell'essere) e il modo in cui l'uomo si mette in relazione ad essa, diventato responsabile della sua manifestazione. *Notitia* indica la forma in cui le cose si manifestano al pensiero. È, la *notitia*, l'essere in quanto relazione, cioè conoscibile. Poiché è l'essere delle cose nel modo in cui si danno a conoscere, *notitia* indica l'aspetto della conoscenza su cui l'uomo non ha alcun potere, perché appunto l'uomo non ha potere su quanto gli si manifesta.

È dunque proprio a partire dalla distinzione tra l'evidenza come *notitia*, e il suo essere testimoniata dal verbo, che Agostino può articolare la differenza tra verbo vero e verbo falso, come mostra il passaggio: «Ma quando ciò che è nel verbo riproduce esattamente ciò che è nella conoscenza implicita (*notitia*), è allora che c'è un verbo vero, e c'è la verità quale l'uomo la

desidera; che cioè, quanto c'è nella conoscenza, ci sia anche nel verbo, che ciò che non è nella conoscenza, non ci sia nemmeno nel verbo» (XV, 11, 20).

Della *notitia* l'uomo ha *sapere*, cioè sta in relazione ad essa secondo il modo dell'immediatezza ed evidenza dell'essere.

Il significato di bene, che è il significato di verità, che segue dall'essere secondo verità, si mostra anche come notizia. Il bene, cioè, dell'essere, si mostra come esserci della notizia. Il significato dell'essere come relazione si mostra precisamente nell'esserci della *notitia*. La *notitia* è notizia dell'essere, e lo dice e lo mostra in un modo non neutro, ma secondo il suo significato, e cioè secondo il modo per cui l'essere è verità di relazione. Tutto ciò che l'uomo conosce lo vede nel *sapere*, non può prescindere da questa struttura. Il verbo non è vero quando non riproduce la notizia, ovvero quando non dice quello che vede nella forma della notizia che è il sapere. In questo senso, di nuovo, *notitia* indica il significato dell'essere come bene, nella misura in cui essa è il modo in cui l'essere è per l'uomo un significato da conoscere.

Il verbo, allora, è il modo in cui l'uomo testimonia dell'essere fattosi *notitia*, dell'essere-*notitia* (dell'essere in quanto intelligibile). Rivelando la *notitia*, dicendo di essa, il verbo testimonia insieme l'essere e l'essere verità, e così si presenta come il luogo in cui il vero significato dell'essere (verità che è bene) appare in modo riflesso e consapevole. Detto ancora diversamente, la *notitia* è il modo in cui l'essere si manifesta, cioè è (dandosi a conoscere), ed è verità. Il verbo è vero quando riproduce la generosità dell'essere come relazione, e mostra in questo modo, con la sua verità, la vita di verità che percorre la vita dell'essere.

In questo senso si dovrebbe dire a rigore che non esiste una *notitia* falsa, poiché tutto quello che appare è vero nel suo apparire. Ma ciò che si può predicare della *notitia* non si può predicare del verbo. Il verbo falso è infatti una delle possibilità dell'uomo, ed è descritto come il dire cose che *non si sanno*. Un tal verbo è falso anche se le cose sono in relazione a sé, nella realtà, effettivamente come si sono dette; è verbo falso perché le cose sono dette senza vederle nella forma del sapere.

Diciamo allora in conclusione che nella *notitia* l'uomo ha esperienza dell'essere; come verbo, l'uomo ha esperienza dell'essere e anche di sé come coscienza, e come luogo di verità.²⁷

²⁷ Questo sapere rimanda al tema del verbo come autocoscienza di cui si è parlato nel paragrafo IV. Il primo verbo vero è il l'autocoscienza come sapere di vivere. Grazie ad una conoscenza interna infatti, sostiene Agostino, noi sappiamo di vivere. Sapere di vivere è un verbo vero perché è scienza guadagnata interiormente, cioè in modo immediato. Sia che vegliamo o dormiamo, che siamo ragionevoli o pazzi, resta l'evidenza che almeno questo è vero, cioè che tutti questi stati sono comprensibili a partire dalla nozione di essere vivi. Il verbo vero è il momento in cui *si vede* questo, si ha coscienza di essere vivi. È importante prestare attenzione al fatto che il verbo sia precisamente il momento in cui il

Attualità e potenza del verbo. – Il significato dell'essere si dà nell'uomo, a differenza che nel Verbo divino, come differenza tra essere e conoscere, e tra conoscere e pensare:

Perché per noi essere non è la stessa cosa che conoscere. Infatti conosciamo molte cose che vivono, per dir così, per opera della memoria, muoiono per così dire, a causa dell'oblio; anche quando esse non esistono più nella nostra conoscenza, noi tuttavia continuiamo ad esistere; e quando la nostra scienza abbia abbandonato la nostra anima fino a scomparire completamente da noi, tuttavia noi continuiamo a vivere.²⁸ [...] Anche le cose che si conoscono in tal modo, che non è possibile dimenticarle, perché ci sono sempre presenti e sono inseparabili dalla natura dell'anima stessa, per esempio il fatto di sapere che viviamo (è questa una conoscenza che resta fino a quando resta l'anima, e, poiché l'anima resta sempre, anch'essa sempre resta); questa conoscenza dunque ed altre simili, se se ne trovano, nelle quali principalmente si ha da riconoscere l'immagine di Dio, sebbene siano sempre conosciute, tuttavia, poiché non sono anche sempre pensate, è difficile vedere come si dica a loro riguardo un verbo eterno, dato che il nostro verbo è detto dal nostro pensiero. Infatti, per l'anima, vivere è una cosa che dura sempre, ed è una cosa che dura sempre il sapere che vive; ma il pensare la sua vita, o il pensare alla conoscenza della sua vita non sono cose che durano sempre, perché dal momento in cui comincerà a pensare a questa o a quest'altra cosa, smetterà di pensare che vive, sebbene non cessi di saperlo. Da ciò consegue che, se l'anima può avere in sé una scienza che dura sempre, e non può durare sempre il pensiero di questa scienza, e d'altra parte il nostro verbo interiore vero non può essere detto che dal nostro pensiero, si deve concludere che Dio solo ha un Verbo che dura sempre e gli è coeterno.²⁹

Il verbo vero è stato descritto nei termini di quella parola che diciamo secondo ciò che sappiamo, e tuttavia questa definizione non è basta ad esaurirne il significato. Esso anche infatti è il

sapere è visto. Infatti nell'uomo, dice Agostino, conoscere (nel senso di sapere) e pensare non coincidono. Ci sono molte cose che sappiamo e che non per forza anche vediamo, o stiamo vedendo. L'atto di vedere, di generare il verbo, non è eterno alle cose che si conoscono, e questa è una delle differenze principali tra il verbo divino e il verbo dell'uomo. Nell'essere supremo c'è coincidenza non solo di essere e conoscere, ma anche di essere e essere sapiente. L'uomo, invece, così come può non vedere ciò che sa, ugualmente può essere senza sapere. «Nella mirabile semplicità di quella natura non sono cose diverse essere e essere sapiente [...] noi possiamo essere anche se non sappiamo né gustiamo ciò che abbiamo appreso ad altra fonte» [...] «Assai differente è perciò dalla scienza divina la nostra scienza. In Dio la scienza è identica alla sapienza e la sapienza è identica all'essenza o sostanza. Perché nella mirabile semplicità di quella natura non sono cose diverse essere sapiente ed essere; ma è la stessa cosa essere sapiente ed essere, come lo abbiamo spesso ripetuto nei libri precedenti. Invece la nostra scienza in molti campi può essere perduta, ed essere recuperata perché in noi non è la stessa cosa essere, sapere o essere sapiente (*sapere*), perché noi possiamo essere anche se non sappiamo né gustiamo (*sapimus*) ciò che abbiamo appreso da altra fonte. Per questo come la nostra scienza è differente dalla scienza di Dio, così il nostro verbo che nasce dalla nostra scienza è differente da quel Verbo divino che è nato dall'essenza del Padre, che è come se dicessi: "dalla scienza del Padre, dalla sapienza del Padre"; o, in maniera più precisa, "dal Padre che è scienza, dal Padre che è sapienza"». XV, 13.

²⁸ *De Trinitate*, XV, 15, 24.

²⁹ «Illa etiam quae ita sciuntur, ut numquam excidere possint, quoniam praesentia sunt, et ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus (manet enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper manet animus, et hoc semper manet): id ergo et si qua reperiuntur similia, in quibus imago Dei potius intuenda est, etiamsi *semper sciuntur, tamen quia non semper etiam cogitantur*, quomodo de his dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur, invenire difficile est. Sempiternum est enim animo vivere, *sempiternum est scire quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam, vel cogitare scientiam vitae suae; quoniam cum aliud atque aliud coeperit, hoc desinet cogitare, quamvis non desinat scire*. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus Deus intellegatur habere Verbum sempiternum sibi coaeternum». (XV, 15, 25).

momento in cui vediamo ciò che sappiamo, è l'atto cioè (generazione del verbo) in cui l'uomo dà forma al suo sapere. Questo si spiega con la ragione secondo cui il verbo, riproducendo la *notitia* (dicendo quello che sa), riproduce anche la forma della scienza da cui è generato; e il modo in cui questa scienza vive è *generando* il verbo (così il Padre conosce in quanto genera e il Figlio conosce in quanto generato). Da ciò segue che il verbo non è qualcosa che può essere *in potenza*. Il verbo esiste, vive come tale nell'atto di pensiero che vede nella forma del sapere. Perciò esso anche dice del significato dell'essere come presente, come vita di significato, perché è l'atto in cui l'uomo vede quello che sa, o si ricorda di vedere quello che sa (anche il ricordare è un verbo), come fa quando presta attenzione al sapere di vivere che non viene mai meno.³⁰

Il passaggio del paragrafo appena successivo conferma quanto detto. Agostino infatti solleva l'ipotesi per cui con verbo si debba intendere la possibilità stessa di pensare, e non già il pensiero in atto: «A meno che non si debba dire che la possibilità stessa di pensare (perché ciò che si sa, anche quando non viene pensato, è tuttavia suscettibile di venir esplicito in un pensiero che lo riproduce fedelmente) è un verbo che dura sempre come sempre dura la scienza». ³¹ A quest'ipotesi risponde in modo negativo: la possibilità di pensare non può essere indicativa dell'immagine della pienezza del verbo divino, e del modo della relazione che sussiste tra Dio e il suo verbo. Scrive infatti: «Ma come può essere verbo quello che non ha ancora preso forma nella visione del pensiero?»³²

Il verbo deve infatti essere compreso come immagine, o meglio, come il formarsi dell'immagine, mentre si forma, perché proprio del verbo è «di riprodurre la forma della scienza dalla quale nasce» Perciò non si può dire verbo solo in virtù del fatto che si possa riprodurre: ciò che deve potersi riprodurre, nel verbo, è proprio *la vita della scienza*. E la vita della scienza è tale per cui essa è il generare, è vita che vive generando. Ancora: poiché l'uomo è questa scienza in quanto intelligenza,

si deve affermare che non solo la vita della scienza è generazione, ma anche, più significativamente, che la vita stessa è, nella sua legge profonda, generazione come movimento incessante di apertura alla verità.

³⁰ A questo riguardo, la frase del paragrafo precedente non è in contraddizione. Si legge infatti: «Poco importa il momento in cui colui che dice ciò che sa lo ha appreso; a volte, appena lo apprende, lo dice». XV, 12, 22. Agostino sta dicendo che non è importante che i momenti in cui ciò che è appreso e detto coincidano. Tanto l'apprendere che il dire presuppongono il pensare, dunque la generazione attuale del verbo.

³¹ «Nisi forte dicendum est, ipsam possibilitatem cogitationis, quoniam id quod scitur, etiam quando non cogitatur, potest tamen veraciter cogitari, verbum esse tam perpetuum, quam scientia ipsa perpetua est. [...] Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est? Quomodo erit simile scientiae de qua nascitur, si eius non habet formam, et ideo iam vocatur verbum quia potest habere? Tale est enim ac si dicatur, ideo iam vocandum esse verbum quia potest esse verbum». (XV, 15, 25).

³² *De Trinitate*, XV, 15, 25.

Il verbo è ciò che riproduce la forma della scienza e ciò che non è mai in potenza. Scrive, dunque, Agostino: «É come se si dicesse che bisogna chiamarlo verbo perché *può* essere verbo»; e di seguito: «c'è un verbo vero quando ciò che, come ho già detto, con una specie di movimento incessante portiamo di qua e di là, si fissa su ciò che sappiamo, ne trae la sua forma, prendendone la piena rassomiglianza [...] Perché il nostro pensiero costituisce il nostro verbo vero quando termina a ciò che noi conosciamo e da esso prende forma». E tuttavia, paragonato al verbo di Dio, il verbo dell'uomo, che pure si sperimenta come verità e come vita, non conosce la sua perfezione, perché l'uomo non è coincidenza di essere e pensiero. La formulazione di un verbo, come generazione di una parola interiore, mostra, certo, un tratto della vita che è l'essere come relazione (e come presenza, si è detto) ma non ne mostra pienamente il suo significato.

L'aspetto della formabilità è dunque quello su cui Agostino misura la differenza tra verbo dell'uomo e verbo di Dio.

Ma che cos'è questa cosa che può essere verbo e per questo già merita il nome di verbo? Che è, dico, questo qualcosa di formabile e di non ancora formato, se non un qualcosa del nostro spirito che con una specie di movimento incessante portiamo di qua e di là, quando pensiamo ora questo ora quello a seconda che lo scopriamo o ci si presenta spontaneamente? C'è un verbo vero, quando ciò che, come ho già detto, con una specie di movimento incessante portiamo di qua e di là si fissa su ciò che sappiamo, ne trae la sua forma, prendendone la piena rassomiglianza; cosicché quale una cosa si conosce tale anche si pensi, cioè tale sia detta nel cuore, senza pronunciare parola, senza che si pensi a una parola che senza dubbio appartiene a qualche lingua. Di conseguenza, anche se concludiamo - per non dare l'impressione di fare una questione di parola - che si debba già chiamare verbo quel qualcosa del nostro spirito che può ricevere forma dalla nostra scienza, e ciò, anche prima che abbia preso forma, perché è già, per dir così, formabile, chi non vedrà quanto grande è qui la dissomiglianza con quel Verbo di Dio, che è nella forma di Dio, in tal maniera che non è stato prima formabile e poi formato, né può mai essere informe, ma è forma pura e veramente uguale a Colui dal quale ha origine ed al quale essa è mirabilmente coeterna?

Dio solo ha un Verbo che dura sempre e gli è coeterno; il nostro invece è formulato nel tempo, portato di qua e di là dal pensiero che si fissa ora su un oggetto ora su di un altro. Perciò, nonostante il verbo apra all'uomo la dimensione del presente nell'esperienza del pensiero, tuttavia esso è imperfetto nel senso che è formabile.³³

³³ Come osserva G. Piccolo, *I processi di apprendimento in Agostino d'Ippona*, l'analogia del verbo umano con quello divino deve tenere conto dello scarto che sussiste nell'esperienza umana tra i due diversi modi che sono quelli del conoscere (*nosse*) e del conoscere nel senso di pensare (*cogitare*), modi che invece il pensiero trinitario vede coniugati in Dio, perché il suo verbo di Dio è coeterno e sempre in atto. Questo riferimento alla coeternità del verbo di Dio suggerisce a G. Piccolo di cogliere in Agostino l'affermazione di una relazione necessaria tra pensiero e parola, e quindi di una natura verbalizzata del pensare. Questa traccia, questa relazione necessaria che sussiste in Dio e che rende giustizia alla dignità del verbo inteso come distinto dal Padre e però in una relazione necessaria con esso, Piccolo propone di cercarla non tanto dalla parte del cogitare (cioè del pensare che si svolge necessariamente all'interno di una

Libertà e necessità nel verbo. Il terzo punto alla cui luce è possibile illuminare la natura del verbo, è quello che concerne la dialettica necessità-libertà. Si è già detto di come il significato di verità non si dia nell'uomo in modo necessitante, bensì mediato dal significato di libertà che si esercita come e nella figura della volontà. L'uomo rimane libero nei confronti della verità: può mancarla, sia perché sbaglia (nell'errore), sia perché mente (nella menzogna). E solo quando il verbo è vero, afferma Agostino, allora è anche l'inizio di un'opera buona.

Nella relazione trinitaria il significato di verità è massimamente libero in quanto necessitato: «è come dicendo se stesso che il Padre ha generato il Verbo, in tutto uguale a sé». Nel Figlio il Padre dice se stesso interamente e perfettamente; il Verbo è l'essenza del Padre che si dice; non è altro dal Padre, perché tutto quanto è nel Padre è nel Figlio. «È qui che si verifica in modo supremo il sì, sì, no, no. E dunque questo Verbo è veramente verità [...] Infatti il Figlio non può far nulla da sé, se non ciò che ha veduto fare dal Padre. È segno di potenza, il *non poter far questo*; né è infermità, ma è fermezza questa, perché la verità non può essere falsa».³⁴

parola, dal momento che non c'è pensiero non verbalizzato, per Agostino), quanto dalla parte del *nosse*, di quel sapere da sempre verbalizzabile che è un verbo formabile, e che è il modo della conoscenza non in atto, è quello cioè che si sa senza che lo si stia appunto pensando(e pensando con parole). Ossia: mentre la relazione necessaria tra pensiero e parola si manifesta come una parola costerna che è il *verbum* detto dal Padre, la relazione necessaria tra pensiero e parola nell'uomo che sussiste manifestatamente a livello di *cogitatio*, sussiste in modo più complesso e misterioso, nascosto, a livello di *nosse*, dove cioè sussiste ad un livello preconettuale, da cui nasce appunto il verbo interiore, indipendente da ogni lingua. Questo livello preconettuale potrebbe dunque essere considerato il luogo proprio dell'analogia con la relazione necessaria tra pensiero e parola divina, nella misura in cui esso va considerato come il modo che ha il verbo umano di apparire eterno, essendo esso stesso in una istanza quella forma verbale costitutiva della conoscenza implicita (ovvero della *notitia*). A proposito della relazione tra *verbum* e *notitia* scrive poi l'autore «*Notitia* e *verbum* traducono entrambi aspetti del *logos*, quel *logos* che era presso Dio, ma anche che era Dio. Dio che è *logos* come pensiero compiuto genera il *logos* come parola che lo esprime, parola che è da sempre nel pensiero e che ha, come dice Agostino, nella conoscenza il suo inizio. In tal senso la *notitia* avrebbe un'antecedenza logica, non ontologica, rispetto al *verbum interius*, proprio perché sono della stessa sostanza. Il verbo *interius* è l'esprimibilità immanente della *notitia/logos*. Questa interpretazione trova fondamento anche nella conclusione del libro nono del *De Trinitate*: "Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, at amor tertius, et haec tria unum atque una substantia". In questa unica sostanza, il *verbum* viene dalla (*de*) conoscenza (*notitia*)». (G. Piccolo, *I processi di apprendimento in Agostino d'Ipbona* p. 306). E ancora: « Mi sembra che possiamo cogliere un'analogia tra la relazione tra il *nosse* e il *cogitare* da una parte e la *notitia* e il *verbum* dall'altra, in quanto così come la pensabilità è immanente alla conoscenza (e quindi è presente nella conoscenza dei contenuti anche prima che i contenuti siano di fatto pensati), così l'esprimibilità, che è il senso del *verbum* interiore, è immanente alla *notitia*, e in tal senso il *verbum* è generato dalla *notitia*». (p. 307). Le suddette riflessioni, che cercano di ripensare la necessità della relazione tra conoscenza e esprimibilità, o espressione, per cui la possibilità del pensiero di esprimersi in una lingua risiede nell'esprimibilità già presente della *notitia*, anche se preconettuale e non appartenente a nessuna lingua specifica, vanno ultimamente nella direzione di una lettura del pensiero agostiniano inteso come tale che non sottovaluta affatto il ruolo e la verità della parola (anche se non delle parole delle specifiche lingue storiche). Anche Piccolo, infatti, prende posizione contro l'interpretazione di Gadamer secondo cui Agostino avrebbe, nel suo tentativo di pensare il mistero della Trinità, avrebbe assolutizzato il primato della parola del cuore rispetto alla parola intesa come vera e propria forma verbale che è l'esprimibilità immanente ad ogni conoscere.

³⁴ «Il Verbo di Dio Padre è dunque il suo Figlio unigenito, in tutto simile e uguale al Padre, Dio da Dio, luce da luce, sapienza da sapienza, essenza da essenza; egli è assolutamente ciò che è il Padre, ma non è il Padre, perché questo è

La verità, significato dell'essere, non può essere falsa. E questo *non potere* è il segno della sua potenza, non della sua debolezza. Per questa ragione, la verità non può sbagliare, non può scegliere di sbagliare, di essere cioè verità e non verità insieme. Anche il verbo dell'uomo è reso possibile dall'essere di questa forza di verità originaria sulla quale egli non ha presa (non ha potere sull'esperienza di sé come relazione di pensiero). La sua libertà comincia appena fuori dall'esperienza del pensare, ossia si manifesta come volontà, e come quella prima volontà che decide della relazione tra il verbo interiore e quello proferito. L'uomo ha libertà di volere o non volere dire secondo verità; è libero come volontà, non come potenza (infatti non può tutto ciò che vuole. A meno che non voglia lo stesso bene, come si vedrà nel capitolo dedicato a questo tema). La libertà dell'essere trinità è invece libertà di potere: vuole solo ciò che può, perché può tutto ciò che è.

Se il verbo dell'uomo non conosce la potenza di quello divino, perché è libero nei confronti della manifestazione della verità, tuttavia, come si è visto nella prima parte di questo lavoro, l'uomo mostra la verità sempre, anche quando sbaglia. Perché la verità è visibile anche nell'errore; il suo significato, cioè, non rimane mai negato dalla libertà che è la volontà dell'uomo.

Il nascondere sempre anche mostra, altrimenti non esisterebbe nella sua funzione: si dice di un velo che nasconde il viso, perché appunto mostra il viso come nascosto. O meglio, per nascondere qualcosa è necessario che qualcos'altro compaia, dietro a cui precisamente la cosa è tenuta nascosta. Perciò, la verità si rivela anche come ciò che compare al posto di quanto è nascosto.

Figlio, quello Padre. Per questo conosce tutto ciò che conosce il Padre, ma per lui il conoscere viene dal Padre, come l'essere. Infatti in Dio conoscere ed essere sono una sola cosa. E dunque come il conoscere non viene al Padre dal Figlio, così nemmeno gli proviene l'essere. Pertanto è come "dicendo" se stesso che il Padre ha generato il Verbo, in tutto uguale a sé. Egli infatti non "avrebbe detto" interamente e perfettamente se stesso, se ci fosse nel suo Verbo qualcosa di meno o di più di ciò che c'è in lui. È qui che si verifica in modo supremo il *si, sì; no, no*. E dunque questo Verbo è veramente la verità, perché tutto ciò che c'è in quella scienza dalla quale è stato generato, c'è anche in lui e ciò che non c'è in essa non c'è nemmeno in lui. Ed in questo Verbo non vi può mai essere nulla di falso, perché è immutabilmente ciò che è colui che lo genera. Infatti: *Il Figlio non può far nulla da sé, se non ciò che ha veduto fare dal Padre*. È segno di potenza, il non poter far questo; né è infermità ma fermezza questa, perché la verità non può essere falsa. Dunque il Padre conosce tutto in se stesso, tutto nel Figlio; in se stesso come se stesso, nel suo Figlio come il suo Verbo, che procede da tutto ciò che è lui. Anche il Figlio conosce tutto alla stessa maniera, in se stesso, come ciò che è nato da quanto il Padre conosce in se stesso; nel Padre invece come ciò da cui è nato quello che il Figlio stesso conosce in sé. Il Padre e il Figlio hanno dunque una conoscenza reciproca, ma il primo generando, il secondo nascendo. E tutto ciò che è nella loro scienza, sapienza ed essenza, ciascuno di loro lo vede simultaneamente, non separatamente o isolatamente, come se con il suo sguardo passasse alternativamente da un oggetto all'altro ritornando dal secondo al primo, e poi di nuovo lasciasse questo o quell'altro per fissarsi su questo o su quello, come se non potesse vedere una cosa che cessando di vederne un'altra; ma, come ho detto, vede insieme tutte le cose e non ce n'è alcuna che non sia sempre vista da ciascuno di essi» (XV, 14, 23).

Ma con ciò che tiene nascosto non si confonde: chiede di essere interpretata, ritrovata, nuovamente manifestata.

4. Tommaso d'Aquino e il pensiero del verbo

In verità, la processione divina del Verbo non solo è reale, ma è anche una generazione naturale. In noi questo non si ha. I nostri intelletti non sono la nostra sostanza, i nostri atti di capire non sono la nostra esistenza; e così le nostre definizioni ed affermazioni non sono l'essenza e l'esistenza dei nostri figli. Le nostre parole interiori sono solo pensieri, l'esse intenzionale di ciò che definiamo ed affermiamo, l'intentio intellecta e non la res intellecta. Ma in Dio

l'intelletto è la sostanza e l'atto di capire è l'atto di esistenza (...)

B.J.F. Lonergan.³⁵

Come c'è un'analogia di ens ed esse, così c'è anche un'analogia di est che procede intelligibilmente. In noi est è solo un pensiero, un giudizio. Ma in Dio non solo l'ipsum esse è l'oceano di ogni perfezione, comprensivamente colto dall'ipsum intelligere, in piena identità, ma esso è anche perfettamente espresso in un singolo Verbo. Tale Verbo è pensiero, definizione, giudizio e tuttavia è della stessa natura di Dio la cui sostanza è intelletto. Di qui, esso non è puro pensiero opposto alla cosa, pura definizione opposta al definito, puro giudizio opposto al giudicato. Non meno di ciò che perfettamente esprime, è anch'esso l'oceano di ogni perfezione. Tuttavia, per quanto l'esse infinito e l'est infinito siano assolutamente identici, c'è veramente una processione intelligibile. Il Verbo divino è a motivo del capire divino, in quanto espressione, eppure "eo magis unum, quo perfectius procedit".

B.J.F. Lonergan.³⁶

4.1. Differenze

Nelle pagine presenti trattiamo del modo in cui anche per Tommaso D'Aquino il tema del verbo dell'uomo è significativo perché in esso si mostra una similitudine con la generazione del verbo divino. In particolare, si tratta di vedere quali sono le principali difficoltà incontrate dall'autore nello sviluppo di questo tema, certi che dal confronto con il suo pensiero sarà avvantaggiata la comprensione di quello di Agostino. Diciamo subito, allora, che i due autori possono essere considerati come i rappresentanti di due impostazioni in riferimento alla teoria della

³⁵ B.J.F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità: Il Verbum nel pensiero di san Tommaso*, Città Nuova, Roma 2004, p. 239.

³⁶ *Ibi.*, p. 239.

conoscenza: mentalista quella agostiniana, ed esternalista quella di Tommaso. Esponiamo qui di seguito in modo abbastanza schematico le differenze che risultano più significative.³⁷

Il primo aspetto per cui i due autori si differenziano è quello riguardo al modo in cui essi considerano i segni, cioè le parole attraverso cui si attua la conoscenza. Tommaso difende una concezione esternalista di questa, ovvero concepisce il concetto come un segno: non è il concetto, nella riflessione di Tommaso, ad essere conosciuto, ma il concetto è considerato propriamente ciò per cui la cosa è conosciuta. I concetti, in Tommaso, sono tali che rinviano ad altro, al mondo. Diversamente, Agostino sostiene, come si è visto, una concezione che si potrebbe meglio definire mentalista, della conoscenza, nel senso per cui i concetti non sono dello stesso ordine del segno: i segni, come si è visto, rimandano ad altro, ma non l'*espressione*, e cioè il significato come pensiero. Per Agostino il pensiero mostra, fa capire, è il luogo in cui la verità si apre. Ciò che è conosciuto è il verbo interiore in quanto espresso.

I due autori divergono anche per quanto riguarda la gerarchia in cui segno e concetto stanno in relazione. Per Tommaso non c'è perdita o alienazione nel passaggio dal *verbo* dell'intelletto (il concetto) al *verbo* proferito, formato, espresso (la parola propriamente detta, linguaggio): il *verbum exterius* non è un'oggettivazione alienata di una supposta purezza del pensiero (che invece si riscontra nelle filosofie neoplatoniche, come anche in quella di Giovanni Scoto³⁸), ma è un processo che esprime una forma ulteriore a quella concepita nel *verbum interius* (che è la forma intelligibile in cui l'intelletto vede la natura della cosa conosciuta). In Agostino, al contrario, come si è detto, il passaggio dal dentro al fuori denota una perdita, che si fa tanto più acuta nel corso del tempo in concomitanza con l'accentuarsi, nell'autore, della riflessione sulla caduta dell'uomo, cioè sul tema del peccato.³⁹

³⁷ Rimandiamo, per la bibliografia essenziale sul problema della conoscenza e del modo di trattare il tema del verbo in Tommaso d'Aquino, principalmente allo studio sopra citato di B.J.F Lonergan, *Conoscenza e interiorità: Il Verbum nel pensiero di san Tommaso* e a quello di Y.Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin*, in "Revue Thomiste", 97 (1997), pp. 443-484. Si veda anche, per un quadro sullo sviluppo del concetto di logos nei due autori di riferimento (Agostino e Tommaso) l'articolo di M. Cristiani, *Cristianesimo e razionalità, l'ermeneutica del logos da Agostino a Tommaso d'Aquino*, in R. Ferri – P. Manganaro, *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005.

³⁸ Ioannes Scoto Erigena, *Homilia in prologum s. Evangelii sec. Johannem*, tr. it. M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1997.

³⁹ Questa dinamica è visibile, secondo l'interpretazione di L.Alici, nel modo in cui cambia in Agostino l'interpretazione dell'episodio biblico di Babele: ciò che rappresentava in un primo momento l'atto di nascita del linguaggio, diventa il simbolo dell'esperienza di divisione tra i popoli, frutto di una rottura della comunione originaria con il Creatore. Non si tratta solo della difficoltà di una comunicazione interpersonale, ma anche di una «frattura intrapersonale tra linguaggio e pensiero»; L. Alici, *Segno e parola in Agostino*, in R-Ferri – P. Manganaro, *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, p. 220.

Elencate queste differenze, che danno luogo più in generale a due impostazioni filosofiche molto differenti tra loro⁴⁰, possiamo ora a dire intorno alle domande che Tommaso articola sul presente tema, quello del verbo, e delle direzioni a cui egli sembra indicare per trovare una possibile risposta. Le domande che Tommaso si pone possono essere elencate nei seguenti punti: è possibile (mantenendo sostanzialmente valida la teoria aristotelica della conoscenza) istituire una similitudine tra la relazione che intercorre tra Dio Trinitario e il suo Verbo e la relazione che intercorre tra l'uomo e il suo verbo? È possibile, al di fuori di una teologia trinitaria, dimostrare con la ragione naturale la natura di Dio nel suo essere non solo atto puro di capire, ma anche tale ch'egli si esprima in un Verbo? Se, infatti, non è compito difficile dimostrare che la nostra conoscenza si attua necessariamente attraverso parole interiori, rimane molto problematico stabilire con la luce della ragione naturale che in Dio c'è un Verbo, problematico non solo in relazione alla conoscenza che Dio ha di sé (Dio conoscerebbe se stesso secondo un'identità perfetta che non ha bisogno di intermediari nella parola) ma in relazione anche e soprattutto alla conoscenza che Dio ha delle altre cose.

4.2. Il verbo nell'uomo, ossia la conoscenza per identità

Per capire il significato di *verbum* nella riflessione di Tommaso, è necessario riassumere brevemente alcuni capisaldi della sua teoria della conoscenza. La teoria tomista della conoscenza si innesta sulla filosofia aristotelica. In Aristotele il capire è per identità, il conoscere è atto, identità, perfezione. Il senso in atto è il sensibile in atto, e l'intelletto in atto è l'intelligibile in atto.⁴¹

⁴⁰ Così ad esempio diversi sono i modi in cui i due autori considerano il darsi della conoscenza esplicita di sé: per Agostino è nell'anima che si danno le condizioni di quest'ultima (in riferimento non solo al conoscere, (*nosse*) ma anche al pensare (*cogitare*), mentre per Tommaso la conoscenza del sé si dà solo negli atti di conoscenza diretti al mondo esterno (resta salvo che anche Tommaso distingue tra la conoscenza in cui c'è identità di soggetto e oggetto, quando il soggetto pensa se stesso, al modo di Agostino, e conoscenza in cui il soggetto conoscente è diverso dall'oggetto, da cui riceve la forma -"species"-). Per quanto riguarda l'aspetto della comunicazione, Agostino lascia intendere ch'essa è piuttosto accessoria, e si spiega per riparare una colpa. Per Tommaso, al contrario, la comunicazione è il perfezionamento dell'espressione. E pensare è già, sempre, comunicare, è già voler dire a altri, non è mai un atto solitario.

⁴¹ Diversamente, per il platonico, il conoscere implica un confronto, e cioè suppone il dualismo di conoscente e conosciuto. Su questa linea si muove anche il pensiero di Agostino, per il quale conoscere è in qualche modo vedere e consultare le ragioni eterne. La differenza che sussiste tra platonici e aristotelici è stata anche definita in termini di differenza tra concettualisti ed intellettualisti: «Tali sono le posizioni fondamentali. Il platonico [concettualista] concepisce il conoscere primariamente come confronto, mentre l'aristotelico lo concepisce primariamente come perfezione, atto, identità; inoltre, il concettualista conosce l'intelletto umano solo sulla base di ciò che questo fa, mentre l'intellettualista conosce ed analizza non solo ciò che l'intelligenza in atto fa ma anche ciò che essa è ciò che essa è». Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, p. 224-225. I passaggi a cui l'autore rimanda per motivare il suo confronto sono

La parola interiore, il *verbum mentis* (il concetto) rappresenta il termine dell'atto conoscitivo, il quale è descritto nei termini dell'attualizzazione, ad opera dell'intelletto agente, dell'unione della forma intelligibile della cosa conosciuta e dell'intelletto conoscente. Il concetto è la forma attraverso cui il soggetto può conoscere effettivamente la cosa, esso è il medium, il segno grazie a cui si esplica la vita dell'intelletto come appunto vita intellettiva, processo di *intelligere*.

Attraverso l'astrazione le *species* delle cose si uniscono all'intelletto dell'uomo; anche nella riflessione di Tommaso questo procedimento mostra che la vita *dell'esse intentionale* è sinonimo di generosità ospitaliera, di un movimento che dice l'essere per altro, o meglio ancora, di una vita che dice il divenire l'altro, nella misura appunto in cui l'intenzionalità è il darsi di una relazione in cui il conosciuto è per il conoscente, e il conoscente vive del e nel conosciuto.⁴²

Tommaso riprende e sviluppa Aristotele, integrando la distinzione tra intelletto possibile e intelletto agente e gli altri aspetti costitutivi della teoria della conoscenza aristotelica (la distinzione tra potenza, abito, atto e quella tra le due operazioni dell'intelletto, definizione e giudizio) con la riflessione agostiniana sulla parola interiore e sulla trinità psicologica. Con Agostino oltre Agostino, e con Aristotele oltre Aristotele, Tommaso avanza una teoria che lascia la possibilità di un auto-trascendimento della conoscenza per identità, nell'intelletto finito. L'idea di una "*participatio creata lucis increatae*" rappresenta appunto questa possibilità.

In principio, il problema dell'*intelligere* è trattato da Tommaso al di fuori della teoria trinitaria, ossia indipendentemente dalla teoria agostiniana della trinità psicologica secondo la quale il verbo dell'uomo è l'immagine della trinità divina. Solo nel corso degli anni Tommaso accoglierà la riflessione agostiniana arrivando alla conclusione che fra tutte le similitudini della generazione

quelli di Aristotele, Aristoteles, *De Anima*, II, 4, 430a 3ss.; *Met.*, XII 9, 1075 3 ss., e quelli di Platone (Plato, *Sophista* 248c).

⁴² «Ainsi l'intentionnalité du connaître se caractérise-t-elle essentiellement, pour saint Thomas, par sa générosité hospitalière. Le non connaissant est enfermé dans ses propres limites. Sa forme a pour seul office, en tant que principe d'être, de déterminer une matière dans laquelle elle est immergée et par laquelle elle est en quelque sorte accaparée [...] En revanche, le connaissant domine ses propres limites, il se transcende lui-même, parce que sa forme, si elle donne d'être à un corps en pénétrant la matière de son actualité, émerge néanmoins au-dessus de la matière. Le sens suppose déjà cette émergence, mais plus encore l'intellect dont l'immatérialité est subsistante. L'immatérialité est une manière négative de parler d'une perfection positive, puisqu'elle accepte des degrés dont le plus haut est la spiritualité». Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin*, p. 457. Va in questa direzione, cioè nella considerazione dell'immaterialità dell'oggetto stesso in termini di perfezione positiva anche Bonino, che osserva, citato in nota da Floucat, come l'immaterialità non comporta dei gradi (dal sensibile all'intelligibile) se non in virtù del fatto che essa è una perfezione positiva, cioè una certa attualità di cui il fondamento ultimo è l'attualità per eccellenza dell'*esse*. Anche la materia, perciò, che non è totalmente indifferente all'essere, se è inintelligibile per noi, è in un certo modo intelligibile per Dio». S. Th. Bonino, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Fribourg, Editions universitaires/ Cerf, Paris 1996, Introduction, pp. 141-149.

divina, «è la processione del verbo emanato dall'intelletto che costituisce la rappresentazione più formale»⁴³.

E tuttavia questa similitudine presenta alcuni aspetti che fanno problema. Il primo tra tutti è quello che riguarda il tema della relatività, perfetta in Dio ma non nell'uomo. Ciò che fa ostacolo all'identificazione del verbo dell'uomo con il luogo in cui si mostra la somiglianza con Dio inteso come Trinità, che si conosce attraverso la sua parola, è l'aspetto di relatività secondo cui questo verbo si dice. In riferimento a Dio, il verbo deve essere detto relativo in modo puro e cioè: il Verbo è Dio nella persona del Verbo, e non c'è niente in Dio che anche non ci sia nel Verbo. Dio e il suo verbo sono un'unica vita, un'unica sostanza. Nell'uomo, invece, il verbo deve essere detto secondo un modo relativo diverso, che Tommaso qualifica in termini di relazione *secundum dici*, e non relazione *secundum esse*, modo, questo, della relazione in Dio.⁴⁴

Nell'uomo, dunque, il verbo è il modo in cui avviene la conoscenza per identificazione, e la relazione che sussiste tra il proprio verbo e l'uomo non è secondo il modo dell'essere (*secundum esse*), ma è secondo il modo del conoscere (*secundum dici*).

Il passaggio dalla parola interiore a quella esteriore, non pone, in riferimento alla considerazione dell'uomo, particolari problemi a Tommaso: egli trova una spiegazione sulla base del carattere produttivo intrinseco all'attività dell'intelletto, secondo cui l'atto di *intelligere* tende naturalmente a comunicarsi all'esterno, e quindi a tradursi in parola proferita. Ai fini della riflessione sulla relazione tra verità e volontà, è importante sottolineare che solamente in questo passaggio, quello cioè dalla parola interiore (termine dell'atto conoscitivo) a quella pronunciata, la volontà dell'uomo può esercitare il suo potere. Essa, infatti, non può niente nella formazione del concetto, può solo decidere se tradurlo o meno all'esterno, se comunicarlo o meno.

Questo carattere di produttività, dunque, è uno dei punti in cui forse il pensiero tomista si differenzia maggiormente da quello di Agostino, per il quale l'esteriorizzazione del significato corrisponde a un processo di alienazione e dispersione⁴⁵.

⁴³ Cfr. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin* p. 481. Floucat rimanda anche allo studio di P.Hyacinthe Paissac sulla teologia del Verbo in Sant'Agostino e in San Tommaso, pubblicata nel 1951, che egli considera fondamentale.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 179: «Cette distinction entre les deux grands types de noms relatifs: *secundum esse* et *secundum dici*, est constante chez saint Thomas, *De pot.*, q. 7, a 10, ad. 11: Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes».

⁴⁵ Si è già mostrato, infatti, che il passaggio dalla considerazione della parola in termini di semiotica (ossia della parola intesa come segno pronunciato, *sonum, voces*, parola sensibile, extra-mentale, materiale) alla parola come luogo della semantica (ossia la parola interiore, la vera portavoce del senso, del significato, intra-mentale e spirituale), oltre a confermare l'impianto neoplatonico della svalutazione del segno, si presta anche a mostrare il significato del passaggio dall'*uti* al *frui*, ovvero il significato dei due diversi modi con cui, secondo Agostino, si agisce l'amore. La gioia piena

Ma come è possibile dimostrare che il procedimento di conoscenza, dell'*intelligere*, si traduca necessariamente, in Dio, nella produzione di un verbo, cioè in un *dicere*? A prescindere infatti dalla concezione trinitaria di Dio, quello che si riesce a dimostrare, quello che Tommaso riesce a dimostrare con la ragione naturale è la natura di Dio inteso come puro atto di capire, come *ipsum intelligere*. Al di fuori di una concezione trinitaria di Dio, il problema del *dicere* rimane problematico. Così nella *Summa Teologica*⁴⁶ si mostra che l' *ipsum intelligere* che è Dio deve essere inteso come atto puro di capire. Non può essere analogo alla sensazione (la quale pure può essere un analogato di *ipsum intelligere*) poiché in Dio non c'è sensazione; né può essere analogo al concetto (un altro possibile analogato dell'*ipsum intelligere*) perché, precisamente, analogo al concetto è il *dicens, dicere, verbum* della teoria trinitaria, e se l'*ipsum intelligere* è dimostrabile alla luce della ragione naturale, non lo è la teologia trinitaria in cui si articolano appunto i tre aspetti che si riferiscono alla conoscenza nel modo della parola verbo. Nella teologia trinitaria, inoltre, *dicere* è atto riferito solo ad una persona, quella del Padre, e invece *intelligere* è riferito a Dio nella comunione delle persone. Ultima ragione, infine, per cui il capire non può essere analogato al concetto, è la seguente: la conoscenza divina precedente all'espressione divina del *verbum*, che si ritrova in Dio come una precedente *notitia*, non può essere concettuale, secondo la riflessione di Tommaso. Non può essere cioè concettuale in potenza, poiché in Dio non c'è alcuna potenza; non può essere concettuale in abito, poiché in Dio non c'è alcun abito; e non può nemmeno essere concettuale in atto, poiché in questo caso il concetto in atto sarebbe precedente a se stesso. L'*ipsum intelligere* risulta dunque analogabile al capire, di modo che Dio è concepito come un infinito e sostanziale atto di capire, in ogni singola persona, sebbene, pur essendo ciascuna persona l'atto puro di capire, solo del Padre è detto capire come colui che esprime il verbo.⁴⁷

Il tema dell'*intelligere* non necessita dunque immediatamente quello del *verbum*. Ovvero il ragionamento per cui se c'è un *intelligere* deve esserci un *intellectum* e un *intelligens*, non mostra di per sé, immediatamente la necessità del *verbum*. La duplice caratteristica di un *verbum* è infatti ch'esso non solo è *intellectum*, ma anche espresso *ab alio*.

In verità, Tommaso è consapevole che la domanda sulla necessità della parola interiore come processione da un intelletto, non riguarda affatto la necessità *quoad se*, cioè in riferimento a

come offerta e visione del senso, del significato, si apre solo al modo del pensiero, che è il modo di una fruizione che conserva l'aspetto di attualità e di pienezza propria dell'essere.

⁴⁶ *Sum. Theol.* I, q. 14, aa. 2, 4; e anche q. 16, a. 5 ad 2m; q. 34, a. 1 c.; q. 13, a. 1 c.

⁴⁷ *Sum. Theol.*, q. 34 a.1 ad 3m; a. 2 ad 4m

sé, del verbo in Dio⁴⁸: tutto ciò che c'è in Dio, infatti, deve essere considerato secondo un modo necessario. Ma riguarda la necessità *quoad nos*, in riferimento al nostro modo di conoscere, di una parola interiore nella conoscenza che Dio ha di se stesso e nella Sua conoscenza di altre cose.⁴⁹ Tommaso afferma che questa necessità di supporre la conoscenza di Dio attraverso una parola, non può propriamente essere formulata a causa dell'infinita semplicità di Dio, per cui Egli deve essere considerato forma pura identica all'esistenza, senza distinzione tra la Sua essenza, la Sua esistenza, il Suo intelletto, il Suo capire: identità, queste, oltre le quali la ragione naturale non può andare.

In questo senso la domanda più complessa rimane proprio quella intorno al valore della presunta necessità di un *verbo* in Dio nella conoscenza di altre cose. La risposta che propone Tommaso è quella per cui, così come nell'uomo un unico atto di capire esprime se stesso in molte parole interiori, l'atto di capire divino è primariamente dell'essenza divina, ma secondariamente delle sue virtualità (le perfezioni contenute eminentemente nell'essenza divina e potenzialmente nell'onnipotenza divina), di modo che il Verbo divino che è espresso, è unico, ma ciò che nell'unico verbo viene espresso è tutto quello che Dio conosce.

Se dunque è possibile dimostrare che nell'uomo l'*intelligere* sia sempre un *dicere*, per Dio non è possibile la dimostrazione con la luce della sola ragione naturale. Tommaso conclude dunque che la teoria trinitaria psicologica non è una teoria che può essere dimostrata ma un'ipotesi che non contraddice ed è in armonia con i dati della rivelazione.⁵⁰

4.3. È il *dicere* un *producere verbum*?

⁴⁸ *De Ver.*, q. 3 e 4, e *Sum. Theol.*, I, q. 14 e 15.

⁴⁹ Allo stesso modo, la domanda si estende alla necessità essenziale della parola interiore nella conoscenza dell'uomo ma non alla necessità che ci sia un *verbum* nelle nostre menti, nel senso di definizione o giudizio; infatti, l'esserci di una definizione o di un giudizio è l'effetto proporzionato di un atto di comprensione. Tutte le volte che c'è un atto di comprensione c'è dunque l'effetto-dato un intelligere c'è la processione del suo immediato *verbum*; la volontà non ha potere di impedire questo intelligere, ha solo potere di impedire la presentazione del fantasma corrispondente; cfr. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, p. 229, n. 33.

La necessità della parola interiore nell'uomo è dimostrata da Tommaso sulla base del ragionamento che giustifica il passaggio dalla *quidditas rei naturalis* alla *res particularis existens* (passando per la *res particularis*); passaggio in cui l'intelletto muove da un oggetto di pensiero universale ad uno particolare. Rimandiamo ancora Lonergan, p. 231 per una spiegazione più estesa.

⁵⁰ *Sum Theol.*, I, q. 32, a. 1 ad 2m.

Intorno al problema se il *dicere* sia *producere verbum*, intorno al problema cioè se la processione del verbo comporti un aspetto di produzione, Tommaso fa la seguente osservazione: nell'uomo la processione della parola interiore deve essere spiegata nei termini di *processio operati* (più perfetta, questa, della *processio operationis*⁵¹). La perfezione di questo tipo di processo è dovuta al fatto che, a differenza del *processio operationis* (secondo cui si spiega, ad esempio, l'accendersi di un atto di capire a partire dall'intelletto, si spiega cioè il passaggio dalla potenza all'atto), nel *processio operati* la parola interiore sta alla nostra intelligenza non in una relazione di potenza ed atto, ma precisamente come l'atto sta all'atto, come la perfezione sta alla perfezione proporzionata. È solo in virtù di questo motivo che il *dicere* della parola interiore offre un'analogia alla processione divina. Tuttavia, la somiglianza più profonda tra il verbo dell'uomo e quello divino va cercata non considerando l'aspetto produttivo, quello per cui appunto la parola interiore procede dall'intelligenza come l'atto sta all'atto, ma guardando all'aspetto intelligibile. Cerchiamo di spiegare questo passaggio fondamentale.

Nell'uomo, l'atto di capire e la definizione (e il giudizio) sono considerati, secondo la riflessione di Tommaso, come due aspetti distinti, diversamente da quanto si deve pensare della conoscenza di Dio. Ovvero, quando l'uomo capisce qualcosa ci sono due aspetti che entrano in gioco e che fanno la sostanza della comprensione. C'è l'aspetto produttivo della parola interiore, che è quello che sperimentiamo quando noi siamo spinti a raffigurarci l'oggetto della nostra comprensione (come quando immaginiamo un cerchio, per riprendere l'esempio di Lonergan). In questo caso la parola interiore è *causata* dall'atto di capire: il cerchio pensato, immaginato, è causato dal cerchio capito. Ma accanto a questo aspetto (che implica il principio di causalità, ripreso da Aristotele, ma elaborato in modo personale da Tommaso,⁵² c'è anche un aspetto definito intelligibile, ed è quello che origina propriamente la definizione del cerchio e il giudizio (intesa come fase successiva al *pensare* cioè all'*immaginare* il cerchio). La definizione così come il giudizio non sono infatti *causati* da un atto di capire, ma sono *a motivo* di un atto di capire, implicano cioè un atto di capire riflessivo; sono tali, il giudizio e la definizione, se si è afferrato intellettualmente *l'evidenza sufficiente in quanto sufficiente*.⁵³ La difficoltà di capire questa differenza deriva da quella di capire la differenza tra il modo dell'essere causati e il modo dell'essere a motivo di (qualcosa). Questa distinzione permette di vedere il senso secondo cui, nell'uomo, la parola interiore e il suo atto di capire sono due entità assolute realmente distinte. Una cosa è l'aspetto produttivo che origina la parola interiore (la cosa nel modo dell'essere pensata, dell'essere presente al pensiero), altra cosa è l'aspetto intelligibile, per cui la cosa è colta attraverso

⁵¹ *De Ver.*, q. 4, a. 2 ad 7m

⁵² Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, p. 236.

⁵³ *Ibid.*, 237

una riflessione che vede l'evidenza sufficiente in quanto sufficiente (come quando definiamo il cerchio guardando all'evidenza che i punti per cui passa la circonferenza sono equidistanti dal centro).

Ora, il punto fondamentale messo in luce da Tommaso è il seguente: la processione intelligibile (quella appunto che porta alla definizione e al giudizio, quella che è a motivo di, e non, causata) può essere anche senza diversità assoluta, nel senso che quanto più essa è perfetta, tanto più è maggiore la vicinanza con l'identità. Cioè, nella processione intelligibile, la cosa capita e l'atto di capire non sono due aspetti distinti ma stanno tra loro in una relazione di identità. È proprio facendo leva sulla processione intelligibile, su questa possibilità di identità che Tommaso spiega l'atto puro di capire che è Dio: in Dio il capire divino e il Verbo divino non sono due entità assolute realmente distinte. Nella riflessione intellettuale perfetta, principio e termine sono identici, senza che venga eliminata la riflessione e neppure la processione.

Solo alla *processio intelligibilis*, dunque, e non a qualunque processione *ad intra*, è concessa la proprietà secondo cui «quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit».⁵⁴

Se l'intelletto umano offre, con le sue processioni, un'analogia al pensiero della processione del Verbo, la distanza tra l'uomo e Dio resta infinita. L'intelletto dell'uomo non è della sua stessa sostanza, perché gli atti di comprensione dell'uomo non sono la sostanza dell'uomo, e le sue definizioni, i suoi giudizi, i suoi pensieri, rimangono nell'ordine del pensiero e dell'intelligibile, e non *sono* immediatamente vita ed esistenza dei suoi figli. Il Verbo, figlio, è invece pensiero, definizione, giudizio, ma pensiero che è essere, definizione che è il definito, giudizio che è lo stesso giudicato. Il Verbo, non è solo espressione perfetta, ma perfezione di ogni espressione.⁵⁵

4.4. Intelligere e volere

In noi la parola interiore procede dal capire e il nostro capire è realmente distinto dalla nostra sostanza, il nostro essere, il nostro pensiero, il nostro volere.

B.J.F Lonergan.⁵⁶

⁵⁴ *Sum. Theol.* I, q. 27, a. 1 ad 2m.

⁵⁵ Cfr. *C. Gent.* IV, 11.

⁵⁶ B.J.F Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, p. 247.

Tommaso distingue la processione del Verbo da quella della terza figura, lo Spirito (che nell'uomo si ritrova nel modo della volontà). Mentre la processione del Verbo è descritto in termini di generazione (nel senso che l'oggetto dell'intelletto sta nell'intelletto *per similitudinem speciei*), la processione dell'amore è spiegato in altro modo. L'oggetto dell'amore, infatti, sta nella volontà come la meta sta alla tendenza della meta. Tuttavia c'è un collegamento tra i due aspetti, nella misura in cui chi ha una volontà necessariamente anche capisce. Perciò dall'atto di capire che si esprime in un giudizio (di valore) c'è una processione intelligibile d'amore nella volontà. Ovvero, la parola interiore dell'intelletto guida la processione intelligibile d'amore: l'appetito razionale (la volontà, che nella riflessione di Tommaso è distinta dall'appetito naturale e da quello spontaneo) è infatti ciò che è mosso dal bene, e da un bene visto dall'intelletto. Ora, questa relazione tra le due processioni sta in un circolo perfetto in Dio, secondo la metafisica di Tommaso, mentre nell'uomo non si riscontra la stessa perfezione.⁵⁷

Nell'uomo, infatti, ciò che si può dimostrare è che c'è una processione dell'amore dalla volontà, una processione di un atto d'amore da un altro atto d'amore, e infine una processione dell'amore dalla parola interiore. Proprio quest'ultima è rilevante ai fini dell'analogia con la teologia trinitaria. Se rimane discutibile, nell'uomo, l'esistenza di una qualche *processio operati* dalla parola dei nostri intelletti all'atto nelle nostre volontà, non si può negare, secondo Tommaso, l'esistenza di una qualche *processio intelligibilis* dalla parola dell'intelletto all'atto dell'appetito razionale.⁵⁸ Ovvero: Tommaso afferma con sicurezza la presenza di una *processio intelligibilis* dalla parola dell'intelletto in riferimento all'appetito razionale, ma arriva solo a ipotizzare l'esistenza, nell'uomo, della relazione al modo *processio operati* tra parola vista dall'intelletto e l'atto della volontà⁵⁹.

Ora, il fatto che Tommaso ritenga perfetta la relazione tra le due processioni in Dio è assolutamente fondamentale al fine di capire la sua concezione dell'essere divino. L'analogia psicologica offerta da Agostino che prende a tema specificamente la generazione del verbo (e non la processione della volontà), può essere infatti solo un'indicazione per contemplare *quid sit Deus*,

⁵⁷ In Dio, la perfezione della *processio amoris* è diversa da quella secondo cui è la *processio* del Verbo. La distinzione è operata sulla base del modo in cui l'oggetto (il Verbo e l'amato) sta in relazione rispettivamente all'intelletto e alla volontà (ma in ultima battuta all'intelletto, poiché chiunque capisce deve avere anche una volontà). Ebbene, l'oggetto dell'intelletto sta nell'intelletto "*per similitudinem speciei*", mentre l'oggetto della volontà o dell'amore sta nella volontà non come riproduzione, ma come un fine, uno scopo, sta al movimento finale. (*C. Gent.*, IV, 19, § 4, 9). È in base a questa differenza che si parla di generazione del Verbo, e processione dell'amore.

⁵⁸ Cfr. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, p. 240.

⁵⁹ Almeno così nel pensiero di Lonergan a cui ci appoggiamo per le considerazioni contenute nel presente capitolo. Per un quadro della controversia, si rimanda a O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain 1942, I, 226-389.

perché l'unico modo è donato dalla fede. La ragione naturale infatti può dimostrare che Dio è «essere assoluto, capire assoluto, verità assoluta, amare assoluto. Ma non può dimostrare che in Dio ci sono *processiones intelligibiles*, che il Verbo divino è *a motivo* del capire divino che esprime se stesso, che l'amore divino in quanto procedente è *a motivo* della bontà e del capire divini e *a motivo* del Verbo in quanto spirante». ⁶⁰

Questo significa che nella metafisica di Tommaso il principio di generazione (che è secondo similitudine, come si è detto) non deve essere attribuito a Dio relativamente al suo essere atto di capire (nonostante il figlio, il generato, sia chiamato Verbo, come ciò che indica il risultato dell'atto di capire). Ma si deve dire dell'essenza divina tutta intera come di ciò che genera ed è generata. In questo senso anche la processione dell'amore, nonostante dica di un altro modo di relazione con il suo oggetto, tuttavia mostra ancora la relazione con il principio di generazione. Essa cioè «non è volontaria ma naturale, sebbene sia per *modum voluntatis*». L'essenza divina è il principio in virtù del quale il Padre genera il Figlio, in virtù del quale il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo. In questo modo, bene, volere e conoscere sono in perfetta relazione, sono l'essenza di Dio, in cui non si dà separazione tra intelletto divino come ciò da cui spirerebbe il Verbo e volontà divina come ciò da cui spirerebbe l'Amore. ⁶¹

L'analogia psicologica agostiniana dunque aiuta a fare il relais tra una teologia naturale e la teologia trinitaria, dando un'intelligenza di ciò che Dio è, ma rimane l'essenza di Dio, ciò in cui si può penetrare solo attraverso la dottrina trinitaria nella sua piena intelligibilità. Cogliere che cosa Dio sia, il *Quid sit* appartiene ad un ordine diverso da quello speculativo, ossia all'ordine della visione beatifica. ⁶²

La cifra della teologia trinitaria di Tommaso, è da cercare dunque nell'importanza accordata alla generazione del Verbo da cui la stessa processione dell'amore dipende. ⁶³ Diversamente,

⁶⁰ Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, p. 246.

⁶¹ *Ibid.*, p.248, n. 130.

⁶² *Sum. Theol.*, I, q. 12, a.1 c.; I-II, q.3, a. 8c.

⁶³ Cfr. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, p. 138; l'autore difendere una lettura del pensiero tomista in cui la volontà sia subordinata all'intelletto: «Non solo questo parallelismo di intelletto e verità è esplicitamente negato dal passo del *De Veritate*, ma la teoria trinitaria di S. Tommaso non lo esige affatto. Al contrario, sembra ovvio che la seconda processione che fonda le relazioni reali non è la processione dell'atto d'amore dalla volontà, né la processione di qualcosa d'altro dall'atto d'amore entro la volontà, ma la processione nella volontà dell'atto d'amore dalla parola interiore dell'intelletto. Io penso che l'attenzione a questa dipendenza dell'amore dalla parola interiore, dipendenza ripetutamente affermata, metta fine con molta semplicità e chiarezza a una quantità notevole di interpretazioni forzate». In nota l'autore cita i passaggi più significativi che andrebbero a convalidare la sua tesi, ad esempio quanto si legge in *I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1 ad 4m: "...a Verbo procedit Spiritus Sanctus sicut a verbo mentali amor". Chiedendosi fino a che

Agostino considera il Verbo generato dall'intelletto divino, ma l'amore procedente dalla volontà divina. Conseguenza della posizione tomista è che la processione dell'amore non è volontaria ma naturale, anche se avviene "*per modum voluntatis*" (Su. Theol., I, q. 41, a.2 ad 3m); il che significa che è l'essenza divina (e non l'intelletto divino o il capire divino) il principio in virtù del quale il Padre genera il Figlio e in virtù del quale il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo. "Sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi".⁶⁴

punto la nozione tomista fosse corrente, Lonergan richiama la posizione di Scoto, il quale invece, seguendo la linea agostiniana (amor procedit a mente –non quindi dal verbo) vorrebbe l'atto di volontà causato parzialmente dalla volontà e parzialmente dall'oggetto presentato dall'intelletto. L'autore cita ancora il movimento della reazione agostiniana, posteriore a Tommaso, per cui, per una "pretesa difesa" della libertà della volontà, l'intelletto ormai non ha più alcuna influenza su di essa; cfr. pp. 242-243.

⁶⁴ *Sum. Theol.*, I, q. 41, a. 5.

CAPITOLO V

Libertà e verità.

1. La verità che vive nell'uomo e la vita dell'uomo come verità.

Amata e posseduta, di necessità la si ama sopra tutto il resto,
poiché tutto il resto si ama in ragione di quella vita.

E se la si ama quanto merita – non si è felici senza amare la stessa vita felice quanto merita –
non si può non desiderare, amandola tanto, che sia eterna.

Perciò la vita è davvero felice quando è eterna.

De civitate Dei, XIV, 25.

L'anima umana viene giustamente descritta come immortale, tuttavia ha essa pure una sua morte.

Viene definita immortale perché non cessa mai di vivere
e di sentire anche in infima misura [...].

La morte dell'anima avviene quando Dio l'abbandona,
quella del corpo quando l'abbandona l'anima.

De civitate Dei, XIII, 2.

1.1. Vita e anima.

Il significato di verità deve essere considerato anche attraverso la riflessione intorno al concetto di vita. Così infatti come il significato del conoscere si mostra in dialettica con quello del movimento di amare, anche quello della verità si manifesta pienamente se capito in relazione al tema della vita, e attraverso questa, con il tema del *sempre* che è, per Agostino, il proprio della vita

essendo essa ciò a cui è promessa l'eternità. Più precisamente, il tema della verità e quello della vita si significano reciprocamente se considerati sullo sfondo della figura dell'anima, secondo un ragionamento che si articola in tre momenti.¹ In un primo momento il concetto di vita si vede debitrice del concetto di verità secondo schemi che riferiscono ancora al pensiero classico, quello secondo cui il concetto di vita come principio eterno si giustifica in quanto essa è la sede che ospita la verità (dove per verità si intendono essenzialmente le verità matematiche, luogo privilegiato per pensare ciò che non muta). In questo modo Agostino fonda la semantica della vita in quella della verità, attraverso la mediazione della figura dell'anima. L'anima è detta essere infatti la sede della vita, ed è all'anima che si manifestano le verità eterne. Il concetto di verità si fa garante della realtà dell'anima (della vita) in modo tale per cui verità e vita stanno tra loro in una relazione definibile in termini di vita della verità.

In un secondo momento il concetto di vita viene elaborato da Agostino in modo più autonomo rispetto a quello della verità, o perlomeno rispetto a quello della verità intesa in senso matematico. La relazione tra le due figure viene indagata in un modo tale per cui la vita, cioè poi l'anima, viene affermata nella sua verità di principio immortale che non deve la sua immortalità all'essere eterno del modo della verità. L'argomento che sostiene questo passaggio è quello per cui la vita non è sede solo di verità, ma può contenere anche il suo contrario, cioè la menzogna. È per questo che la verità della vita come principio eterno non può cercare la sua garanzia dalla parte dell'essere della verità.

Il terzo momento è quello in cui i due termini, di vita e di verità, trovano il compimento in un nuovo modo di relazionarsi tra loro: il concetto di vita viene infatti nuovamente fondato in quello di verità, non più però in quello di verità matematica, ma di una verità che ha commercio con il bene, di una verità che è già strettamente imparentata cioè con la semantica della vita. In questo passaggio il concetto di vita e quello di verità entrano in relazione in modo che sono entrambi già arricchiti l'uno dell'altro: la vita non è più solo la vita biologica –anima– ma è un valore, è qualcosa che contiene in sé la verità; e la verità non è più la verità nel senso classico, quello matematico, ma è vita nel senso di significato il bene, è condizione necessaria affinché la vita si realizzi come tale.

¹ Agostino si esprime su questo tema impiegando il vocabolario filosofico latino che faceva la distinzione tra *animus*, con cui si indicava l'anima razionale che caratterizza l'uomo, e *anima*, ovvero il principio vitale di ogni essere vivente (Cfr. G. Catapano, *Introduzione*, in *Agostino, sull'anima. L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, n. 20). In questa sede abbiamo deciso di parlare in termini di anima per indicare precisamente la connessione tra il modo della vita come principio vitale e quello della vita intenzionale, ossia della vita come possibilità di manifestazione della verità.

Proprio come il modo dell'essere vita, di vivere, è la condizione all'interno della quale solo si dischiude, e cioè vive, la verità.

Significativo dello sviluppo che interessa i due aspetti, è il fatto che il pensiero di una verità intesa come vita buona, introduca la riflessione intorno alla possibilità della morte. La quale viene a gettare un nuovo significato al tema dell'immortalità dell'anima, mostrando come il vero problema non sia quello della fine intesa come non essere più, ma quello della fine intesa come il non essere più della vita secondo la verità del bene. La morte, al pari del significato occupato dal male nella metafisica agostiniana, è precisamente la fine della vita buona, il non essere più della vita secondo il bene, e cioè poi, secondo la verità. Vediamo allora i passaggi attraverso cui si articolano i significati suddetti.

In riferimento al primo movimento è centrale la riflessione intorno alla figura dell'anima. L'anima, dice Agostino, altro non è che la vita essa stessa; e la vita, viceversa, è questo perenne essere, è l'esperienza dell'essere per l'uomo, il principio vitale che dona forma, che è di per sé forma, e che, in quanto tale, non può mai venir meno. Le maggiori informazioni in questa direzione ce le fornisce il trattato sull'anima, in cui Agostino si cimenta, riprendendo gli argomenti classici, platonici e neoplatonici, nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima. L'anima è immortale nella misura in cui essa non è altro che vita; e la vita, per definizione, è il modo di essere per cui non è possibile, varcata la soglia dell'essere, poi non essere più. Vita, cioè non è una buona costituzione delle parti del corpo, dice Agostino, non è qualcosa che si ritrova come risultato e che, venuti meno i presupposti, può anch'essa venir meno. Vita è intesa nel suo essere forma formante, e come tale (differente da qualsiasi forma formata) è ciò che non può essere formata dall'esterno, non può essere limitata nel suo essere principio che dà ed elargisce forma.² L'immortalità dell'anima è dimostrata sulla base del ragionamento classico in base al quale l'anima è la sede del pensiero, e poiché ospita ciò che non muta (ciò che è immortale perché non cambia) resta anch'essa viva per sempre (come sempre esistenti sono le verità matematiche. Agostino fa l'esempio del cerchio e della corda passante per il centro³). L'anima (la vita) risulta immortale per il suo essere

² «Dunque l'animo non è la ben equilibrata costituzione del corpo, bensì è vita (sed vita est animus); e nessuna realtà abbandona se stessa; e muore ciò che è abbandonato dalla vita: quindi l'animo non può morire». *De imm. an.* X, 17.

³ «Ora, la disciplina sta in qualche luogo [...] la disciplina non può stare se non in una realtà che vive. Nessuna realtà non vivente, infatti, impara qualcosa, e la disciplina non può stare in ciò che non impara nulla. Allo stesso modo, la disciplina esiste sempre. Difatti, è necessario che ciò che esiste ed è immutabile, esista sempre. Ora, nessuno nega che la disciplina esista. E chiunque ammette che è impossibile che la corsa passante per il centro di un cerchio non sia più grande di ogni corda non passante per il centro, e che questo teorema faccia parte di una certa disciplina, non nega che

sede della disciplina e delle verità eterne. Se l'anima è il luogo in cui la forma della verità si manifesta, anche quando il soggetto non pensa ad essa attualmente, allora è necessario che l'anima stessa sia immortale, pena il dover ammettere il cambiare e il divenire della verità stessa.⁴

Nel corso della dimostrazione si fa più chiara la progressiva coincidenza tra l'ambito semantico di anima e di vita, in modo tale che il significato di vita diventa autonomo rispetto a quello di verità. A provocare questo slittamento di prospettiva sono i problemi sollevati da domande del seguente tipo: se l'anima è la sede delle verità colte dalla facoltà della ragione (definita appunto lo sguardo dell'anima), in che modo influiscono i mutamenti dell'anima sull'eternità delle verità? Può l'anima essere distrutta, nel senso di non essere più quello che è?

Se in un primo momento si era mostrato che l'anima era immortale perché sede della ragione (e i ragionamenti secondo verità sono eterni) ora si dimostra che l'anima è immortale perché è essa stessa principio che non ammette a nessun contrario di fare in modo che essa non sia più ciò che è. Il principio che sorregge l'anima, la vita, è cioè forte della stessa forza positiva che si attribuisce all'essere: essa è positività che non sopporta contrari, ed è in virtù di questa pienezza che diventa anche garanzia della verità. Se in un primo momento è la verità ad essere garanzia dell'immortalità dell'anima (e quindi della vita), ora è l'essere della vita come anima che diventa a se stessa garanzia di eternità, e che informa di sé il modo della verità. Così, ad essere affermata è ora la (verità della) vita, dove prima era stata questione di affermare (la vita della) verità.

La positività che fa della vita qualcosa di immortale, non è la stessa positività dell'essere manifestata dal principio di non contraddizione, in virtù del quale tutto ciò che è, per il fatto di essere qualcosa, è per se stesso eterno (così voleva il pensiero di Parmenide a cui Platone aveva però affiancato una prospettiva più ricca con l'introduzione dell'idea di *metaxù*, della mescolanza di essere e non essere). In Agostino, l'anima non è detta immortale in virtù del fatto che

la disciplina sia immutabile. Allo stesso modo, nulla, in cui stia qualcosa che esiste sempre, può non esistere sempre». *De imm. an.* I, 1.

⁴ « [...] o nell'animo esiste qualcosa che non esiste attualmente nel pensiero (quod in presenti cogitatione non est), oppure in un animo istruito non esiste l'arte della musica, quando esso pensa soltanto alla geometria. Ma questo è falso, quindi vero il primo. Ora, l'animo sente di possedere una nozione, solo se essa affiora al suo pensiero (se habere animus sentit, nisi quod in cogitatione venerit). Quindi nell'animo può esservi qualcosa che l'animo stesso non avverte in sé (quod esse in se animus ipse non sentiat)». *De imm. an.* IV, 6. E anche: V, 9 «Quindi, se l'anima è il soggetto, come abbiamo detto sopra, nel quale il sapere esiste in maniera inseparabile [...] e se un'anima non può essere che un'anima viva, né il sapere può esistere in essa senza la vita, e il sapere è immortale, allora l'anima è immortale. Il sapere non potrebbe in alcun modo restare immutabile, infatti, nel caso che il suo soggetto non sussistesse. Quest'ultima eventualità potrebbe verificarsi qualora avesse luogo un mutamento dell'anima talmente grande, da renderla non-anima, cioè da costringerla a morire. Ora, nessuno dei mutamenti che si producono nell'anima, tramite il corpo o tramite se stessa (per quanto sia un problema non da poco, quello di stabilire se davvero si producano dei mutamenti dell'anima tramite se stessa, cioè mutamenti di cui essa stessa sia la causa), è tale da rendere l'anima non-anima».

corrisponde al significato di essere, ma perchè essa è una *certa* vita, e non cessa di esistere, traendo il suo essere dalla sostanza suprema, che è l'atto di essere, essenza eternamente se stessa e immutabile. Questa vita, del resto, è propriamente il fatto di poter vedere e ragionare, è un certo commercio con la verità, e dunque, una certa relazione. L'essenza per eccellenza è, dice Agostino, *l'atto di essere*, e se l'animo trae da questa sostanza il suo essere, allora non cessa di esistere. Solo, può cessare di essere sapiente, se distoglie il suo sguardo da tale essenza. Ma cessare di essere sapiente non significa cessare di vivere.

L'anima è la vita, perché l'anima è ciò che fa essere, e in questo si differenzia dall'essere animato. Questa espressione aiuta a capire la distanza tra l'anima, intesa nel suo lato attivo cioè come principio vitale, come il sempre formante, e ciò che è semplicemente *animato*, ossia che ha o che riceve la vita. In questo senso l'anima è ciò che non può morire. Difatti, se potesse essere priva di vita, non sarebbe anima, ma un essere animato. Ebbene, l'anima non può essere abbandonata dalla vita perché «quella stessa vita che abbandona quest'animo si comprende molto meglio come animo, sicché ormai l'animo non è un qualunque essere che venga abbandonato dalla vita, ma quella vita stessa che compie l'atto stesso di abbandonare».⁵

L'identificazione di vita e anima, identificazione attraverso cui il concetto di vita si afferma nella sua verità, avviene anche attraverso la riflessione per cui l'anima non può mai abbandonare se stessa -nemmeno quando abbandona il corpo in modo tale che si dice di qualcuno che è morto- e non possiede nessun termine contrario che abbia potere sulla positività dell'essere della vita nell'anima. Poiché vita è ciò che tutto circonda e da niente è limitata, che tutto informa e da niente è formata se non dal suo principio superiore (l'essere della verità), non c'è nulla (non della natura di corpo, non della natura di un limite come fine), che funga da contrario limitante del suo essere, facendola diventare quello che non è, facendola cessare di essere vita.

La mancanza di verità non può costituire il contrario della vita, di quel principio che è detto essere la vita. Infatti sbaglia, ossia tradisce la verità, solo chi vive: la falsità non ha potere di annientare la vita che è anima. La vita è il principio più grande in cui anche l'essere nel modo dell'errore e del falso compare. In questo senso la vita, che partecipa della positività assoluta

⁵ «Ebbene, l'animo è, in un certo senso, la vita, e da qui si capisce che tutto ciò che è animato vive, mentre tutto ciò che, pur potendo venire animato, è esanime, è morto, cioè è stato privato della vita. L'animo, dunque, non può morire, difatti, se potesse essere privo di vita, non sarebbe un animo, bensì un essere animato. Ma se ciò è assurdo, tanto meno bisogna temere per l'animo questo genere di distruzione, che certo non bisogna temere per la vita. Difatti, proprio ipotizzando che l'animo muoia nel momento in cui la vita l'abbandona, quella stessa vita che abbandona quest'animo si comprende molto meglio come animo, sicché ormai l'animo non è un qualunque essere che venga abbandonato dalla vita, ma quella vita stessa che compie l'atto di abbandonare». *De imm. an.* IX, 16.

dell'essere supremo (considerato come verità eterna), è meno potente di questo, che non può essere se non secondo verità. Ma è il principio ad esso più simile, perché è ciò che per definizione non muore mai, non cessa di essere, e dona essere a quanto abita. È un orizzonte, per riprendere una terminologia di oggi, trascendentale, in cui tutto si manifesta, anche quella forma di negatività che è l'errore e la non verità.⁶ Proprio in questa differenza, nella non coincidenza della verità con la vita che è l'animo, Agostino situa la libertà dell'uomo. La vita non coincide con verità perché la vita ha una sua verità, che è appunto la verità della vita.

L'impostazione del *De immortalitate animae* rimane tuttavia legata a schemi classici, e la riflessione sulla vita come significato trova la sua maturità nei libri XIII e XIV del *De Civitate Dei*. Qui, in quest'opera della maturità, Agostino espone la semantica della vita alla luce di quella della verità in un modo più ricco, in modo cioè che i due termini stiano in relazione riferendosi reciprocamente. Attraverso la progressiva autonomia del concetto di vita da quello della verità intesa al modo classico, ovvero al modo matematico, Agostino introduce una concezione della verità più alta, tale che dica immediatamente di bene, che sia cioè immediatamente connotata dal punto di vista etico, e che per questo è propriamente anche vita. Questa considerazione, tratta dal *De Civitate Dei*, va infatti in questa direzione: «il bene può esistere senza il male [...]; ma non può esistere il male senza il bene, poiché le nature in cui esiste, in quanto sono nature, sono buone».⁷ La vita cioè, ha una sua verità che è quella del bene. Questa verità, si vedrà qui di seguito, si realizza in modo perfetto, si manifesta, proprio come vita di verità, quando cioè a vivere è la verità stessa.

Vivere come significato di bene

Si è detto che al livello più profondo, la dialettica tra vita e verità è articolata in un modo tale per cui questi due termini entrano in relazione già ricchi l'uno del significato dell'altro. Ciò è

⁶ «[...] l'animo stolto si trova in una condizione di mancanza (*in defectu*), mentre quello sapiente si trova in modo d'essere più sicuro e più pieno. [...] Ma è evidente, e posto sotto gli occhi di tutti, quanto la falsità possa nuocere all'animo: può forse fare qualcosa di più che farlo sbagliare? Ma si sbaglia solo chi vive (*at nisi qui vivit, fallitur nemo*). Quindi la falsità non può uccidere l'animo. Se dunque essa, che è contraria alla verità, non può togliere all'animo l'esser animo, che la verità gli ha dato- tale è infatti l'invincibilissima verità-, cos'altro si troverà che tolga all'animo il fatto di esser animo? Nulla, senza dubbio; niente, infatti, è più efficace a togliere ciò che deriva da un contrario, che il suo stesso contrario». *De imm. an.* XI, 18.

⁷ *De Civ. Dei* 14, 11: «[...] ma non può esistere il male senza il bene, poiché le nature in cui esiste, in quanto sono nature, sono buone. Il male si estirpa non eliminando qualche sostanza naturale che si sia aggiunta alla prima, o una parte di questa, ma risanando e accomodando quella che si è corrotta e depravata».

possibile in virtù della mediazione della semantica del bene. Significativi a questo proposito sono i libri XIII e XIV del *De civitate Dei*. Qui, il concetto di vita si staglia sullo sfondo di un discorso sul significato di bene e male, si definisce, cioè, alla luce di aspetti che nelle considerazioni precedenti non era ancora stato tematizzato. Ci riferiamo alla componente della volontà, quella che introduce, nel pensiero agostiniano, al problema del bene e del male.

Nel *De civitate Dei*, Agostino opera la distinzione tra una prima morte (quella del corpo quando è abbandonato dall'anima) e una seconda morte, definitiva, quella in cui l'anima è abbandonata da Dio. Tutto il discorso si spiega nel quadro del racconto biblico e del peccato originale. In questa prospettiva, alla distinzione tra la prima morte e la seconda, corrispondono due accezioni di vita. Vita, in un primo significato, riguarda il modo di essere uomo prima del peccato, il modo cioè per cui l'uomo è definito nei termini di *anima vivente*; a questa vita, nel racconto biblico, sarebbe dovuto seguire in premio un altro modo di essere, quello di *essere spirituale*.⁸ La morte, quella del corpo, non era, dice Agostino, affatto contemplata nell'originario darsi del significato di vita: la natura era stata concepita e creata buona, destinata a vivere per sempre, a ricevere cioè la vita di corpo spirituale. La morte che sperimentiamo nel corpo è la punizione del peccato del primo uomo, ma rimane in seguito, nell'esperienza di tutti gli uomini, ad assolvere una nuova funzione, quella di realtà limitante che dona senso alla libertà della fede. La morte cioè, mostra Agostino, permane anche nella vita dei giusti, diventata elemento costitutivo della vita degli uomini, per fare in modo ch'essi possano affermare la loro giustizia mostrando spregio della morte e dando prova della loro fede.⁹

In questa articolazione più elaborata in cui il concetto di verità si arricchisce della semantica del bene, perchè verità è il significato della natura buona della creatura, viene risignificato anche il

⁸ «Il corpo sarà allora come spirito vivificante, mentre ora è come *anima vivente*, e pure l'Apostolo lo dice morto perché già costretto alla necessità di morire. Invece all'origine era *come anima vivente*, anche se non come spirito vivificante, per cui non si sarebbe potuto dire ragionevolmente morto, poiché se non avesse commesso peccato non avrebbe potuto subire la necessità della morte». *De civ. Dei* 13, 23.

⁹ «[...]la prova della separazione dell'anima dal corpo rimane anche dopo la rimozione del vincolo col delitto, perché se al sacramento della rigenerazione seguisse immediatamente l'immortalità, la fede stessa sarebbe svigorita: la fede è tale quando si attende in speranza ciò che non si vede ancora in realtà.

Allora si ottenne la morte col peccato, ora si adempie con la morte la giustizia. Ciò è vero per i santi martiri, ai quali il persecutore propone la scelta fra il ripudio della fede e la sofferenza della morte. I giusti preferiscono subire per il loro credo ciò che i primi trasgressori subirono per la loro incredulità. Se questi infatti non avessero peccato, non sarebbero morti; e i martiri, se non morissero, peccerebbero; dunque gli uni morirono perché peccarono, gli altri non peccarono perché morirono. [...] Non che la morte sia divenuta un bene mentre prima era un male; però Dio accordò alla fede una grazia così grande che la morte, da tutti riconosciuta come l'opposto della vita, divenne uno strumento di passaggio alla vita» *De civ. Dei* 13, 4.

sensu dell'immortalità dell'anima.¹⁰ Né il primo modo secondo cui si muore, infatti, può annientare il principio vitale (l'esserci dell'anima), né il modo in cui si dice del secondo morire può impedire che la vita venga totalmente dimenticata: i malvagi, quelli che si saranno allontanati da Dio entreranno infatti in una eternità senza fine, e saranno considerati eternamente morenti.¹¹

Il significato di vita, allora, non è dato solo dal suo essere principio di immortalità. Ma è quello del bene della vita, della vita come verità di bene. La sua eternità è quella della verità che entra nella storia e nella storia dell'individuo si mostra.

La maturità dell'articolazione del concetto di vita e verità richiede dunque la categoria del bene, in questo modo per cui il significato di vita fa riferimento alla categoria della verità grazie alla mediazione del bene: la vita vera è la vita buona, ossia la vita diventa vita vera quando mette in atto quei valori che fanno di essa una vita vissuta per il bene. È chiaro che nel senso più proprio, per Agostino, vita è il Cristo, e la vita buona e vera è quella che si svolge secondo l'esempio dell'insegnamento di Cristo. Vita è dunque l'esperienza dell'anima in quanto eticamente orientata, e ontologicamente fondata: essa è vita che è memoria, volontà e conoscenza, che vive e si realizza nell'unico significato dell'essere, cioè Cristo.

In questa prospettiva arricchita dalla categoria del bene, la verità della vita (cioè una vita secondo verità) è immediatamente significata come verità del bene, di una vita buona. Vita, cioè, diventa un valore che non dice solamente della sua immortalità secondo un certo commercio con la

¹⁰ «L'anima umana viene giustamente descritta come immortale, tuttavia ha essa pure una sua morte. Viene definita immortale perché non cessa mai di vivere e di sentire anche in infima misura [...] La morte dell'anima avviene quando Dio l'abbandona, quella del corpo quando l'abbandona l'anima». *De civ. Dei* 13, 2.

¹¹ Le riflessioni di Agostino a questo proposito mostrano la difficoltà di pensare uno degli aspetti più misteriosi e tuttavia centrali della filosofia, cioè quello della morte e di quello che potrebbe seguire. A partire da una metafisica del significato di vita come principio senza fine destinato a vivere sempre, e tale da essere la prima verità e manifestazione del bene, ci sembra possibile pensare a ciò che viene chiamato inferno (che J-P. Sartre individua metaforicamente nello sguardo dell'altro che ci oggettiva), diversamente da come viene descritto dalle metafore religiose e della letteratura (quella di Dante in modo esemplare), nei termini dell'eternità del non-essere-più-niente, del non essere salvati nei propri nomi. Ci sembra che una metafisica dell'essere per cui la vita è il primo bene, debba considerare l'inferno come annientamento di questo bene, e non come vita eternamente morente. La punizione metafisica consisterebbe cioè nello stare eternamente fuori dall'essere, spogliandosi definitivamente del nome e della memoria, e della prima verità nella forma di coscienza. Immaginando l'inferno in termini di esperienza cosciente, diventerebbe difficile concepire uno stato di assoluto male senza una piccola parte di bene (come dice Agostino: "il bene può esistere senza il male [...]"; ma non può esistere il male senza il bene, poiché le nature in cui esiste, in quanto sono nature, sono buone"); l'immensa pietà di sé, o solo la consapevolezza eterna della morte, e della vita mancata ma ancora presente come contenuto di pensiero o desiderio, sono infatti aspetti che impedirebbero l'immagine dell'inferno come ci è tramandato dalla letteratura. Dobbiamo allora forse immaginarlo come uno stato di profonda consapevolezza dell'andare verso il nulla assoluto, come l'urlo del quadro di E. Munch, dopo il quale non rimane più niente, né tormenti, né torture, né ricordo delle proprie colpe? L'inferno dantesco, infatti, ci sembra ancora luogo di immensa pietà e commozione, ancora luminoso della parola, ancora veritiero della conoscenza, per essere davvero lo stato di morte descritto da Agostino nelle pagine del *De civ. Dei*.

verità (come era ancora il caso nelle riflessioni del *De Anima*), ma che dice del suo essere un qualcosa di bene. In questa nuova prospettiva la possibilità contraria della vita, la sua *vera* fine, cioè la sua morte, è il male. Esso è il negativo di tutto quanto costituisce la positività della vita, e cioè il modo di essere memoria, il modo di essere volontà, di essere conoscenza. Il significato di morte non è quello di essere *confine* e *limite* annientante, ma è tale da riferire sempre ancora alla vita per essere pensato secondo la sua verità. Il significato di morte, pensato solo a partire dalla vita, e alla luce di essa, si costituisce allora come il negativo della vita, non nel senso impensabile e impensato di ciò che precede la vita, ma nel senso del negativo di tutto ciò che *vivere* veramente significa.

Vita e morte, dunque, acquistano la loro ricchezza semantica attraverso una riflessione sui modi molteplici in cui la vita si mostra secondo il bene. In questa nuova prospettiva, ciò che toglie alla vita di essere tale, è il pericolo che corre quando essa non significa il bene nel senso di memoria, di amore, di conoscenza. Ogni qual volta l'anima non ama, o non sta in relazione di conoscenza con la verità, o non si possiede e non permane nell'attività della memoria, allora sperimenta uno stato di morte, cioè di male (cioè poi, in ultima istanza, di non essere). Perché il suo essere è la pienezza e il bene della relazione vissuta nei tre modi sopraddetti, i quali rappresentano, nella metafisica trinitaria di Agostino, la trinità psicologica riflesso di quella divina.

In tale prospettiva il significato di morte assume un ambito semantico ben determinato che non coincide con *fine*, con il senso che comunemente si dà all'idea del morire come appunto termine della vita. Il concetto di morte non chiede più di essere semantizzato in opposizione con quello di nascita, come avviene nell'uso corrente dei termini (per cui la vicenda dell'uomo sulla terra è vista come delimitata dai due momenti estremi del nascere del morire), ma si comprende solo in riferimento al significato di vita come pienezza di verità e di bene in direzione del pieno compimento dei tre aspetti che sono la vita dell'uomo.

In questo modo è vero che il significato di morte come esperienza dell'umano diventa problematico e aporetico. Se esso significa quella vita che non è secondo il bene, non è più il termine capace di stare in dialettica con il significato della nascita. Ciò che nasce entra nella vita (è la vita a nascere. Si nasce solo alla vita, solo cioè, in riferimento alla vita) come forma chiamata ad essere per sempre, dal momento che vivere condivide la stessa positività, ridotta solo nel suo avere un principio, del significato 'essere'. Solo riferendoci alla vita dell'uomo in termini di tempo –solo cioè, se consideriamo la vita nel suo essere *tempo*- è possibile dire che anche la vita finisce: finisce, precisamente la vita come tempo, la vita nel suo essere anche tempo.

Ma, a conferma di un pensiero dell'eternità della vita, bisogna dire che non si considera mai quest'ultima in riferimento al suo essere tempo: prova ne è che in riferimento alla vita, ad esempio, di un progetto, un desiderio o un sapere (che mostrano di meno il loro intreccio con il tempo) non si parla in termini di morte, quando vengono a mancare, ma in termini di trasformazione ed evoluzione, nella misura in cui l'assenza del loro modo particolare di stare, non toglie alla volontà di volere, o alla conoscenza di conoscere.

Vita dunque è il modo di entrare nell'eternità dalla porta del tempo, e ciò che sperimenta la morte come assenza di bene.

La riflessione di Agostino sulla morte restituisce anche tutte le difficoltà e i paradossi riscontrati nel linguaggio che tenta di definirla. La lingua latina dice così di un'ambivalenza, quella per cui per morire si deve in qualche modo anche essere vivi –si muore cioè da dentro la vita.- Si muore della morte spirituale ancora da vivi, nel senso di essere precisamente eternamente morenti.¹² La morte, in quanto non mette in questione e non intacca il carattere di immortalità, è allora descritta metafisicamente nel solo modo possibile, quello di un modo d'essere –e quindi di un modo di vita- dell'allontanarsi dalla verità (Dio), dell'essere per sé (fuori dalla relazione e dalla comunione nella verità con gli altri uomini). Essere morti significa allora morire, e morire si comprende in opposizione all'essere vivi, in opposizione a ciò secondo cui la vita si declina: si comprende come il non conoscere, il non amare, il non avere memoria.

In questo senso anche la verità acquista un significato più alto, perché essa designa la verità del bene, la verità come bene. La profonda relazione tra bene e verità si mostra anche nella definizione di peccato in termini di menzogna, poiché il primo gesto della volontà libera che ha liberamente voluto vivere in conformità con se stessa e non in conformità con Dio, è un discostarsi dalla verità e per questo anche non buona. Ciò è in conformità con la metafisica agostiniana secondo cui il male è la mancanza di verità e di bene, e cioè non è (vita).

¹² «Ma è proprio questo il punto, come dissi, inesprimibile con qualsiasi locuzione: come dire che i moribondi vivono, e i già morti, pur dopo la loro morte, sono ancora nella morte? Credo sia per questo, anche se probabilmente non per ingegno dell'uomo ma per decreto divino, che non a sproposito né senza coerenza i grammatici nell'impossibilità di coniugare in latino appunto il verbo *morior* nella forma regolare della coniugazione verbale. [...] Per *mortuus* invece, cercando di declinare una parola che non può esserlo, si usa una forma nominale invece di un participio passato. È un bene dunque che nella parlata non si possa declinare il verbo che esprime un'azione di cui nei fatti non si può declinare l'obbligo. Si può agire, tuttavia, nella grazia del nostro Redentore, per declinare almeno la seconda morte, più grave, peggiore di tutti i mali. Essa non consiste nella separazione dell'anima dal corpo ma, peggio, nel vincolo di entrambi per una pena eterna. Lì, all'opposto, gli uomini non saranno né prima né dopo la morte, ma sempre nella morte; quindi mai viventi, mai morti; ma interminabilmente morenti. Infatti all'uomo non potrà mai accadere niente di peggio della morte, che una morte immortale». *De civ. Dei* 13, 11.

2. Ragione, Verità e Bene.

Ma la bellezza della verità e della sapienza, purché si abbia una continua volontà di goderne, non esclude i nuovi arrivati anche se assediata da una moltitudine di uditori, non si estende nel tempo, non si muove nello spazio, non s'interrompe con la notte, non è intercettata dall'ombra, non soggiace ai sensi. Ed è vicinissima a tutti coloro che da tutto il mondo a lei si volgono perché la amano, per tutti è supertemporale. Non è nello spazio e non manca in alcuno spazio; avverte dall'esterno, insegna nell'interno; cambia in meglio tutti quelli che la scorgono, da nessuno è cambiata in peggio; nessuno può giudicarla, nessuno senza di essa giudica bene. E per questo è chiaro che è innegabilmente superiore alla nostra intelligenza, che soltanto per la sua mediazione diviene sapiente, perché non di essa puoi giudicare, ma mediante essa di ogni altro oggetto.¹³

In questo capitolo prendiamo in esame il modo in cui stanno in relazione nel pensiero di Agostino verità e ragione. Queste nostre riflessioni hanno lo scopo di mostrare come ancora una volta il testo di Agostino mostri la necessità di ritrovare il significato di verità e ragione in relazione alla semantica del bene. La dialettica data dalle categorie del 'proprio' e dell' 'altro' ci sarà d'aiuto nella definizione di questi due aspetti così centrali nella ricerca del nostro autore.¹⁴

In particolare, si può dire che in entrambi questi aspetti, cioè la ragione e la verità, coesistono tutte e due le categorie (del proprio e dell'altro) in una tensione dialettica per cui, se per la ragione l'altro ha principalmente la forma del 'tu', compare cioè nella forma dialogica (ragione è infatti dialogo in primo luogo), nel significato di verità l' 'altro' è nel modo del terzo, non un terzo

¹³ Cfr. *Lib. arb.*, II, 14, 38.

¹⁴ Attraverso le categorie nominate del 'proprio' e dell' 'altro', ci riferiamo al modo in cui il postmoderno ha affrontato il problema del soggetto e dei principali aspetti in cui il soggetto agisce la sua eticità. In particolare gli strumenti più importanti ai fini della presente lettura li dobbiamo al pensiero di Derrida e al modo in cui l'autore tratta delle figure del dono, del perdono, dell'amicizia, come di quei luoghi che mostrano tutta la difficoltà (e tuttavia la necessità del linguaggio e del discorso politico) di concepire un soggetto realmente capace di perdonare e di donare, ovvero di uscire da una dimensione del sé inteso come ciò che rimane l'ultimo destinatario di ogni movimento verso altro, verso altri. Il pensiero di Derrida si comprende meglio se messo in dialogo con la filosofia di Levinas, il quale ha portato fino alle estreme conseguenze un pensiero del soggetto che trova fondamento in altro, che rimane aperto e, secondo l'espressione dell'autore, preso in ostaggio dal volto dell'altro. Utile anche, all'articolazione del presente tema nei termini di una dialettica tra la categoria del proprio e dell'altro è la lettura di M. Zambrano, *L'homme et le divin*, tr. fr. di J. Ancet, José Corti, Paris 2006. Si veda, per avere un'indicazione sul lessico da noi impiegato, J. Derrida, *Sulla parola*, Nottetempo, 2004 Roma (tit. or. *Sur parole. Instantanés philosophiques*, 2002 ed. de l'Aube); *Pardonne: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Edition de l'Herne, Paris 2004 ; segnaliamo anche lo studio di S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e pensiero, Milano 2007.

lontano e inaccessibile, ma come un ‘noi’ di tipo speciale: ad esso non si contrappone nessuna limitazione grammaticale nella forma del ‘voi’, o del ‘loro’.¹⁵ La verità si presenta cioè come il modo in cui la dialettica del proprio e dell’altro inaugura una nuova forma grammaticale che è quella di un noi che esaurisce ogni altra possibilità pronominale. ‘Noi’ da intendersi come l’essere insieme fuori dal quale non rimane altro, che non ha alterità a cui opporsi e che però non rischia, in questa sua esistenza alla prima persona plurale, quella chiusura che invece sempre mette in pericolo il modo della prima persona, quello dell’io. La ragione è proprio ed altro nel modo del dialogo, che è incontro dell’uomo con sé, e con la pluralità ch’egli rappresenta a se stesso, e in questo senso essa è il primo bene, come si è detto. La verità è il modo del noi nel senso di incontro, e per questo motivo si mostra nel suo essere il bene più grande.

Verità, infatti, è garanzia di incontro degli uomini fra loro, è apertura al tempo come presenza e attenzione. È, anche, verità, garanzia del vero significato dell’essere come presenza, come significato dell’ ‘oggi’, di un ‘oggi’ tale che abbia in sé anche il necessario rimando alla presenza del ‘domani’. Non c’è presenza, infatti, se non si dà in essa anche l’apertura ad un’ulteriorità nella forma del domani e dell’ ‘ancora’, perché se questa venisse a mancare nel significato dell’essere-presenza (non fosse dentro l’ ‘oggi’, come cucitale addosso), l’oggi starebbe come l’ultimo. Ma, appunto il significato di presente non è interpretabile e comprensibile all’interno delle categorie temporali (del numero), ma in riferimento all’ordine della qualità. L’essere significa infatti presenza, qualità, e cioè, come si è cercato di mostrare, uno dei modi in cui l’essere è significativo come bene. Verità rimanda al nome di bene anche nel suo porsi come inizio di storia, anche cioè nella relazione che esso instaura con il tempo inteso come storia, come vedremo di seguito.

¹⁵ Nonostante si sia specificato, nella nota precedente, che per le categorie a cui attingiamo per la presente distinzione e articolazione molto dobbiamo alla riflessione intorno alla possibilità o meno del soggetto di incontrare l’*altro* nei termini sopra detti, tuttavia è opportuno sottolineare che il pensiero stesso di Agostino chiama, attraverso la riflessione sul *proprium* ad essere interrogato alla luce di questi aspetti. Le definizioni più belle di verità sono infatti quelle in cui essa appare come ciò che è a tutti accessibile ma precisamente al modo di un nutrimento (e quindi personale): « E degli oggetti che da noi sono percepiti mediante i sensi, cioè delle qualità sensibili, possiamo percepire, non entrambi insieme ma singolarmente, soltanto ciò che diviene così nostro che lo possiamo assimilare e trasformare in noi. È il caso del cibo e della bevanda. Non ne potrai prendere la medesima parte che prenderò io. [...] La stessa cosa si può dire ragionevolmente del volume d’aria che inaliamo attraverso le narici perché, sebbene puoi immettere quell’aria che io emetterò, non potrai certamente immettere anche ciò che di essa si è convertita nel mio sostentamento e perciò non si può ridare [...]. Si deve dunque intendere proprio (*proprium*) e quasi privato (*privatum*) ciò che ciascuno di noi ha da solo, che da solo in sé percepisce e che appartiene a titolo particolare al proprio essere. E al contrario comune e quasi pubblico ciò che si percepisce senza sostanziale trasformazione di tutti i soggetti senzienti [...]», *Lib. arb.* II, 7, 19. L’intera argomentazione di Agostino che verte sulla gerarchia tra le diverse conoscenze sensoriali (da un massimo di ‘proprio’ e un minimo di comune a un massimo di ‘comune’ come la vista, o l’udito, fornisce anche lo spunto delle riflessioni dell’ultima parte della sezione teorica, cfr. *supra*, parte I, cap. V, § 6.

2.1. Il volto del *proprio* e dell'*altro* come ragione-dialogo

Agostino è innamorato della verità, e con essa parla, si confronta, come si legge nel suo dialogo *Soliloqui* in cui egli discute con ragione. Ragione non è verità, ma è il principio di verità in ogni uomo, è l'ancora di salvezza, il punto di riferimento. La ragione con cui dialoga Agostino è ciò che è insieme il più profondo, il più lontano -nel senso di *super partes*, universale- ma anche il più vicino, come un 'tu' interlocutore, che vive e che si apre alle domande e alle perplessità di dell'uomo che chiede. È una ragione vicina, con cui si può parlare da uomini, da dentro la complessità che la vita rappresenta, e senza rinunciare a quegli aspetti che appartengono alla sfera dell'emotività e del sentire come la sofferenza e il desiderio. La ragione di Agostino è dunque in qualche modo già connotata: essa è amica, *filos*, per riprendere il campo semantico aperto dal termine greco. Agostino che ama la verità, ama da uomo, con la sua esperienza di dubbio e di inquietudine, ed è così che parla a ragione. Il dialogo con ragione non sradica l'uomo dal fondo oscuro della sua esistenza, ma esso lo solleva, e lo salva, attraverso l'ascolto e la parola.

Ragione è presentata da Agostino come madre di tutti gli uomini: di tutti, quindi universale, ma anche madre, quindi individuale, che sta per il volto in cui il significato di intimità si mostra originariamente. Essa è per un verso ciò che riconosce il singolo uomo, e accetta di abitare nello spazio-tempo della storia individuale di ciascuno, e per un altro verso è spazio comune, attraverso cui gli uomini comunicano nella differenza della loro esperienza e si capiscono in relazione a se stessi. Sfruttando l'ordine simbolico dischiuso dalla figura del femminile-madre (inteso come il proprio, la divinità del focolare come contrapposto a Hermes messaggero e interprete, a cui solitamente si riferisce l'aspetto maschile, nel suo essere l'altro che separa e che porta distanza alla simbiosi del femminile), potremmo dire che per Agostino ragione è *madre* nel suo essere il 'tu' proprio e accogliente, disponibile e riconoscente, il cui sguardo è ciò che fonda, e da cui siamo compresi nella nostra esistenza singolare. In questa direzione si spiega anche il contributo che la riflessione di Agostino ha dato allo sviluppo del concetto di autocoscienza¹⁶. Questo può essere considerato la conseguenza di una concezione della ragione che abita l'uomo al modo del femminile materno.

¹⁶ Cfr. *supra*, parte II, cap. IV.

Ebbene, la ragione a cui parla Agostino è tale ch'egli possa dire di essa : 'è mia', ma anche tale che sia Agostino ad appartenerele. Ragione al femminile per quanto c'è di proprio e irriducibile all'altro, per il suo significare le *ragioni* di ogni uomo. Questa ragione, pur appartenendo all'ordine del cogitare (e traccia della verità), è anche ragione della carne, cioè della parte non compresa dell'essere, che fatica a conquistare la propria manifestazione nel pensiero; ed è anche la ragione di *una* data carne, di un uomo particolare e del suo nome proprio. In questo senso essa rinvia anche alla logica del corpo come luogo della ragione dell'individuale, ed è così che mostra la sua forza. Ad una ragione siffatta l'incomprensibile infatti diventa comprensibile, non nel senso in cui ciò che inizialmente non si comprende diventa, in seguito, compreso, ma in quello in cui le cose diventano significative e acquistano senso per l'esperienza singolare che è l'individuo. La verità, quella della vita, quella che ha una vita, è inaugurata dunque, per Agostino, da una ragione siffatta, che è una ragione madre.

In questa prospettiva assume un peso speciale l'attenzione che Agostino dedica al tema della parola interiore. La parola interiore è anche la parola figlia del proprio, la parola propria, una parola femminile, per riprendere la metafora. Questo proprio non è da considerarsi come alternativo ad una ragione-verità intesa come l'assolutamente altro, ma è invece da considerarsi come la sola forma possibile, originaria, a partire da cui la categoria dell' 'altro' può essere pensata, può essere pensato l'altro nella sua verità e la verità come ciò che è insieme dell'altro *e* del proprio, come ciò che è capace di tenere insieme i due modi di darsi.

Anche verità, e non solo ragione, è precisamente questo, per Agostino: ciò che vive nel modo del proprio (la coscienza, il pensiero di sé, l'amore di sé) e si appropria dell'altro secondo un processo che è disappropriazione di sé ed appropriazione dell'altro come un altro 'proprio'. Questo movimento è quello che rende ragione e consente, in Agostino, il passaggio da una *memoria sui* ad una *memoria Dei*, secondo cui l'uomo può abitare Dio, cercandolo e trovandolo dentro di sé, spogliandosi di sé, dimenticandosi di sé, abitando una memoria nuova.

2.2. Il tema della verità spiegato alla luce del tema dell'incontro.

Il tema della verità, per questo suo significare il modo del noi, è legato a quello dell'incontro. E all'incontro come qualità, per cui gli uomini possono incontrarsi secondo il 'proprio' ma nell'altro, essendo l'incontro spazio del plurale. Verità è ciò che apre all'incontro e che dona presenza, per il suo essere, ultimamente, dono di relazione: essa apre all'incontro vero, che è quello in cui il proprio non viene abbandonato (il proprio che è la ragione 'mia') ma si ritrova in un proprio più grande. Verità è profondamente e ultimamente un proprio più proprio, perchè proprio anche dell'altro e per l'altro.

L'affermazione secondo cui gli uomini possono incontrarsi solo nella verità riassume molti elementi del pensiero agostiniano: quello della verità, innanzitutto, ma anche quello del significato di presente da intendersi come significato che si apre a partire dalla qualità dell'incontro e diventa presenza, esperienza di presenza e di essere. Il tema, poi, della verità come qualità della relazione, che è anche il tema della verità come interpretazione di bene. Vediamo di mettere in ordine questi molteplici aspetti.¹⁷

L'affermazione che gli uomini possono incontrarsi solo nella verità non dice solamente quello che potrebbe essere considerato un'ovvietà, e cioè che la verità intesa nella sua formulazione logico-verbale è il presupposto della possibilità di comunicazione. È abbastanza evidente, infatti, che coscienze che comunicano tradendo il principio di verità come adeguazione, stanno comunicando in modo falso, e quindi non possono veramente entrare in contatto e riconoscersi nella loro propria individualità. Questa frase dice di più: dice che l'incontro, l'essere con l'altro, l'accogliere l'altro, il conoscerlo, sono esperienze che si danno all'uomo nel momento in cui egli anche si mette alla ricerca della verità, nel momento in cui egli si apre al desiderio di accogliere la verità. Ricerca che è sostenuta, per Agostino, dalla forza non dell'intelletto solamente, ma anche da

¹⁷ Questo tema rimanda anche a quello, di cui non trattiamo in questa sede ma che vale la pena ricordare, della possibilità dell'interpretazione vera dell'intenzione dell'autore quale si dà in quel modo particolare di incontro che è la lettura di un testo. Se nel *De Magistro* abbiamo visto le preoccupazioni di Agostino legate al segno inteso come strumento di comunicazione prevalentemente orale, in altre opere facciamo l'esperienza proprio dell'interesse ermeneutico ed esegetico come uno dei modi in cui si declina l'indagine linguistica di Agostino. Scrive a questo proposito J. L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 81: «L'impossibilità di un discernimento assicurato in rapporto all'intenzione esatta dell'altro e al suo voler dire, non costituisce dunque per lui un limite o una debolezza della scrittura e della lettura, in opposizione al dialogo vivente in cui noi siamo carnalmente presenti l'uno all'altro: essa appartiene principalmente alla condizione umana, Dio solamente che sonda le reni e i cuori. Non si tratta in realtà per l'autore del *De fide rerum quae non videntur*, di una incomunicabilità tragica, ma della legge essenziale che vuole che la *parola*, come tale, implichi fiducia o sfiducia: non voler mai credere qualcuno sulla parola, non significa essere prudenti né saggi, ma significa ritirarsi dalla parola e dall'umanità [...] la conseguenza di tutto ciò è che il fine della lettura è l'incontro della verità, e non l'incontro di due anime. Gli uomini del resto non possono incontrarsi, nel senso forte e pieno del termine, che nella verità e attraverso essa. Un incontro nella falsità non può essere che un finto incontro».

quella della volontà, cioè dell'amore. Chi vuole verità, trova l'altro. Chi ama verità conosce, e conosce l'altro. Verità è in questo senso dispensatrice di relazione e di vita, perché essa è anche una qualità, quella che significa il bene. Va intesa come quel luogo abitato *quando* e ogniqualvolta gli uomini si danno la possibilità dell'incontro, inteso come quel modo di essere in cui si è nel sapere dell'altro. In questo senso l'incontro autentico degli uomini è uno dei volti della verità, nel senso per cui la verità, che fonda da ultimo il loro rapporto, ne è anche da essi manifestata e significata. Cercando e desiderando verità l'uomo incontra se stesso e l'altro da sé, e viceversa, nell'essere veramente in relazione con l'altro e con sé, l'uomo manifesta uno dei modi secondo cui verità si dice. Quello della relazione appunto, e della relazione come bene.

Incontro significa dunque anche un certo *sapere* dell'altro, dove questo sapere deve essere inteso al modo di una conoscenza che accoglie e ospita l'altro. Una certa riflessione filosofica mostra diffidenza nei confronti del termine sapere, perché, si dice, da Cartesio a Hegel, la forma del sapere ha rappresentato la pretesa di ridurre l'altro alla forma dello stesso, annientando in tal modo proprio il sussistere dell'altro come altro e sua ragione, il suo diritto a esistere come forma di conoscenza.¹⁸

Ebbene, sapere dell'altro in Agostino è sapere dell'altro come un altro che è chiamato, proprio nel modo in cui ciascun uomo è chiamato, a partecipare alla vita della verità, vita che si manifesta innanzitutto nella forma di storia personale. In questo sapere l'altro rimane infinità di significato, può stare come altro come altro nella misura in cui appartiene ad un proprio più grande, all'unità 'innocente' e 'innocua' della verità. Il noi è un proprio diverso dall'io, è un proprio in cui l'altro ha fatto breccia una volta per tutte, e tuttavia, non per questo è diventato impossibile abitare la casa dello stesso. La categoria del noi non offre però ancora, o meglio non offre compiutamente, il senso e la misura di questa figura che abbiamo tentato di delineare, quella dell'incontro.

L'aspetto grammaticale che gli si addice dovrebbe essere quello di un noi che esaurisca tutte le possibilità pronominali, un noi capace di porsi come l'unico pronome significativo, in cui è mantenuto tuttavia il senso della relazione tra un io e un tu, e il senso della loro verità. Se c'è un sapere è quello del noi, che non fa violenza alla libertà individuale. Questo noi si pone, infatti, come

¹⁸ Nell'ambito della filosofia contemporanea questa posizione è stata messa in luce da M. Zambrano, *L'homme et le divin*: la relazione dell'uomo con il divino, definito dalla forma di pietà religiosa, sarebbe infatti una delle forme di conoscenza in cui all'altro è data la possibilità di sussistere come altro, senza essere ricondotto all'unità del sapere.

ciò che non esiste se non al modo della volontà, del desiderio, della coincidenza felice e fortunata della libertà di due verità.¹⁹

È in questo noi assoluto, privo di ulteriori declinazioni, che deve essere ricercato il senso e il volto del terzo. Della terza persona non si dà in effetti, alcun sapere. E non si dà nemmeno alcun incontro. L'incontro dell'altro passa sempre per il tu, anche quando originariamente e essenzialmente il tu è l'altro. Questo passaggio è necessitato dall'essenza dell'incontro, che, come si è detto, è sapere del tu come ciò che è ricompreso e che si ricomprende in un sapere del noi. L'altro in quanto tale, con cui è impossibile la verità, rappresenta sempre il possibile tu e il possibile noi.

L'affermazione secondo cui gli uomini possono incontrarsi solo nella verità fa segno verso il tema della storia, per essere capito ad un livello ancora più profondo. Se l'incontro è sapere dell'altro come sapere della sua libertà, dell'altro come tale ch'egli sia saputo partecipare della stessa relazione originaria che io sono a me stesso, l'incontro fuori della verità è quello che non apre alla storia di qualcosa, che non apre a nessuna verità, a nessuna verità di storia.

La relazione tra storia e verità è uno dei temi centrali nella riflessione agostiniana, e molto complessi. Quanto detto a proposito della relazione tra storia e verità non va interpretato come un'identificazione della storia e della verità. Verità, infatti, nel pensiero agostiniano, non coincide con la storia al modo hegeliano in cui lo spirito assoluto si manifesta nella storia: per Agostino la verità non coincide con la storia, ma verità è anche storia, o meglio, la verità non ha che la storia per manifestarsi come tale. Certo, per un verso la verità è quella relazione a-temporale (perché è l'essere che è bene, l'essere bene) che l'uomo sperimenta in primo luogo come coscienza, in cui si dà la forma della verità che trascende la storia intesa come tempo-storia. Ma per un altro verso la

¹⁹ I punti messi in luce dal già citato studio di H. Arendt sul concetto d'amore in Sant'Agostino ci sono stati utili a convalidare le nostre considerazioni intorno alla verità come luogo di incontro del sé e dell'altro in uno spazio aperto dalla volontà di verità. In questa direzione Arendt cita il passaggio di Agostino in cui egli afferma, a proposito dell'amore del prossimo: «In effetti non ami in lui ciò che è, ma ciò che vuoi che sia» (*Ioan. Ep. tr.* VIII, 10). Tuttavia l'interpretazione di Arendt sottolinea il carattere di isolamento che, secondo l'autrice, Agostino attribuisce ad ogni creatura per il fatto di essere precisamente creatura, e quindi principalmente relazione a Dio. Nel comandamento che prescrive di amarsi reciprocamente, Arendt rintraccia lo spirito che motiva ogni legge d'isolamento. Da qui nascono, per l'autrice, i principali problemi a capire che cosa significhi e come si manifesti l'amore del prossimo. Se infatti il prossimo è colui che rinuncia a sé per l'amore di Dio, non si capisce poi bene cosa significhi incontrarsi tra creature che rinunciano a sé, e cosa ne sia effettivamente del prossimo. Tuttavia, mostra ancora l'autrice, al di là delle difficoltà nell'interpretare il pensiero di Agostino, rimane il fatto che questo aspetto ha un ruolo capitale nella filosofia agostiniana: «In questo amore del prossimo, non è esattamente il prossimo che è amato, ma l'amore stesso. E così la questione dell'importanza del prossimo in quanto tale -questa discordanza che abbiamo notato sopra- è di nuovo cancellata e l'essere particolare può restare nel suo isolamento». (H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, pp. 121-123).

verità è anche la storia vera (l'essere rivelato e manifestato), in opposizione alla storia non vera, la quale, proprio come il male, non ha essere. C'è dunque una verità-forma che trascende il contenuto (tempo-storia) proprio perchè innanzitutto verità è la forma della relazione, della relazione di bene, e in questa sua formalità essa è eterna, senza tempo, fuori dalla storia. Ma la verità è anche storia di verità, nel senso che è verità di contenuti che accadono. La storia non è la verità ma la storia è anche verità. C'è una storia della verità, e la scrittura mostra precisamente questo: essa è storia, racconto della verità.

In questo senso l'incontro fuori della verità è quello che non dà tempo, che non ha tempo, che non inizia storia alcuna (di verità). Che non dà tempo, nel senso che non apre al domani, e non lo fa perchè esso non vive secondo il senso profondo che Agostino dà al presente. Nelle *Confessioni* Agostino afferma che non esiste che il presente, nella forma di presente del passato (la memoria) e di presente del futuro (l'aspettativa). Il presente inteso come attenzione rimane un concetto molto problematico, perchè esso si definisce come ciò che non è già più, come ciò che passa, e che non si può veramente afferrare. Il presente sfugge dunque ad una categorizzazione, e chiede di essere semantizzato su di un altro livello, trovando il suo significato in riferimento ad un ambito semantico diverso da quello del tempo. Riferimento imprescindibile per connotare il passato e il futuro, il presente può essere guardato e pensato solo come memoria e aspettativa: se si cerca di pensare il tempo come presente, ci si ritrova a fare i conti sempre con l' attimo precedente o con l'attimo a venire. Perciò il significato di presente rimanda, per essere colto, al modo dell'attenzione e, attraverso questo, a quello di relazione.

L' incontro è quello che apre alla storia nel senso che dona tempo, dona l'essere. Il primo modo in cui l'essere si dona è nella parola interiore, che dice dell'incontro dell'uomo con il mondo e dell'uomo con se stesso.

L'incontro nella verità dona presenza, abbiamo detto. Apre, cioè, alla presenza. Questo significa ancora, allora, alla luce della considerazione del presente come relazione, e relazione come parola, che l'incontro nella verità, e la verità come incontro, apre alla storia, si pone come l'inizio di qualcosa e dona parole. Dona, cioè, anche conoscenza.

La parola dunque è per essenza e in primo luogo definibile in termini di spazio dell'incontro. Nella misura in cui essa è espressione, mostra lo spazio della prima relazione.²⁰

²⁰ L'essenza dell'espressione dice immediatamente della sua vocazione e giustificazione in un contesto di relazione e di possibile incontro. Questo vale ancora di più per quanto riguarda l'essenza della comunicazione, che è la presa di coscienza dell'esserci della relazione. Espressione cioè fa segno, come ad una sua condizione necessaria, all'esserci di

Gli uomini si incontrano fra loro solamente nella verità, allora, ancora una volta. La verità dona presenza, per il suo essere profondamente qualità di relazione, e la relazione, come si è visto, è il vero senso del tempo e come tale si mostra nella forma di presenza che è logos parola.

3. Conoscenza e amore.

Il tema del verbo nel senso di conoscenza e parola di verità richiama quello dell'amore. È vero infatti che l'ambito semantico di verità è immediatamente connesso a quello dell'amore nella misura in cui verità è ciò che apre alla vita felice, e il concetto di felicità in quanto disposizione dell'uomo al mondo e a se stesso, non si lascia comprendere fuori da una riflessione sull'amore come realizzazione dell'aspetto desiderante che è appunto l'essere umano. La relazione in cui conoscenza sta con felicità e con amore è esemplificata in quasi tutte le opere di Agostino, e si può riassumere nella formula secondo cui verità è desiderata come ciò che è necessario affinché la vita sia felice. In un primo senso, dunque, questa relazione è posta in un modo tale per cui ciò che si desidera come scopo è in qualche modo la felicità dell'aspetto desiderante, e solo come mezzo, strumento, si desidera allora la verità (la sapienza). Si può dire che questa subordinazione della verità all'amore (dove appunto si intende con amore la vita dell'uomo nel suo essere desiderio aperto a qualche cosa: amore come mancanza e necessità di colmare la mancanza; amore come vita, cioè, nel suo essere intenzionalità di desiderio), si ritrova in tutta la struttura del pensiero agostiniano, il quale si giustifica proprio a partire da queste categorie esistenziali e non puramente logiche. Verità è tale da parlare contemporaneamente alla testa e al cuore dell'essere umano.

C'è però un altro modo, eminentemente agostiniano, di intendere la relazione tra conoscenza e amore, quello per cui nei termini di amore si spiega la natura e l'essenza del procedimento conoscitivo, e viceversa, nei termini di processo conoscitivo si spiega e si comprende il senso profondo del movimento che è amare. L'origine di questo intreccio è ancora da cercarsi in una

uno spazio di relazione. Viceversa comunicazione indica non solo la possibilità di questo spazio come sua condizione essenziale, ma anche tematizza l'originaria relazione. La comunicazione vede anche, insomma, l'esistenza della relazione, non ne è semplicemente chiamata come nel caso dell'espressione.

concezione trinitaria di Dio come relazione dei nomi di Principio, Verbo, e Amore, che spiega il senso della presenza e della vita del pensiero-parola nell'uomo.

Secondo questa prospettiva si può dire che in Agostino non ci sia una vera e propria differenza tra atto di conoscere e atto di amore. Le due logiche, le due ragioni, meglio, i due modi della vita dell'anima, si comprendono profondamente solo nella misura in cui essi si tengono in relazione tra loro. Qui, in questo intreccio, si può capire che cosa sia e che cosa possa, amore, e viceversa, che cosa significhi e che cosa possa, ultimamente, il conoscere.

Anche se nell'uomo non si dà la relazione perfetta dei nomi, come invece in Dio, tuttavia è possibile cogliere la traccia della loro originaria unità attraverso un'analisi di come questi aspetti informino l'esistenza dell'uomo. Si tratta di un intreccio fondamentale: esso non dice solo che c'è una relazione tra conoscenza, verità, amore, come se ci fosse una relazione tra termini che si comprendono in relazione a se stessi inizialmente, e solo poi, inseguito, in relazione agli altri. Questa dialettica dice che la relazione che c'è tra i due ambiti (quello del conoscere, e quello dell'amore) si presenta come l'unica vera prospettiva per mezzo della quale è possibile semantizzare la vita che è amore, e la vita dell'intelletto che è il conoscere.²¹

Questa interdipendenza tra i due modi di essere (tra queste *persone*) si manifesta ad un primo livello già attraverso la constatazione che la vita in cui si dispiega la conoscenza è un movimento attivato da un desiderio, e quindi da un certo amore. L'aspetto dell'amore entra da sempre irrimediabilmente nella definizione della vita che è conoscenza e pensiero nella misura in cui, ogni pensare vive di un movimento che è desiderio di unione con il proprio oggetto di sapere: a mettere in moto tutto infatti è la volontà che chiama e guida, che accende l'interesse, e che fa sì che l'oggetto appena intravisto venga inseguito e coltivato.

²¹ La relazione tra amore e conoscenza in Agostino è stata ripresa dalla riflessione di M. Scheler, *Amore e conoscenza*, tr. L. Pesante, Liviana, Padova 1967, il quale ha ravvisato nel primato dell'amore sulla conoscenza i primi elementi di una vera e propria filosofia cristiana, nel senso di «conquista di nuove vedute psicologiche e metafisiche a partire dalla nuova struttura cristiana dell'esperienza» (p. 70). Secondo Scheler, l'amore precederebbe la conoscenza non solo a livello psicologico, attraverso la selezione degli oggetti da conoscere, cioè orientando l'attenzione, ma anche a livello gnoseologico, nel senso che il significato del mondo si costituirebbe nella sua oggettività in relazione agli atti della persona, a loro volta strutturati in base all'ordine dell'amore. Infine anche a livello metafisico, nel senso che le cose si autorivelerebbero a noi interpellate dal nostro amore, mostrandosi per ciò che effettivamente sono, cioè opera di Dio come eterno amore. A proposito del modo in cui Scheler interpreta la relazione tra amore e conoscenza si veda anche G. Ferretti, *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, *Esistenza e libertà, Agostino nella filosofia del novecento/I*, Città Nuova, Roma 2000, p. 61: «Secondo Scheler [...] Agostino non dice qui che quanto più si conosce si ama, ma, viceversa, che quanto più si ama si conosce. Ciò che conta non è infatti l'ordine temporale di successione tra amare e conoscere quanto l'ordine di fondazione del reciproco progredire o diminuire».

L'aspetto dell'amore è costitutivo di quello del pensare dunque fin dall'origine, e pur tuttavia rimane da esso distinto. Questa distinzione persiste anche ad un livello ancora più profondo di relazione, quello per cui i due termini, come si è accennato, entrano nella definizione l'uno dell'altro, secondo una dinamica per cui amare significa conoscere di più, secondo un'ulteriorità che è incremento di essere e manifestazione, e conoscere significa amare il proprio oggetto in modo da farlo più vicino e più bello.

L'amore dunque si realizza nella conoscenza, e la conoscenza si risolve nell'amore. Questo intreccio è quello che alimenta il nucleo centrale della teoria trinitaria di Agostino, e più in generale il modo peculiare della filosofia di Agostino. Più in particolare, infatti, la parola interiore è proprio il livello elementare di questa dinamica: la parola interiore è il luogo e il modo del conoscere, simile in questo al numero, considerato come l'inizio dell'apertura sensoriale al mondo²². Qui, in riferimento alla parola interiore, il procedimento è tale per cui il movimento di attenzione (movimento della volontà, in virtù del quale l'oggetto conosciuto è stato portato innanzi al soggetto conoscente -è il tema della presenza della traccia della trinità anche nella conoscenza sensibile-²³), trova una sua perfezione nella luce della conoscenza che si forma come parola interiore. Questa rappresenta così il risultato di un incontro, e sta d'ora in poi come primo segno di una storia, quella appunto tra l'uomo e un dato contenuto di pensiero²⁴. Chi ama, conosce: chi vuole, chi tiene aperta la propria attenzione (dove questo tenere aperto è uno dei significati dell'essere relazione all'altro - che non va inteso necessariamente al modo di essere per l'altro: il per-altro è un momento successivo, più perfetto-), si dà lo spazio di una parola nuova: nuova conoscenza che può restare isolata o cadere (essere dimenticata: anche la memoria è infatti semantizzata come vita di amore, semantizzata alla luce dell'intreccio dei due ambiti del conoscere e dell'amore), o che può invece

²² Cfr. *De libero arbitrio*, II, 8, 20.

²³ Cfr. *De Trinitate*, XI, XV.

²⁴ Rimando all'opera di M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, p. 121: l'autrice reinterpreta il pensiero agostiniano con una riflessione che mette in relazione amore e conoscenza, e conoscenza e oggettività: essa scrive: «senza l'esistenza dell'amore, la mente non sarebbe giunta a forgiare l'idea, possesso della presenza e della figura che solo quell'esigenza può far conseguire. L'oggettività è impossibile senza l'amore; forse, per l'uomo, non è altro che l'amore stesso». L'amore è descritto come causa formale che apre all'uomo la conoscenza del mondo in termini di idea e di figura, in termini oggettivi, cioè. La riflessione dell'autrice può, a nostro parere, essere arricchita tramite l'accostamento delle considerazioni di P. Gilbert, *Corso di metafisica: la pazienza d'essere*, tr. it. di M.T. La Vecchia, Piemme, Casale Monferrato 1997, in cui l'atto dello spirito che opera alla costruzione e alla gerarchizzazione dei concetti, è interpretato come ciò che procede secondo una necessità trascendentale che ha di mira l'unità del mondo formalmente gerarchizzata. Questo movimento richiamerebbe la visione platonica dell'amore come forza che porta alla conoscenza dell'uno. Se entrambe queste posizioni forniscono spunti per meditare la possibile vicinanza tra il ruolo dell'amore in Platone e in Agostino, tuttavia la relazione tra amore e conoscenza che origina la parola interiore, deve essere pensata anche come ciò per cui è possibile percorrere il cammino inverso, che dall'uno va verso i molti, rendendo ragione della ricchezza del molteplice attraverso la generazione delle parole e del significato nello spirito dell'uomo.

crescere e svilupparsi, perfezionarsi: se l'attenzione rimane vicina al suo oggetto nasceranno altre parole interiori, in direzione di un perfezionamento della conoscenza. Il movimento della volontà è centrale in tutto il pensiero di Agostino, ed è il vero motore determinante di tutto il resto. Il volere condiziona la possibilità di verità di ogni uomo, nella misura in cui la possibilità di felicità di ognuno (e felicità significa realizzazione di verità), dipende in ultima istanza proprio dalla volontà di questi.

3.1. Amore come fonte di conoscenza.

Ora, quello che vogliamo qui mostrare, è che questa dinamica sottesa alla vita dell'essere, e che si mostra esemplificata nella vita intenzionale, è significativa anche dell'amore inteso come amore del prossimo, amore cioè di un altro essere umano, e non solo della vita di verità che chiama dal principio la vita della mente.

È necessario sottolineare che il modo in cui questi due aspetti stanno in relazione non è un modo di conseguenza causale: Agostino non si limita ad affermare che chi ama, allora, anche, di conseguenza, conosce. Egli dice, nel corso della sua opera, che chi ama, per il fatto stesso di amare, sta già conoscendo. Non nel senso, lo ripetiamo, per cui la facoltà che è il conoscere corrisponde alla facoltà che è amare e in essa si risolve, altrimenti le due facoltà non sarebbero più distinte (e tocchiamo in questo modo tutta la difficoltà e la portata della distinzione delle persone nella Trinità); ma nel senso per cui, pur essendo la vita che è logos distinta da quella che è amore, le due realtà sono significative, sono cioè tali in quanto essenze, solamente nel modo della relazione reciproca, solamente come termini relativi. Il discorso sarà più chiaro se introduciamo la distinzione agostiniana tra i due modi in cui è agita la vita del desiderio, che sono i modi dell'*uti* e del *frui*.²⁵

Prendendo l'accezione più semplice di amore nel senso di desiderio (*appetitus*, come mostra anche Arendt²⁶), Agostino mostra che un siffatto sentire, un siffatto modo di essere in relazione al mondo può realizzarsi in due modi: può, cioè, lasciare vivere l'oggetto del desiderio, o può, invece, soddisfarlo in un modo tale che la soddisfazione significhi annullamento del desiderio stesso. Il primo modo è definito da Agostino nei termini di un *frui*, e il secondo è definito nei termini di un *uti*. Nel modo del fruire, la *voluntas*, in quanto desiderio, non si impossessa del proprio oggetto nel

²⁵ Cfr. *De Trinitate*, X, 11.

²⁶ Cfr. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, pp. 33-40.

modo annientante, in modo cioè da fare dell'oggetto solo il mezzo della propria autoreferenziale soddisfazione: nel modo, ancora, per cui il soggetto rimane l'unico protagonista e non dunque veramente in relazione a quello che dovrebbe essere, invece, il termine della sua relazione. Nel modo del fruire la *voluntas* vive della cosa desiderata, così da dire al contempo la libertà del modo in cui la verità si costituisce, si ridefinisce, e la libertà della vita della cosa stessa.²⁷

Ora, che l'amore viva la relazione secondo il modo della fruizione significa che esso vive e sopravvive precisamente *nella* e *della* conoscenza. Il tempo della fruizione ovvero la vita dell'amore che in tal modo si manifesta, e vive di tale vita, è vita che apre alla conoscenza: essa rimane vicino all'oggetto senza cancellarlo, lasciandolo vivere come tale. Ma vivere come tale, altro non significa se non che l'oggetto continua ad essere nella forma di un *continuare a manifestarsi* nella relazione. La manifestazione dell'oggetto è un *continuum*, e può continuare a manifestare il suo apparire, può cioè mantenere il carattere di nuovo fenomeno, solo nel modo di progressiva manifestazione che si dà, precisamente, nella vita che è conoscenza. In questo senso allora possiamo dire che la vita che è amore, ossia la parola interiore, è tale per cui la parola interiore non si rinnova uguale a se stessa, ma si rinnova in altre parole che parlano ancora di lei, che sono ancora quella stessa, ma non nella forma della ripetizione²⁸.

L'amore è tale, dunque, solo quando è tensione in cui l'altro continua ad apparire: che qualcosa continui ad apparire è infatti sufficiente a salvare l'identità della cosa, la quale non scivola alle spalle, inglobata dalla corsa del desiderio che ha poi bisogno di nuove mete, non sapendo più dove guardare. Continuare ad apparire è possibile solo se la cosa sta (davanti), al modo del presente

²⁷ Attraverso l'illustrazione della dinamica con cui stanno in relazione la vita che è amore e quella che è conoscenza, vogliamo anche mettere in evidenza come questo movimento possa essere descritto nei termini di un'etica del riconoscimento, riferendoci con questa espressione principalmente al pensiero di C. Vigna. Si veda a questo proposito C. Vigna, *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002; *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero 2001.

²⁸ La ripetizione in questo senso, direbbe Agostino, non è mai una vera conoscenza. Potremmo trovare conferme di ciò nel pensiero della psicoanalisi, secondo cui la malattia si mostra proprio nel suo essere coazione a ripetere. Diversamente patologica ma spiegabile ancora alla luce delle presenti considerazioni, è la figura del don Giovanni su cui già Kierkegaard aveva riflettuto per elaborare uno dei momenti della sua etica. Il don Giovanni rappresenterebbe precisamente la ripetizione del cominciamiento perpetuo nell'innamoramento, il quale, proprio per questo, è annientamento della vera possibilità della conoscenza che è amore (e dell'amore che è conoscenza). Diciamo solo, a questo proposito, che se nella vita di fatto questo non accade, non accade cioè mai la ripetizione nella sua forma più autentica e mortale- per cui si danno forme celate di ripetizione- si spiega con il semplice fatto che in riferimento all'universo delle persone la ripetizione non si dà mai completamente, a differenza di quanto capita con gli oggetti (con i quali, del resto, quando si tratta di quella della vita materiale, si può preservare una forma di ritualità che dice ancora di amore-conoscenza in senso agostiniano. Si veda a questo proposito il pensiero femminile, in particolare come è sviluppato il tema da M. Duras, *La vita materiale*, tr. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1996.

(l'*intentio* agostiniana) e del futuro, come attraversata essa stessa dal movimento che caratterizza il modo di essere del conoscere.²⁹

3.2. Conoscere significa amare.

Discorso analogo va fatto in riferimento alla relazione tra conoscere e amare, secondo un ragionamento per cui se amare è conoscere (pur mantenendo la distinzione), conoscere si perfeziona nell'amore. Se la vita che è il conoscere si spiega compiutamente attraverso la semantica dell'amore, avviene perché da sola, la conoscenza è vuota *curiositas*, si perde indefinitamente in un disegno superficiale che è *distentio*, nel vocabolario agostiniano, ossia distrazione, progressivo allontanamento delle cose tra loro, o connessione appena casuale. La conoscenza ha bisogno di vivere nel modo di approfondimento, ha bisogno di essere attivata da un movimento che ritorna sulla cosa conosciuta, e che la sviluppa, la riconsidera; ha bisogno, la conoscenza, di essere non lo sguardo aperto indistintamente su tutto, ma di essere sguardo in prospettiva del tutto, a partire dalla prima cosa conosciuta, che si vuole conoscere meglio e di più attraverso la conoscenza dell'intero. E conoscere veramente significa, per Agostino, proprio agire uno sguardo capace di farsi prospettiva, in cui l'apertura originaria della conoscenza come approfondimento permane se stessa nel tempo, ma arricchita di relazioni che vengono via via formandosi nel quadro d'insieme.

La conoscenza dunque è tale solo nel suo essere, in quanto tale, amore nella forma della perseveranza e dell'interesse nei confronti della vita delle relazioni che si dispiegano a partire dall'oggetto considerato. Conoscere significa rimanere nel desiderio di conoscere, nel solo modo possibile per non cadere nella ripetizione e quindi nella morte della vita della conoscenza; significa cioè rimanere nel modo che è progressivo arricchimento di relazioni e connessioni disposte su di uno sfondo d'insieme che è unitario e non irrelato.

Si è detto che la parola interiore è il primo modo in cui questa reciproca semantizzazione si rende feconda. La parola, *verbum*, pensiero, è presentata da Agostino come vita della conoscenza, e come vita di amore. In quanto oggetto di conoscenza, allora, l'uomo può rivolgersi verso questa fonte (la vita del pensare, lo spirito, l'intelletto) per farne un oggetto d'amore, per conoscerlo cioè,

²⁹ Cfr. *Conf.* 11, 29, 39.

tanto da esserne trascinato lontano, dove gli si mostra l'esistenza di cosa sia verità, e di cosa sia uomo, alla luce di verità; o può, invece, limitarsi a conoscere in un modo che è senza amore, limitarsi cioè a considerarla, questa vita della parola, senza cercare di tessere, minuziosamente, la tela di quelle relazioni e connessioni che portano a vedere un volto, impreciso ma promettente, del senso dell'intero.

L'amore secondo il *frui* fa sì che ciò che è amato continui ad apparire (non per apparire e basta: per apparire ed essere dunque oggetto d'amore, essere termine dell'amore) e che la vita desiderante abbia, in tal modo, un seguito. Che si possa, cioè, intenzionare ancora qualcosa (e l'apparire è la condizione necessaria di ogni movimento di intenzionalità: per intenzionare si deve infatti un po' sapere-vedere quello che si vuole). L'amore, inteso in questo modo, come ciò che si spiega in dialettica con il conoscere, rimane presso il suo oggetto, coltivandolo e inaugurando un tempo che è storia. Egli lascia vivere, fa vivere ciò che ama secondo un movimento che è quello del darsi a conoscere, ancora, nuovamente, meglio, secondo un incremento di perfezione che anche fa memoria, è responsabile di essa.

Quello che ancora è necessario mettere in luce, a questo proposito, è che non si può ritenere completa la semantica dei due movimenti se non si considerano essi come tali da esaurire l'ambito semantico di ciò che è vita. Non si può parlare di conoscere e di amare come *forme* di vita, o modi espressivi accanto ad altri modi, come tutti afferenti, ultimamente, alla vita. Vita della conoscenza, e vita dell'amore, raggiungono la loro perfezione, nel pensiero agostiniano, ovvero sono pienamente tali (sono veramente conoscere, e amare) quando diventano l'unico senso secondo cui si dice l'essere dell'uomo: quando cioè, si può dire che il senso di ogni azione attraverso cui l'uomo avanza nella vita (l'uomo vive), si spiega nella luce della conoscenza che è amore, e dell'amore che è conoscenza.

4. Volontà e potere in Agostino

In che altro consiste l'infelicità dell'uomo, se non nella sua stessa disobbedienza a se stesso, per cui, come non volle ciò che poteva, così vuole ciò che non può?
Certo nel paradiso, prima del peccato, non tutto poteva;

però, ciò che non poteva non voleva, quindi poteva tutto ciò che voleva.

De Civitate Dei, XIV, 15.

Ora non si è sicuri di quei beni che si possono perdere indipendentemente dalla volontà.

Ma la verità e la sapienza non si perdono indipendentemente dalla volontà.

Infatti non è possibile separarsene secondo lo spazio.

Quella che si chiama separazione dalla verità e dalla sapienza è la volontà perversa con cui si amano le cose inferiori. E non si vuole una cosa senza volerlo.

De Libero Arbitrio, II, 14, 37.

4.1. Bene e verità alla luce delle figure della libertà e della volontà

C'è un'opera di Agostino che riteniamo molto significativa al fine di trovare delle conferme a quanto si è cercato di dire nella parte iniziale di questo lavoro. Delle conferme, cioè, al modo in cui il significato dell'essere si dà originariamente e ultimamente come un contenuto di bene, come un qualcosa che dica dell'originaria pienezza. Abbiamo detto che questa relazione originaria tra i nomi dell'essere (quello di verità, per cui l'essere è manifestato, e quello di bene, per cui l'essere è finalmente compreso come essere, e quindi è manifestato come tale) appartiene ad un ordine di essere nel suo significato primo e originario, che Agostino individua nell'essere di Dio. In Dio c'è perfetta relazione tra i nomi dell'essere, poiché egli è verità e bene, è potere di essere secondo quello che è, e cioè bene. Nonostante la separazione attestata tra l'ordine dell'essere Dio e l'ordine dell'essere che si dà a sperimentare nel modo da noi definito dell'ontologia della terra, il discorso di Agostino mette in luce come l'originario nucleo di senso, di significato dell'essere come bene, continui a darsi e a elargirsi anche nell'esperienza dell'uomo, cioè in questa realtà in cui la libertà si mostra anche nel suo versante negativo, come modo di essere libertà di compiere il male.

Il discorso intorno alla libertà è molto delicato, e non si comprende fino in fondo se esso non è messo in dialogo con quello intorno alla libertà intesa come libero arbitrio dell'uomo. Libertà, infatti, come si è cercato di dire, è il modo dell'essere originario, ed è modo di essere primigenio e originariamente buono. Libertà significa uno dei nomi dell'essere, è uno dei nomi in cui l'essere si dice e si fa conoscere, vive. In questo senso libertà è immediatamente un nome che significa il bene, che significa secondo il bene che è l'essere come significato. Ogni atto libero è in questo senso

buono in quanto libero. Cattivo, lo è non nel senso della libertà da cui prende il suo carattere morale, ma dal modo in cui l'uomo esercita il suo libero arbitrio, ovvero dal modo in cui l'uomo si mette in rapporto alla libertà in relazione alla verità, e cioè in relazione, in ultima istanza, al bene.

Nel *De libero arbitrio* Agostino espone dunque la sua metafisica in un modo tale per cui il messaggio che ci è comunicato è quello di un essere secondo il bene e secondo la libertà. Secondo, meglio, la libertà del bene. Ciò che liberamente e originariamente si mostra come bene dal principio, da sempre, continua a mostrare la propria legge anche nel modo d'essere che appartiene all'esperienza dell'umano. C'è un ottimismo agostiniano in questo senso che è davvero notevole, e proprio per questo anche difficile da capire razionalmente. La sua teoria della giustizia secondo cui la sofferenza del colpevole fa parte dell'ordine divino, e sta ad indicare la lode stessa della bontà di chi premia il bene e punisce il male,³⁰ non può certo dare ragione dei casi della sofferenza degli innocenti, come dice in modo eccellente Dostoevskij nelle belle pagine dei *Fratelli Karamàzov*³¹.

Se l'aspetto dell'origine del male rimane dunque ancora problematico nelle dimostrazioni che Agostino tenta di dare (e che non trova altra possibile spiegazione al di fuori del peccato originale, come è mostrato nel *De Civitate Dei*), tuttavia è possibile cogliere una coerenza interna al testo che poggia in gran parte sulla figura della volontà dell'uomo. La volontà dell'uomo è infatti l'aspetto che consente all'uomo di avere un'azione morale, ed è per questo lato immediatamente buona, afferma Agostino. Più propriamente, la volontà rende ragione dell'impianto metafisico in cui l'essere compare come significato di bene, originariamente buono e libero nella propria bontà, nella misura in cui essa rappresenta il luogo e lo spazio in cui l'uomo può dare l'assenso o prendere congedo dall'originario ordine dell'essere, quello in cui bene e verità si tengono insieme. La volontà è il modo, il nome, si può dire, per mezzo di cui e attraverso cui l'uomo può fare apparire in sé e nella sua vita la relazione originaria dei nomi dell'essere come si ritrovano in Dio, ma può anche discostarsi da essa e lasciare apparire altro.

Ora, solo la volontà che è conforme al significato dell'essere mostra la stessa forza e le stesse caratteristiche dell'essere. Essa è potente, dice Agostino, nel senso che può, che ha potere. Può, cioè, una volontà siffatta, immediatamente essere quello che vuole, può avere potere su di sé, essere. In questo modo anche in essa si rispecchia la pienezza dell'essere, che per gli uomini assume un nome speciale, e cioè quello di felicità. La felicità, così, diventa per Agostino il modo in cui

³⁰ Cfr. *lib. arb.* 3, 9, 25.

³¹ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamàzov*, Mondadori, Milano 1994, pp. 339-341.

l'uomo si ritrova a sperimentare l'equazione perfetta dei nomi dell'essere. L'uomo felice è l'uomo buono, afferma Agostino.³² E l'uomo buono, viceversa, è felice. Per questa via Agostino può riaffermare l'ordine originario dell'essere, mostrando che quando la volontà segue il bene essa immediatamente ha potere di bene, ed è dispensatrice di felicità e di pienezza.

Ora, la felicità, l'esperienza della felicità, rappresenta per la vita etica quello che l'esperienza della conoscenza e dell'apprendimento rappresenta per la vita intellettuale. È un tema caro ad Agostino, quello della conoscenza, come si è visto abbondantemente in questo lavoro. La conoscenza rappresenta infatti il bene che è la verità. La conoscenza però rende ragione solo del modo dell'essere secondo quanto esso è qualcosa che si dà a vedere, che si rende manifesto, e non secondo quanto è intrinsecamente significato di bene. Questo, l'uomo può sperimentarlo solo nel modo dell'esistenza, ovvero poi nel modo di avere una vita morale, attraverso la quale solo egli può essere felice, partecipando del significato dell'essere. L'apprendimento, comunque, rappresenta sempre un valore, afferma Agostino, e in questo senso esso dice, a modo suo, e limitatamente al valore e all'aspetto dell'essere vero o falso, qualcosa dei lineamenti del bene.³³

4.2. Felicità e verità.

I nomi dunque che si ritrovano nel *De libero arbitrio* sono principalmente quelli di volontà e libertà; ad essi sono correlati quelli di bene e di verità. In particolare, il nome di bene e quello della verità trovano un luogo privilegiato di incontro in un terzo nome, quello di felicità. La verità infatti, intesa come l'abitare l'essere nel suo vero nome (come il modo e il dono di chiamare le cose con il loro vero nome, con il nome logos e non con il nome linguaggio) è dispensatrice di felicità, perché strappa l'uomo dal suo essere continuamente in pericolo di perdere quello ch'egli crede essergli necessario, e lo mette in una condizione di potere che è comunione con il senso dell'essere, il bene. L'uomo che si affida alla verità è ricchissimo, di sé e degli altri. Si potrebbe dire, con linguaggio fenomenologico, che l'uomo che abbraccia la verità attua una sorta di riduzione nei confronti di quello che comunemente si ritiene essere indispensabile per essere felici. Ma questa riduzione, se, come dice il nome, riduce, sospende, nasconde, per la stessa via anche dona, allarga, manifesta il vero nome, e quindi allarga il cielo e la terra, allarga, l'esperienza stessa dell'umano, per riprendere

³² Cfr. *lib. arb.* 1, 13, 28.

³³ Cfr. *lib. arb.* 1, 1, 3.

il titolo di un'opera di J. L. Chrétien, *La joie spacieuse*.³⁴ La verità è la condizione necessaria della felicità, e allo stesso tempo la felicità non si mostra come verità tout court, ma come bene, in quella forma completa che è l'esistere dell'uomo etico, e non solo conoscente. Solo a livello di esperienza esistenziale verità e bene finalmente ritrovano la loro unità originaria.

Bene e verità trovano il modo esemplare di spiegarsi a vicenda nel nome di felicità, ed innumerevoli sono gli argomenti con cui Agostino mostra questo nesso originario. La prima felicità è il bene della verità, ed è ciò che si dona nel modo della conoscenza: essa è sempre un bene, perché è una forma di vita che dice di relazione. Nel *De libero arbitrio* questa tesi è ripresa nella forma dell'elogio dell'apprendimento. L'apprendimento, dice Agostino, è sempre buono, è infatti un guadagno, un di più di relazione, un di più di verità che apre per questo stesso al bene. Non è possibile apprendere il male nel senso di essere educati al male; di esso si può avere solo esperienza e ricordo.³⁵

Queste affermazioni raggiungono le considerazioni contenute in *De Trinitate* e *De Magistro* sulla superiorità della coscienza rispetto alla cosa conosciuta, superiorità che è quella del sapere di vivere rispetto al vivere. Agostino dice che la coscienza è una certa vita, è anzi il vivere più perfetto. Ad esso si contrappone l'esperire, il quale è meno perfetto perché di esso non è possibile affermare che sia sempre buono, sempre bene. La scienza dunque, per questo suo essere sempre un bene, è il luogo in cui si mostra anche la relazione tra l'essere di un qualche cosa e il suo bene, e il suo potere esser secondo il bene. La scienza, la conoscenza, ha in sé il potere dell'essere verità.³⁶

Anche dal male si può imparare, però, e si può imparare nel senso di non commettere più la colpa; ma, precisamente, il guadagno dell'apprendimento è un bene, e ciò che si impara, ciò che

³⁴ J. L. Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Minuit, Paris 2007.

³⁵ *lib. arb.* 1, 1, 3. «Agostino - Dunque se l'intelligenza è in sé buona e non si apprende se non si compie un atto d'intelligenza, nell'apprendere si agisce bene perché nell'apprender si compie un atto d'intelligenza e nel compierlo si agisce bene. Quindi nell'indagare sul principio per cui un qualche cosa si apprende, s'indaga indiscutibilmente sul principio per cui si agisce bene. Smettila dunque. di investigare su non saprei quale cattivo educatore. Se è cattivo, non educa, se educa non è cattivo».

³⁶ *lib. arb.* 1, 7. 17 «E. - Per me non v'è più dubbio. Continua verso il tuo obiettivo. So con certezza che altro è vivere ed altro esser coscienti di vivere. A. - Quale ti sembra più elevato? E. - Certamente la coscienza di vivere. A. - E ti sembra più elevata la coscienza della vita che la vita stessa? Oppure pensi che la coscienza è una vita più elevata e pura poiché soltanto un soggetto che pensa ne può esser cosciente? E che cos'è pensare se non vivere più consapevolmente e perfettamente nella luce dell'intelligenza? Pertanto tu, salvo mio errore, non hai anteposto alla vita un altro concetto, ma ad una certa vita una vita più elevata. E. - Proprio bene hai compreso ed esposto il mio pensiero, se tuttavia non è mai possibile che la coscienza sia un male. A. - Assolutamente impossibile, salvo quando figuratamente si dice coscienza in luogo di esperienza. Avere esperienza non sempre è un bene, come avere esperienza di tormenti. Come potrebbe essere un male quella che, con termine adeguatamente proprio, si chiama coscienza? Essa si attua appunto con atto di puro pensiero. E. - Comprendo anche questa differenza; continua».

educa è sempre un bene: si impara *dal* male e non *il* male: quello che è oggetto di educazione è sempre nella forma di un di più che apre alla verità, lì dove il male la soffoca e la annienta. Del resto (ed è uno dei punti fermi del pensiero di Agostino) anche il sapere del male suppone ch'esso sia saputo all'interno di un orizzonte che è altro da quello del male: sapere del male significa riconoscere il male come male, e quindi, automaticamente riconoscere il bene. E non solo. Agostino si spinge ancora più lontano nel tentativo di neutralizzare definitivamente l'essere del male: egli afferma che ogni esperienza di male diventa un'occasione per cantare l'elogio della perfezione dell'essere. In gran parte, l'argomento che Agostino utilizza per dimostrare la necessaria presenza dell'imperfezione accanto alla perfezione, si rifà al discorso classico della bellezza dell'ordine dell'universo e della giusta sofferenza del colpevole, secondo cui la giustizia dell'ordine vuole che la colpa sia giustamente punita e la buona volontà altrettanto giustamente premiata. Riconoscere l'imperfezione dell'uomo significa lodare la perfezione di Dio, in un modo per cui sempre il biasimo del peccato e la constatazione della sua possibilità ed esistenza, sia automaticamente lode della grandezza della possibilità di libertà e di bene a cui l'uomo è chiamato, se lo vuole.³⁷

La verità è ciò che ha sempre ragione, nel senso eminente di avere logos: la verità è infatti la condizione per cui il male è riconosciuto e pianto, biasimato. È la *distanza*, la trascendenza che permette il *giudizio* del e sul male. Sulla stessa base, sulla base della trascendenza e della possibilità di ritrarsi per avere giudizio, Agostino dimostra anche l'esistenza di Dio-verità. Si constata infatti nell'essere umano un procedimento di astrazione progressiva che va dall'immediatezza dei sensi fino alla dimostrazione della necessità di trascendere la ragione umana in nome di una verità trascendente. C'è una scala gerarchica che va dal sensibile (la cosa che scatena la sensazione appropriata -il colore, la vista, il corpo, il tatto, il profumo, l'olfatto, ecc.) al senso (che giudica del sensibile) al senso interno (che giudica, a sua volta del senso); si arriva così alla ragione, la quale prende distanza e può farsi arbitro e giudice del senso interno alla verità. La ragione è l'ultimo, in questa gerarchia, ed è ciò per cui l'uomo giudica della sua stessa ragione-volontà.³⁸

Rispetto a questo movimento, la verità perfetta è ad un livello ancora più alto, essa è trascendente, non corrisponde cioè alle nostre menti, alle nostre intelligenze: quando si affermano

³⁷ *lib. arb.* 3, 13, 37 «Se dunque si deve lodare la natura ragionevole che è stata creata, non v'è dubbio che si deve lodare chi l'ha creata, e se è biasimata, non v'è dubbio che il suo Creatore si deve lodare per questo stesso biasimo. Se la biasimiamo appunto perché non vuol godere del bene sommo e non diveniente, cioè del suo Creatore, lui senza dubbio noi lo lodiamo. Quanto gran bene è dunque e quanto si deve esaltare e onorare in modo ineffabile da tutte le lingue e anche da tutti i pensieri Dio creatore di tutte le cose perché senza la lode dovutagli noi non possiamo essere né lodati né biasimati. Infatti è possibile biasimarci per il fatto che non persistiamo in lui soltanto perché il persistere in lui è grande, sommo e primo nostro bene. E questo soltanto perché egli è il bene ineffabile. Dunque non si può trovar nulla nei nostri peccati per biasimarli perché è assurdo il biasimo per i nostri peccati se egli non è lodato».

³⁸ Cfr. *lib. arb.* 2, 4, 12-13.

verità immutabili la mente non si comporta da *arbitro* (come quando dice delle cose sensibili “è meno quadrato di quanto dovrebbe essere, o è meno bianco ecc.”), ma le scopre, si allietta di esse come scopritore. Le verità immutabili sono dimostrate in modo non soggettivo, per il fatto ch’esse sono condivise: quello che è visto con l’intelligenza da due esiste in sé, e non nel modo del due, ma nel modo di Dio. Queste verità non corrispondono alle intelligenze perché l’uomo si rapporta ad esse senza giudicarle, ma giudicando tramite esse. L’uomo le trova ma non le crea.³⁹

Questo ragionamento per cui la verità si pone come l’intrascendibile (e che è lo stesso di quello per cui il male appare come tale solo all’interno di una proposizione che afferma immediatamente l’esistenza del bene) ha lo stesso rigore di una legge meccanica e potrebbe essere definito il principio di Archimede della verità, secondo il senso seguente: la verità, seppur negata (nel senso di falso, e nel senso di male) riceve una spinta uguale e contraria al suo volume. Secondo questo ragionamento anche il male parla del bene, perché sarebbe assurdo il biasimo per i nostri peccati, o per l’imperfezione del modo in cui l’uomo è stato fatto, con la sua volontà debole, se egli non fosse anche immediatamente lodato: da quale posizione trascendente infatti si potrebbe affermare che una cosa, la condizione peccaminosa per esempio, avrebbe potuto essere diversa, o ancora, avrebbe *dovuto* essere diversa? Nell’imperfezione (nel riconoscimento dell’imperfezione) è

³⁹ *lib. arb.* 2, 12, 33-34: «Ma si può forse dire che l'oggetto accessibile universalmente a tutti coloro che ne hanno puro pensiero appartiene alla particolare condizione di uno di loro? Ricordi, penso, ciò che dianzi è stato detto dei sensi esterni. Gli oggetti che si percepiscono col senso della vista e dell'udito, come colori e suoni, che contemporaneamente io e tu vediamo o udiamo, non appartengono alla nostra particolare esperienza visiva o uditiva ma sono comuni come oggetti sensibili. Allo stesso modo dunque non puoi certo affermare che gli oggetti che io e tu pensiamo con la nostra particolare intelligenza appartengono alla condizione dell'intelligenza di uno di noi. Non potrai affermare appunto che l'oggetto percepito dalla vista di due soggetti è la vista stessa dell'uno o dell'altro, ma un terzo termine, al quale si porta lo sguardo d'entrambi. *E.* - È apoditticamente vero [...] *A.* - Ed ora, secondo te, l'ideale verità, di cui da tempo stiamo parlando e nella cui unità intuivamo i molti intelligibili è superiore, eguale o anche inferiore alla nostra mente? Ora se fosse inferiore, non esprimeremmo giudizi mediante essa, ma su di essa, come li esprimiamo degli oggetti sensibili perché ci sono inferiori. Affermiamo appunto che hanno questa qualità o non l'hanno, ma anche che dovrebbero averla o non averla. Altrettanto del nostro carattere sappiamo non solo che è in questo modo, ma spesso anche che non dovrebbe esserlo. Ad esempio, si esprimono giudizi sui sensibili quando si dice: "è meno candido di quanto doveva"; ovvero: "è meno quadrato", e così via; e del carattere: "è meno disposto di quanto dovrebbe", ovvero: "meno mite", o: "meno dinamico", come comporterà appunto la norma del nostro costume. E si esprime il giudizio mediante le regole interiori della ideale verità che universalmente si intuiscono, ma di esse non si giudica assolutamente. Quando qualcuno dice infatti che le cose eterne sono più degne delle temporali e che sette più tre fanno dieci, non dice che così doveva essere, ma conoscendo che così è, non trasforma da arbitro, ma si allietta come scopritore. Se poi l'ideale verità fosse eguale alla nostra mente, anche essa sarebbe nel divenire. La nostra mente ora la intuisce di più ed ora di meno. Palesa così di essere nel divenire. Al contrario l'ideale verità, permanendo in sé, non aumenta quando ci si manifesta di più, non diminuisce quando ci si manifesta di meno, ma integra e immateriale, allietta di luce quelli che ad essa si volgono, punisce con la cecità quelli che si volgono in opposta direzione. E che dire, dal momento che mediante essa giudichiamo della nostra stessa mente mentre non possiamo affatto giudicare di essa? Si dice infatti: "Pensa di meno di quanto deve", ovvero: "Pensa tanto quanto deve". La mente deve appunto tanto più pensare quanto più si avvicina all'immutabile verità. Pertanto se essa non è inferiore ed eguale, rimane che sia eminentemente superiore».

la lode della perfezione. Nel male, riconosciuto come male, è la lode del bene. E nella menzogna è la lode della verità.⁴⁰

La metafisica di quest'opera è tale per cui l'essere è dimostrato nel suo essere originariamente buono, e l'universo ordinato in un modo che anche il meno imperfetto sia giustificato. Agostino è proteso nel tentativo di schiacciare ogni possibile critica e dubbio circa la bontà del creatore e della giustizia. Dopo tutto, a dispetto di tutte le occasioni di colpa e di dolore, l'uomo rimane, in quanto principio di razionalità, superiore (anche se colpevole), e portatore della bontà del creato.⁴¹

Tuttavia, nonostante l'uomo rimanga un valore assoluto anche nel suo essere peccatore, anche nel suo persistere nel peccato, il valore finale è dato e dischiuso dalla felicità provata da questi. È la felicità il vero segnale della dignità e della bontà dell'essere umano. È vero, l'uomo razionale è superiore al sasso, anche nel suo essere peccatore, ma un uomo infelice, dice Agostino, è inferiore alla bestia. Costui è infatti un uomo che non ha saputo guardare alla verità e gioire dei suoi frutti.⁴² Felicità, dunque, è il premio dell'uomo. E' nome tutto umano, cioè tutto per l'uomo. Quello dell'Essere è bene; felicità è il nome per l'uomo, perché egli possa ritrovare il legame originario tra verità e bene.

⁴⁰ *lib. arb.* 3, 14, 41: «L'imperfezione, come avevo cominciato a dire, è male soltanto perché si oppone alla natura di quella cosa, di cui è imperfezione. Ne deriva con evidenza che questa medesima cosa, di cui si biasima l'imperfezione, è buona di natura. In definitiva dobbiamo ammettere che il biasimo stesso dell'imperfezione è lode delle nature, intendi di quelle le cui imperfezioni si biasimano. E poiché l'imperfezione si oppone alla natura, tanto si aggiunge al male delle imperfezioni quanto si sottrae all'interessatezza delle nature. Quando dunque biasimi una imperfezione, lodi certamente la cosa di cui desideri l'interessatezza. E certamente la desideri della natura. La natura perfetta infatti non solo non è degna di biasimo, ma di lode nel suo genere. Tu vedi che manca qualche cosa alla perfezione della natura e la chiami imperfezione, mostrando che la natura la vuoi perché col biasimo della sua imperfezione mostri di volerla perfetta».

⁴¹ *lib. arb.* 3, 5, 12: «Non ti turbi pertanto il fatto che sono biasimate le anime peccatrici al punto da farti dire nella tua coscienza che sarebbe meglio non esistessero. Sono biasimate nel confronto con se stesse se si pensa quali sarebbero se non avessero voluto peccare. Ma Dio ordinatore si deve altamente lodare secondo l'umana capacità, non solo perché le ordina con giustizia se hanno peccato, ma anche perché le regola così che anche macchiate di peccato non possono assolutamente esser superate dall'eccellenza della luce visibile. Eppure anche di essa è lodato». E anche 3, 5, 15: «Ma anche la creatura terrena peccatrice rientra nell'ordine perché, pur avendo smarrito la felicità col peccato, non ha perduto il potere di riconquistarla. Ed essa è certamente superiore a quella che è legata da un'indefettibile volontà di peccare. Fra quest'ultima e quella che persiste nella volontà di giustizia, la seconda manifesta un certo stato di mezzo perché con l'umiltà del pentimento riconquista la propria nobiltà. Infatti neanche da quella creatura, di cui fu presciente che non solo avrebbe peccato ma avrebbe persistito nella volontà di peccare, Dio ha trattenuto, per non crearla, la larghezza della sua bontà. Come infatti è migliore un cavallo, sia pure brado, di una pietra che non è brada appunto perché è priva di movimento proprio e di sensazione, così è più nobile la creatura che pecca per libera volontà di quella che non pecca appunto perché non ha la libera volontà».

⁴² *lib. arb.* 1, 8, 18: «E nessuno ha mai pensato di essere più perfetto di un altro perché più infelice».

Ora, questo nome, felicità, è dispensato all'uomo solo ed esclusivamente nel modo della volontà. Non è, cioè, qualcosa che appartiene immediatamente alla natura dell'essere uomo, così come immediatamente invece il bene è il profondo significato dell'essere. L'essere è potente di bene, perché è significato di bene. L'essere felici, diversamente, non è una condizione potuta nel senso di immediatamente potente; l'essere felici è un modo che deve essere voluto dall'uomo.⁴³

Nell'ordine dell'universo, in cui tutto è disposto dal principio che è bene, l'unico modo (il quale è del resto ancora in sé buono, ovvero è un valore in sé, perché è il modo in cui l'uomo agisce la sua libertà) di andare contro la possibilità di una vita felice promessa agli uomini è quello del volere. Nella volontà l'uomo può scegliere di andare verso Dio o distogliere lo sguardo da Lui. Distogliersi e volgersi sono in modi in cui la volontà si mette o no in relazione al bene. Sono modi volontari, non determinati; il decrescere è il volere secondo la cattiva relazione delle cose. Esso causa il difetto, *defectus*. Ora, è necessario notare come, mentre il movimento del decrescere sia tale da essere, secondo Agostino, in nostro potere nel senso di essere un aspetto della libertà (e della libertà del peccato), il movimento opposto, quello per cui l'uomo può risollevarsi dal peccato commesso, non può essere attuato con le sole sue forze; l'uomo cioè, non è capace di risollevarsi così come liberamente è caduto.

Le considerazioni fin qui svolte ci portano a trattare più da vicino il tema della volontà, e della volontà intesa nel suo essere nome della terra, nome esclusivamente umano.⁴⁴ La volontà che

⁴³ *lib. arb.* 1, 13, 28: «A.: Che motivo si ha dunque di dovere dubitare che, anche se in precedenza non siamo mai stati sapienti, per libera scelta si vive meritatamente una vita felice e degna, per libera scelta una vita indegna e infelice?».

⁴⁴ La figura della volontà è presentata come fondamentale da Agostino anche nella spiegazione delle emozioni. Le emozioni infatti, come la paura, l'angoscia, la gioia, sono i modi in cui la volontà dà o meno l'assenso al suo oggetto. Cfr. *civ. Dei* 14, 6-7: «Ciò che importa qui è la qualità della volontà dell'uomo. Distorta, essa determinerà emozioni distorte; retta, produrrà non solo impulsi innocenti, ma anche lodevoli. La volontà si trova in tutte le nostre emozioni, anzi, esse non sono altro che atti di volontà. Cosa sono il desiderio e la gioia, se non atti di volontà di assenso a ciò che vogliamo? e il timore e la tristezza, se non atti di volontà dissenzienti da ciò che non vogliamo? [...] Dunque, la volontà retta è l'amore per il bene, la volontà distorta l'amore per il male. Quindi l'amore proteso a possedere il suo oggetto è desiderio, mentre quello che lo possiede e gode è gioia; e l'amore che rifiuta ciò che lo contrasta è timore, e quello che ne soffre se accade è tristezza. Quindi questi sentimenti sono cattivi se l'amore è cattivo, buoni se è buono». Ci siamo soffermati su queste considerazioni di Agostino per non dare l'impressione, all'interno di un discorso quale stiamo conducendo intorno alla buona volontà, di trovarci di fronte ad un autore che non dia peso ai moti dell'animo. Le Confessioni del resto stanno a prova della ricchezza emotiva del pensatore, in modo tale che nessuno potrebbe accusarlo di dimenticare l'aspetto più propriamente umano, quello dei moti del cuore. Moti del cuore che Agostino anzi prescrive, per vivere appieno la propria umanità. Anche il Cristo, infatti, accolse nel suo cuore felicità e dolore, come si legge nel bel passaggio del *De civitate*, 14, 9: «Per questo anche il Signore stesso, quando si degnò di vivere la vita umana sotto forma di servo, pur senza avere su di sé nessun peccato, assunse quei sentimenti nei casi in cui giudicò di doverlo fare. Egli aveva vero corpo d'uomo e vera anima d'uomo; non era dunque finto il sentimento umano. Il Vangelo riferisce che si rattristò con ira per la durezza del cuore degli Ebrei; e disse: sono felice per voi, perché crederete; e prima di risuscitare Lazzaro pianse anche; e desiderò di mangiare la Pasqua con i suoi discepoli; e all'avvicinarsi della passione la sua anima si rattristò. [...] Invero, bisogna riconoscerlo, questi sentimenti, anche quando sono retti e conformi a Dio, appartengono a questa vita e non alla futura [...]. Queste emozioni le abbiamo per la debolezza della condizione umana;

infatti, è solo ciò che non è in nostro potere, e per questo motivo non è nemmeno ciò di cui abbiamo veramente bisogno per essere felici⁴⁶.

Poiché dunque, come si è detto, il bene per Agostino appare immediatamente riferito all'essere nella misura in cui è, il bene, quello che immediatamente si può, che immediatamente si offre, che è già lì a nostra disposizione, una prima nozione di felicità è tale da dischiudersi in questo modo dell'avere potere su ciò che immediatamente si possiede senza temere ch'esso vada perduto.⁴⁷

Il bene è quello che si può nel senso che è quello che non si può perdere. Questo concetto di potere ritorna anche nella definizione di virtù, nei confronti della quale il vizio è precisamente impotente nel senso di *infirmior*.⁴⁸ Potente è ciò che fa ciò che vuole, che vive secondo la sua funzione, che porta a compimento, porta all'atto la propria volontà. In questo senso una mente che vorrebbe addurre a pretesto le "ragioni" del corpo, delle passioni, *libidines*, come fossero un principio pari al suo, sarebbe una mente impotente, prima che cattiva. In questo senso anche si dice della ragione che è forte, nel senso che ha potere su quello che vuole.

⁴⁶ Si tratta dell'ideale del saggio così come si trova nel pensiero greco, secondo cui felicità viene a coincidere, in ultima istanza, con un apprendimento al morire. Agostino non si limita però, nella sua interrogazione intorno alla relazione tra libertà e volontà, a ripercorre l'ideale di autarchia. La sua riflessione sulla felicità infatti è condotta alla luce di una dialettica particolare tra volontà e potere, dialettica che si impone solo grazie ad una concezione cristiana di volontà. Se per gli antichi, infatti, la filosofia è un certo esercizio per imparare a morire (cioè a separarsi delle cose che non sono necessarie), per Agostino diversamente essa è l'esercizio attraverso cui si impara a volere, e di là, anche, a potere, essere potenti, cioè poi, felici.

⁴⁷ *Lib. arb.* 1, 4, 10: «Desiderare di vivere senza timore non è soltanto dei buoni, ma anche dei malvagi di ogni categoria. La differenza consiste in questo, che i buoni lo conseguono distogliendo la volontà dalle cose che non si possono avere senza pericolo di perderle, al contrario i cattivi tentano di rimuovere gli ostacoli per sdraiarsi con tranquillità nel goderle. Conducono quindi una vita piena di misfatti. Sarebbe meglio chiamarla morte. *E.* - Mi ravvedo e godo assai di aver compreso tanto facilmente che cosa sia quel colpevole desiderio che si dice passione. Ed evidentemente è l'amore di cose che l'uomo può perdere anche se non vuole». *E lib. arb.* 1, 5, 12: «La legge non sarà cattiva per il fatto che l'ha promulgata un individuo ingiusto e corrotto. È possibile dunque obbedire senza passione alla legge, la quale ordina, per la difesa dei cittadini, che la violenza di un nemico sia respinta ugualmente con la violenza. Il principio si applica a tutti gli esecutori che per ordinamento giuridico obbediscono a un determinato potere. Ma non veggo come gli altri, pur essendo senza colpa la legge, possano essere senza colpa. La legge non li costringe ad uccidere, ma concede loro la facoltà. Essi dunque rimangono liberi di non uccidere per la difesa di beni che possono perdere contro il loro volere e che per questo non debbono amare. Può rimanere a qualcuno un dubbio circa la vita nell'ipotesi che non venga sottratta all'anima con la corruzione del corpo. Ma se può essere tolta, si deve disprezzare, se non lo può, nulla da temere.»

⁴⁸ *Lib. arb.* 1, 10, 20: «*A.* - Dunque lo spirito vizioso non può superare uno spirito armato di virtù. *E.* - Verissimo. *A.* - Non negherai, penso, che lo spirito sia assolutamente più perfetto e dominante del corpo. *E.* - Non si può negare se si considera, ed è facile farlo, che la sostanza vivente è da giudicarsi più perfetta della non vivente, o meglio quella che dà la vita di quella che la riceve. *A.* - Dunque a più forte ragione un corpo, quale sia, non può superare lo spirito dotato di virtù. *E.* - Evidentissimo. *A.* - E uno spirito giusto ed una mente che esercita la propria competenza al dominio possono forse gettare giù dalla fortificazione, per sottomettere alla passione, un'altra ragione che esercita il dominio con egual giustizia e virtù? *E.* - No, assolutamente, non solo a motivo della medesima superiorità in entrambe, ma anche perché la prima mente decadrebbe dalla giustizia. Diviene viziosa una mente che volesse render tale un'altra e per ciò stesso sarebbe più debole».

La felicità è connessa dunque a questo ordine di riflessioni che implicano la suddetta nozione di potere nel senso di avere potere su ciò che si possiede, senza dovere temere di perdere nulla. Tuttavia, questa nozione di potere rimanda, al fine di essere completamente spiegata, a quella della volontà, secondo una dinamica molto particolare che ora illustriamo.

4.4. Volontà e felicità

L'uomo può essere felice solo se anche lo vuole. Deve sceglierlo, il bene, nel modo del volere le cose buone. È solo, infatti, nella scelta libera che l'uomo può agire moralmente, come afferma Agostino. Ed è per questo che la volontà è una buona cosa (anche se in certi uomini essa è corrotta) proprio perché è il criterio in base a cui l'uomo è capace di un'azione morale. La volontà buona, che solo può rendere l'uomo felice, è concepita però essa stessa come un oggetto da desiderare, da volere, secondo una sorta di paradosso che richiama per certi versi a nostro parere l'etica kantiana. Per volere le cose buone, si deve volere innanzitutto avere una buona volontà. La felicità ci si rende disponibile se noi la vogliamo non direttamente in se stessa (si vede infatti che gli uomini vogliono tutti essere felici, ma ciascuno scegliendo cose diverse), ma passando attraverso il volere della buona volontà (che è poi, di fatto, volontà di una vita onesta e sapiente).⁴⁹

Riportiamo qui di seguito per intero dei passaggi che parlano della volontà, così come sono espressi in *De libero arbitrio* e in *Confessiones*. Li riteniamo infatti estremamente significativi, e vale davvero la pena rileggerli.

A. - Assai bene dal tuo intimo grida la verità. Puoi infatti avere coscienza che è in nostro potere soltanto quello che possiamo realizzare quando lo vogliamo. Pertanto nulla è così in nostro potere che la volontà stessa. Senza alcun intervallo essa è disponibile nell'atto che si vuole. Si può perciò ben dire: " S' invecchia non per volontà ma per necessità, ci si ammala non per volontà ma per necessità, si muore non per volontà ma per necessità ", e così via per casi del genere. Ma chi, anche se pazzo, oserebbe dire: " Non si vuole con la volontà "? Pertanto anche se Dio ha prescienza dei nostri voleri futuri, non ne segue che vogliamo qualche cosa senza volontà. Quando hai detto, riguardo alla felicità, che non divieni felice da te, l'hai detto come se io lo negassi. *Ma io dico che, quando diverrai felice, lo diverrai perché lo vuoi e non perché non lo vuoi.* Dunque Dio è presciente della futura tua felicità e può verificarsi soltanto l'evento, di cui egli è presciente, altrimenti non sarebbe prescienza. Tuttavia non siamo per questo fatto condizionati a pensare che diverrai felice senza volerlo. Sarebbe proprio assurdo e lontano dalla verità. Come poi la prescienza di Dio, che anche

⁴⁹*lib. arb.* 1, 12, 25: «E. - E che cos'è la volontà buona? A. - È la volontà con cui si tende a vivere nella onestà morale e giungere alla perfetta sapienza».

oggi è certa della tua futura felicità, non ti toglie il volere della felicità, così ugualmente un volere colpevole, se qualcuno in futuro si verificherà in te, è ugualmente volere, anche se Dio è stato presciente che si sarebbe verificato., [...]:O singolare stoltezza! Come dunque è possibile che avvenga soltanto l'evento, di cui Dio ha avuto prescienza, se non si dà il volere che egli ha preveduto avvenisse? Tralascio l'altro pregiudizio, egualmente mostruoso, che, come ho detto, il medesimo tizio potrebbe esprimere così: " È necessario che io voglia così ". Egli tenta in effetti di demolire la volontà sostituendole la necessità. Se infatti è necessità che voglia, con che cosa vorrà se non v'è volontà? E se non dicesse così, ma che egli non ha in potere la volontà perché è necessità che voglia, gli si può rispondere col tema che hai esposto, quando ho chiesto se puoi esser felice contro volontà. Hai risposto che saresti già felice se tu ne avessi il potere. Hai detto appunto che lo volevi, ma ancora non potevi. Ed io ho soggiunto che la verità gridava dal tuo intimo. Infatti possiamo dire di non avere il potere soltanto se non è presente in noi l'atto del volere; nell'atto poi che vogliamo, se ci manca la volontà, evidentemente non vogliamo. E se è assurdo che non vogliamo quando vogliamo, è evidentemente presente in chi vuole la volontà ed è in potere soltanto l'atto che è presente in chi vuole. Dunque la nostra volontà non sarebbe volontà se non fosse in nostro potere. Effettivamente perché è in nostro potere, è per noi libera. Non è appunto per noi libero ciò che non abbiamo in nostro potere e non può non esserlo ciò che abbiamo in potere. Conseguentemente noi non possiamo negare che Dio è presciente di tutti i futuri e tuttavia che noi vogliamo ciò che vogliamo. Se egli è presciente di un atto del nostro volere, esso sarà quello di cui è presciente. Sarà dunque un atto del volere perché di un atto del volere è presciente. Tuttavia non sarebbe atto del volere se non fosse in potere. Quindi è presciente anche del potere. Dunque non mi si sottrae il potere a causa della sua prescienza, anzi esso sarà più sicuro perché egli, la cui prescienza non s'inganna, ha avuto prescienza che l'avrò. *E.* - A questo punto non nego più che necessariamente avvengono tutti gli eventi di cui Dio ha prescienza e che ha prescienza dei nostri peccati in maniera che rimanga libera la nostra volontà e posta in nostro potere. *Lib. arb.* 3, 3, 7.

Dio mio, verso le quali tutte le mie *ossa* gridavano che si doveva andare, esaltandole con lodi fino al cielo. E là non si andava con navi o carrozze o passi, nemmeno i pochi con cui ero andato dalla casa al luogo ove eravamo seduti. L'andare, non solo, ma pure arrivare colà non era altro che il volere di andare, però un volere vigoroso e totale, non i rigiri e sussulti di una volontà mezzo ferita nella lotta di una parte di sé che si alzava, contro l'altra che cadeva. [...] Nelle tempeste dell'esitazione facevo con la persona molti dei gesti che gli uomini talvolta vogliono, ma non valgono a fare, o perché mancano delle membra necessarie, o perché queste sono avvinte da legami, inerti per malattia o comunque impediti. Mi strappai cioè i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, così facendo perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se le membra non mi avessero ubbidito per impossibilità di muoversi. E mentre feci molti gesti, per i quali volere non equivaleva a potere, non facevo il gesto che mi attraeva d'un desiderio incomparabilmente più vivo e che all'istante, appena voluto, avrei potuto, perché all'istante, appena voluto, l'avrei certo voluto. Lì possibilità e volontà si equivalevano, il solo volere era già fare. Eppure non se ne faceva nulla: il corpo ubbidiva al più tenue volere dell'anima, muovendo a comando le membra, più facilmente di quanto l'anima non ubbidisse a se stessa per attuare nella sua volontà una sua grande volontà. [...] Qual è l'origine di quest'assurdità? e quale la causa?. M'illumini la tua misericordia, mentre interrogherò, se mai possono rispondermi, le recondite pieghe delle miserie umane e le misteriosissime pene che affliggono i figli di Adamo. Qual è l'origine di quest'assurdità? e quale la causa? Lo spirito comanda al corpo, e subito gli si presta ubbidienza; lo spirito comanda a se stesso, e incontra resistenza. Lo spirito comanda alla mano di muoversi, e il movimento avviene così facilmente, che non si riesce quasi a distinguere il comando dall'esecuzione, benché lo spirito sia spirito, la mano invece corpo. Lo spirito comanda allo

spirito di volere, non è un altro spirito, eppure non esegue. Qual è l'origine di quest'assurdità? e quale la causa? Lo spirito, dico, comanda di volere, non comanderebbe se non volesse, eppure non esegue il suo comando. In verità non vuole del tutto, quindi non comanda del tutto. Comanda solo per quel tanto che vuole, e il comando non si esegue per quel tanto che non vuole, poiché la volontà comanda di volere, e non ad altri, ma a se stessa. E poiché non comanda tutta intera, non avviene ciò che comanda; se infatti fosse intera, non si comanderebbe di essere, poiché già sarebbe. Non è dunque un'assurdità quella di volere in parte, e in parte non volere; è piuttosto una malattia dello spirito, sollevato dalla verità ma non raddrizzato del tutto perché accasciato dal peso dell'abitudine. E sono due volontà, poiché nessuna è completa e ciò che è assente dall'una è presente nell'altra. (*Conf.*, VIII, 8-9).

La relazione tra volontà e felicità è tale per cui non v'è felicità senza ch'essa sia voluta. L'uomo vuole essere felice, ma deve volerlo non come fine in sé, questo stato di felicità, ma come ciò che è voluto insieme, ordinatamente, al volere essere onesti e sapienti; insieme, cioè, al volere una buona volontà. In questo modo, quello che si deve volere per primo, sopra tutto, volendo così essere felici, è la stessa volontà buona. Questo significa che la volontà deve per certi versi anche volersi. Essa, la buona volontà è infatti un grandissimo bene, il bene più grande, ed è l'unico bene che è sufficiente volere per anche già averlo. A differenza della felicità (che non basta volere per avere, che non la si possiede nell'atto stesso per cui la si vuole), la buona volontà la si possiede nell'atto medesimo con cui la si desidera, ed è su questo snodo che l'uomo ha massimamente potere. Proprio una volontà buona si deve volere per *potere* partecipare alla felicità, al possesso della verità e della sapienza, immenso bene; e si deve volerla anche a costo di essere, in un primo momento nel modo di quello che gli uomini chiamano infelicità.

La dignità morale si deve volere nel senso ch'essa deve essere preferita a tutto, anche a costo di non evitare quello che fa umanamente soffrire l'uomo, che provoca infelicità. Se la dignità morale (declinata secondo i due versanti della verità, come sapienza, e del bene, come onestà) rappresenta il sommo bene (ed è il sommo bene perché esso è anche il sommo *potere*, una facoltà cioè di cui disponiamo completamente, che dipende solo da noi), ne consegue che dignità morale non è mai infelicità; cioè, anche se essa sembra mantenuta a costo di infelicità (di privazioni, di rinunce, di sacrifici), si tratta di una infelicità solo apparente. La dignità morale solamente apre in modo sicuro alla felicità, essa è il nome stesso e immediato di felicità, anche se essa implica stati di privazione o di sofferenza, i quali sono tuttavia ancora da preferirsi alla possibilità di rinunciare definitivamente alla dignità morale.⁵⁰

⁵⁰ *Lib. arb.* 1, 13, 28: «A. - Che cosa dunque ci impedisce di considerare moralmente degna la vita di questo uomo?E. - Nulla, certamente, tutto ci invita a farlo, anzi costringe. A. - E si può per qualche motivo ritenere che l'infelicità non si

La vita mostra infatti che non è vero che desiderando la felicità come fine, come primo obiettivo, si è anche immediatamente felici nel senso più comune del termine (di uno stato che riguarda in primo luogo il lato emotivo, dell'emozione, e quindi la sfera del sentire prima che quella del capire). Se buona volontà corrisponde a felicità, lo è in quanto essa *si capisce* e *si conosce* come ciò che mira allo scopo giusto e primo, il *recte vivere*. E che sa che se essa non vuole in modo ordinato, e quindi innanzitutto sé come buona volontà, non rimane all'uomo che essere infelice, pur desiderando non esserlo.

Dobbiamo però sottolineare una distinzione fondamentale che Agostino opera a proposito dell'ambito semantico della volontà. Essa è fondamentale infatti nel senso che mostra come esistano due ordini differenti, quello della volontà da una parte, e del desiderio dall'altro, che rendono ragione di due modi eminenti dell'essere. *Esse in voluntate* (ossia volere) è altro, infatti, per Agostino, che il desiderare. Il desiderio dice di un'apertura immediata verso un oggetto, apertura sulla quale non si ha potere, perché è essa stessa potere. Il desiderio è il modo immediato dell'essere, è il modo in cui l'essere vive, e in tal senso esso è anche buono, immediatamente buono. Esso è uno dei nomi dell'essere, e la sua presenza e la sua differenza rispetto alla volontà, sta a ricordare precisamente l'originaria equazione tra l'essere e il bene. Il desiderio, infatti, è sempre desiderio di bene. Ciò che interviene a far saltare il meccanismo e far sì che desiderando (nel modo di qualcosa che è bene per noi, nel modo cioè di un più) si incontri poi il male, la colpa, il peccato, è il fatto che l'uomo si sbaglia su quelli ch'egli crede essere beni per lui. Nell'equazione perfetta dei nomi dell'essere desiderio è lo stesso del bene, ma nell'ontologia della terra il desiderio che pure è la prima spinta verso il bene deve essere controllato dalla volontà, che è il marchio della libertà dell'uomo.

Infatti, anche quando si è infelici, e quindi quando non si vuole secondo il buon ordine (e cioè non si vuole la vera felicità, per la quale la buona volontà è la condizione necessaria), ancora tuttavia si vuole la felicità, perché il desiderio è sempre di felicità.⁵¹ La buona volontà porta il nome

deve evitare? E. - E principalmente, penso, anzi ritengo che altro non si deve fare. A. - E certamente non ritieni che si deve evitare la dignità morale. E. - Ritengo anzi che si deve conseguire con ogni impegno. A. - Dunque la dignità morale non è infelicità. E. - Sì, ne consegue. A. - Dunque non ti rimane difficile, suppongo, affermare con certezza che la non infelicità è felicità. E. - Evidentissimo. A. - Stiamo stabilendo quindi che è felice l'individuo il quale ama la propria volontà buona e che in confronto disprezza ogni altro bene, la cui perdita possa avvenire, anche se persiste la volontà di possederlo».

⁵¹ *lib. arb.* 1, 14, 30: «Itaque cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseros esse velint, sed *in ea voluntate sunt* quam etiam *eis invitis* miseria seuquantur necesse est». Questa distinzione ricompare in 2, 9, 26: «A. - Ma, secondo te, la sapienza non è verità, in cui si conosce e possiede il sommo bene? Tutti coloro di varie

di sapienza, ed è attraverso essa che si può accedere alla felicità. E' la sapienza che deve essere voluta, che si deve *volere*, nel modo della volontà, nella misura in cui essa è la condizione per essere felici. La felicità, invece, è ciò che precisamente si *desidera*, nel senso che ognuno desidera essere felice, anche prima di esserlo, e tutti desiderano essere felici, anche quando sbagliano. Mentre la sapienza (che è poi la buona volontà) è ciò che se non si vuole immediatamente, si deve pur tuttavia volere. In certo modo, Agostino suggerisce l'idea che si deve lasciare spazio al buon desiderio, coltivando la buona volontà.

Agostino propone un'ulteriore distinzione che va nella direzione sopraddetta di una distinzione tra desiderio e volontà, e che contribuisce ad arricchire l'articolazione dei nomi esperiti dall'essere umano. Infatti, così come quello che si vuole e che si deve volere non corrisponde tout court a quello che si desidera, essendoci tra i due modi uno scarto, allo stesso modo quello che si *crede* di volere non corrisponde a quello che *si vuole* nel modo di sentire di volere, nel modo cioè del sentimento immediato. Come il caso della volontà e del desiderio, anche il sentimento e l'opinione non sempre sono fra loro allineati: questo si dona particolarmente a vedere in quella circostanza che è data dal desiderio di morire. Se si *crede*, infatti (nel modo dell'*opinione*), di cercare la morte perché non si vuole più essere in vita, perché si pensa di desiderare di non essere più, quello che veramente si desidera in realtà è qualcosa di altro dalla morte, e cioè un'esperienza di riposo e di pace, quali possono darsi solo all'interno di un orizzonte di coscienza; ora, questi due aspetti, lungi dall'essere il *niente*, sono invece un qualcosa dell'essere, e l'essere nel suo modo più perfetto secondo il criterio classico per cui la quiete è da preferire al movimento. Nel riposo c'è

opinioni che hai ricordato desiderano il bene e fuggono il male, ma hanno diverse opinioni perché ciascuno considera il bene diversamente dall'altro. Se dunque si desidera ciò che non si doveva desiderare, sebbene non si desidererebbe senza l'opinione che sia un bene, si erra comunque. Ma è impossibile errare se non si desidera nulla e se si desidera ciò che si deve desiderare. Non si ha errore dunque nel senso che tutti gli uomini desiderano la felicità. Si ha errore al contrario in quanto non tutti seguono la via che conduce alla felicità, sebbene esplicitamente si professi che non si vuole altro che raggiungere la felicità. L'errore si ha appunto quando si segue una via, la quale non conduce alla meta che si intende raggiungere. E quanto più si erra nella via della vita, tanto meno si è sapiente perché si è più lontani dalla verità, in cui si conosce e si possiede il sommo bene. Ma si diviene felici soltanto col conseguimento e possesso del sommo bene. E tutti concordemente lo vogliamo. Come dunque è evidente che vogliamo esser felici, è evidente anche che vogliamo esser sapienti perché felici non si può esser senza sapienza. Non si è felici infatti senza il sommo bene che si conosce e possiede nella verità che denominiamo saggezza. Ora l'idea di felicità è impressa nel nostro spirito prima ancora di esser felici. È mediante essa infatti che siamo coscienti e innegabilmente affermiamo, senza alcun dubbio, di voler essere felici. Quindi, ancor prima di esser sapienti, abbiamo innata nello spirito l'idea di sapienza e mediante essa, ciascun individuo, richiesto se vuole esser sapiente, senza ombra di dubbio risponde di volerlo». E anche 2, 9, 27: «Dal nostro dialogo perciò risulterebbe già il concetto di sapienza che forse non riuscivi a spiegare a parole. Se infatti non ne avessi l'idea nello spirito, non saresti affatto cosciente di voler essere sapiente e di doverlo volere (velle debere)».

permanenza, ed è proprio nella permanenza che si ha un assaggio della portata semantica del predicato “è”.⁵²

La conclusione assai logica delle sopraddette riflessioni, è quella per cui i felici sono necessariamente buoni.⁵³ E felice è colui che ama la propria buona volontà.⁵⁴ Amare infatti altro non è che uno dei modi del volere, per cui, di nuovo, si ripropone il discorso secondo cui è felice l’individuo che vuole per sé, cioè che ama una volontà buona.

4.5. Volontà e potere

I passaggi sulla volontà riportati nel corpo del testo di questo lavoro mostrano in modo eccellente tutta la portata del tema della volontà in Agostino. Se volontà è il presupposto necessario per essere felici, è vero anche che la volontà deve avere potere su di sé, quindi in un qualche modo la volontà deve allo stesso tempo volere (quindi volere altro da quello di cui dispone) e avere immediatamente potere su questo altro. Potere e volere sono tra loro legati in un modo tale per cui il modo del potere entra nella definizione di volontà, e il nome di volontà entra nella definizione di potere. Potere entra nella definizione di volere perché Agostino afferma che *volontà non sarebbe*

⁵² *lib. arb.* 3, 8, 23: «Quando dunque qualcuno, credendo che egli dopo morto non ci sarà più, è spinto da intollerabili sofferenze al definitivo desiderio della morte e la incontra per libera scelta, secondo l'opinione ha l'errore della totale distruzione, ma nel sentimento il naturale desiderio di riposo. Ora ciò che è in riposo non è un nulla, anzi è anche più perfetto dell'essere in movimento. Il movimento infatti diversifica le determinazioni d'essere nel senso che una esclude l'altra. Il riposo al contrario ha la permanenza, per cui principalmente si concepisce il predicato È. Pertanto il desiderio di voler morire va inteso non nel senso che chi muore non è più, ma che raggiunge il riposo. Così, sebbene per errore crede di non esser più, per natura tuttavia desidera di essere nel riposo, cioè di essere di più. Quindi come è assolutamente impossibile che piaccia di non essere, così bisogna assolutamente non essere ingrati al proprio Creatore di ciò che si è».

⁵³ *lib. arb.* 1, 14, 30: «Come è possibile che per volontà s'incorra nell'infelicità se nessuno assolutamente vuol vivere nell'infelicità? O come si consegue per volontà la felicità se molti sono infelici e tutti vogliono esser felici? Si arriva forse al punto che altro è il volere buono o malvagio e altro meritare qualche cosa con volontà buona o malvagia. Ma in verità coloro che sono felici, e perciò anche necessariamente buoni, non sono felici perché hanno voluto vivere nella felicità - lo vogliono anche i malvagi - ma perché, a differenza dei malvagi, l'hanno voluto secondo ragione. Non c'è da stupirsi dunque se gli uomini infelici non conseguono il fine voluto, cioè la felicità. Non vogliono infatti allo stesso modo l'oggetto che le è congiunto e senza di cui non si può esserne degni e conseguirla, cioè vivere ordinatamente. La legge eterna, alla quale è tempo di ricondurre l'attenzione, con invariabile durata ha stabilito che il merito consista nella volontà, il premio e la pena nella felicità e infelicità. Pertanto quando si dice che per volontà gli uomini sono infelici, non si dice nel senso che vogliono essere infelici, ma perché si costituiscono in una volontà, alla quale, anche contro il loro desiderio, necessariamente segue l'infelicità».

⁵⁴ *lib. arb.* 1, 13, 28: «A. - Stiamo stabilendo quindi che è felice l'individuo il quale ama la propria volontà buona (*dilectorem bonae voluntatis suae*) e che in confronto disprezza ogni altro bene, la cui perdita possa avvenire, anche se persiste la volontà di possederlo».

atto del volere se non fosse potere (l'uomo può volere e non volere, è libero, cioè, nei confronti della sua volontà, quindi, ha potere su di essa) e viceversa, a proposito della definizione del potere si legge che “nulla è in nostro potere come la volontà stessa”, nel senso che la volontà è una facoltà immediata a sé, per cui, “non si vuole una cosa senza volerlo”.

Questo significa che il potere essere secondo il bene, che è, di fatto, in nostro potere, lo è solo se lo vogliamo: noi dobbiamo volerlo, e cioè metterci in relazione ad esso attraverso il modo non solo della conoscenza-verità, ma anche secondo quel modo desiderante che è la volontà.

La volontà appare dunque contraddittoriamente (a causa del suo legame con il modo del desiderio) come ciò su cui si ha allo stesso tempo controllo e non controllo, potere e non potere. Dicendo che basta volere la buona volontà, che basta amarla, per averla, Agostino parla di essa come di qualcosa su cui si può esercitare un potere: precisamente il volerla e l'amarla è il modo di avere potere sulla volontà. D'altro canto, volontà è ciò su cui pare non si possa avere potere alcuno, poiché, come si è già visto, “non si vuole una cosa senza volerlo”, e cioè il movimento volitivo non permette che lo si controlli da un punto di forza che è ad esso esterno. Il movimento della volontà non permette che lo si trascenda, esso è assoluto padrone di sé, e dunque non può essere voluto se non da se stesso e per se stesso. La volontà rimane in fondo a tutto, in un modo tale ch'essa, che usa di altre cose, usa anche di se stessa. È possibile usare della libera volontà solo mediante la libera volontà, e non mediante una disposizione estranea ed esterna alla volontà. La volontà, infatti, ha la stessa immediatezza del pensiero e della memoria.⁵⁵

La volontà rimane sospesa tra questi due modi di essere, quello per cui è massimamente potente, e quello per cui essa non ha controllo su di sé. In un primo momento Agostino presenta la volontà sotto il primo modo, come cioè una modalità di relazione al mondo su cui possiamo avere presa. È proprio questa presa che assicura la felicità, nella misura in cui lì dove tutte le altre cose

⁵⁵ *lib. arb.* 2, 19. 51: «E. - Son d'accordo. Però mi turba un pensiero. Giacché il problema riguarda la libera volontà e si può notare che è essa ad usar bene e male delle altre cose, come si può includere fra le cose di cui usiamo? A. - Allo stesso modo che col pensiero conosciamo tutti gli oggetti che conosciamo per aver scienza e tuttavia il pensiero stesso è incluso fra gli oggetti che conosciamo col pensiero. Ti sei dimenticato forse di aver ammesso, quando discutevamo sugli oggetti conosciuti col pensiero, che anche il pensiero si conosce col pensiero? Non meravigliarti dunque che se si usa di altre cose mediante la libera volontà, si possa usare della libera volontà mediante la stessa volontà. La volontà, che usa di altre cose, usa se stessa, come il pensiero appunto che conosce altri oggetti e conoscesse stesso. Anche la memoria non conserva soltanto tutte le cose che si ricordano, ma per il fatto che ci si ricorda di aver la memoria, anche la memoria stessa si conserva in noi. Essa dunque non ricorda soltanto le altre cose, ma anche se stessa, o meglio siamo noi che ricordiamo le altre cose ed essa mediante essa.»

possono essere perse (non sono cioè salve nell'atto stesso che le vuole *-neque dum vult habet*), la volontà della buona volontà è già, immediatamente, il possesso intero e completo di questa.

Ora, ciò che è fondamentale in questa dialettica è notare come sia proprio nel concetto di bene che i due aspetti del volere e del potere si tengono insieme e trovano una soluzione alla loro complessa relazione. Non è cioè la volontà semplice ad avere potere (essa non ha potere sulle cose da essa volute) né il potere che vuole (la volontà, come si è detto, deve volersi, ed è, questo doversi volere, una condizione che limita il suo poterne disporre in modo assoluto, il suo poter esser trascesa dal potere con cui se ne dispone): ad avere potere è la volontà del bene, ed è questa sintassi solamente che definisce la vera libertà dell'uomo, non la libertà con cui l'uomo compie il male. La definizione di potere allora chiama in causa quella di volontà, nella misura in cui potere è volontà di bene, cioè buona volontà. L'uomo incontra la relazione tra potere ed essere (relazione che si dà in modo perfetto nell'essere supremo) solo nella volontà buona, solo cioè nella relazione al bene, in un modo per cui solo potendo il bene nel modo del volerlo l'uomo incontra la relazione tra potere e bene del nome originario.

Ora, il modo del potere è, ultimamente, ravvisabile nelle virtù: l'uomo che vuole nel modo della buona volontà, non può non volere nel modo delle virtù, come quelle della prudenza, della forza, della temperanza, della giustizia.⁵⁶

⁵⁶ *lib. arb.* 1, 13, 27: «*A.* - Rifletti ora se è tua opinione che la prudenza è conoscenza razionale di cose che si devono desiderare e fuggire. *E.* - Sì. *A.* - E la forza è disposizione spirituale, con cui si disprezzano i disagi e la perdita di cose indipendenti dal nostro volere? *E.* - Penso. *A.* - Inoltre la temperanza è disposizione che frena e reprime il desiderio di cose che si desiderano disordinatamente. La pensi diversamente? *E.* - Anzi la penso proprio come te. *A.* - E come considereremo la giustizia se non come virtù per cui si distribuisce a ciascuno il suo? *E.* - Non ho altra idea della giustizia. *A.* - Ma poni che un individuo, il quale ha la volontà buona, della cui dignità da tempo stiamo parlando, con essa soltanto s'immedesima per amore perché è il bene più alto che possiede, che di essa soltanto si diletta, che da essa tragga soddisfazione e godimento in quanto la tiene in pregio e ne apprezza il valore e che infine non gli possa essere sottratta né con la forza né con la lusinga contro il suo volere. Si potrà dubitare che egli si opponga a tutte le cose che son nemiche di questo unico bene? *E.* - È logico che si opponga. *A.* - E si può pensare che non sia dotato di prudenza egli che sa di dover desiderare questo bene ed evitare le cose che ad esso sono contrarie? *E.* - Secondo me, è del tutto impossibile senza la prudenza. *A.* - Bene, ma perché non gli accorderemo anche la forza? Infatti è impossibile che ami o stimi molto tutte le cose che non sono in nostro potere. Esse si amano con volontà cattiva, ma egli deve necessariamente resistere perché è nemica del suo grande bene. Se non le ama, non si duole nel perderle e le disprezza addirittura. Ed è stato già logicamente dimostrato che questa è funzione della forza. *E.* - Certo che dobbiamo accordargliela. Non so chi potrei considerare più veramente forte di colui che, con coscienza sempre eguale e serena, rimane privo di beni che non dipende da noi né conseguire né mantenere. Ed egli lo fa, come è stato detto. *A.* - Considera se possiamo rifiutargli la temperanza giacché è la virtù che frena le passioni. Che cosa di tanto contrario dalla volontà buona che la passione? Ne concludi certamente che questo amatore della sua volontà buona si oppone con tenace resistenza alle passioni e che perciò giustamente si considera temperante. *E.* - Va avanti, son d'accordo. *A.* - Rimane la giustizia, ma non vedo come possa mancare a questo individuo. Chi ha ed ama la volontà buona e resiste alle cose che, come è stato detto, le sono contrarie, non può voler male ad alcuno. Ne seguirà che non fa ingiustizia, ma gli è impossibile non farla se non dà a ciascuno il suo. E ti ricordi, credo, di avere approvato quando ho detto che questa è

Esse sono necessarie per mantenere la volontà di bene, per mantenere la volontà nella forma di buona volontà, ed esse sono il modo del potere dell'uomo.

La felicità dipende dalla buona volontà, e la buona volontà mostra il legame tra volontà e potere, dice cioè qualcosa del modo del potere, e, in questo modo, anche del bene. Felicità è dunque il nome con cui sulla terra, e per gli uomini, si chiama il bene, il bene si mostra e si lascia sperimentare. Per essere felici è necessario essere forti delle virtù, queste avere come fine, e non la felicità. La felicità segue naturalmente, solo nel momento in cui si vuole vivere secondo ragione.

Il riferimento alla ragione (che altro non è che la sapienza del *recte vivere*) mostra una volta in più allora, e in modo definitivo, il legame tra l'essere e il bene, e tra il bene e il potere, il bene come l'avere potere su qualcosa. Vivere secondo ragione significa vivere secondo le leggi dell'essere, secondo cioè quello che l'essere può intrinsecamente e per definizione, per fiorire la sua potenza; significa volere la volontà buona, perché ragione è, come l'essere, un significato di bene; anche vivere secondo ragione dunque, deve essere abbracciato e voluto con la stessa disposizione di cui si è detto sopra: "l'uomo è un determinato bene perché quando vuole può vivere secondo ragione" (*quia recte vivere, cum vult, potest*). L'uomo può il bene se lo vuole: e così l'ultima parola sta dalla parte della volontà: tutto dipende dal volere o meno il bene. Ma è vera anche la seguente affermazione: l'uomo non può volere di volere, non ha presa (potere) sulla sua volontà: e allora la volontà sembra a sua volta dipendere da una forza più grande di lei, che è precisamente la disposizione di potere volere o meno. Questo intreccio si attesta anche dalla parte del linguaggio, perché in ogni formulazione volontà e potere si trovano insieme, come quando appunto si dice che la volontà non *può* non volere.

competenza della giustizia. E. - Me ne ricordo e ammetto che in questo individuo, il quale stima e ama la propria volontà buona, si trovano tutte e quattro le virtù, da te poco fa definite con la mia approvazione»; e anche 2, 18, 50: «Tu pensi alla giustizia, di cui non si può usar male. Essa è compresa fra i beni più grandi che sono nell'uomo, come pure tutte le virtù, di cui è costituita l'onesta razionalità. Anche della prudenza, della fermezza e della temperanza non si può usar male. In tutte, come anche nella giustizia che tu hai ricordato, domina la ordinata razionalità, senza di cui non si danno le virtù. E della ordinata razionalità non si può usar male [...] Dunque sono grandi beni questi; ma devi ricordare che non solo i grandi beni, ma anche gli infimi possono essere soltanto da colui, da cui sono tutti i beni, cioè Dio. L'ha provato la precedente dimostrazione, alla quale hai consentito tante volte e con tanta gioia. Dunque le virtù, con cui si vive razionalmente sono grandi beni, le belle forme dei vari corpi, senza di cui si può viver razionalmente, sono beni infimi, le facoltà spirituali, senza di cui non si può viver razionalmente, sono beni medi. Delle virtù non si può usar male, degli altri beni, cioè infimi e medi, si può usar non solo bene ma anche male. E della virtù non si può usar male appunto perché funzione della virtù è il buon uso degli altri beni, di cui si può usar anche non bene. E non si può usar male usando bene».

Si potrebbe dire, sfruttando il verso dantesco, che volontà e potere stanno per l'uomo in una relazione tale per cui di lui si debba dire "vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole", nella misura in cui la volontà ha potere di orientare le potenzialità. La volontà può volere potere o no, può volere il bene oppure no. Può cioè essere forte o non avere potere. Nella circolarità perfetta dei nomi primi, invece, volontà è immediatamente potere di bene, ovvero la volontà non può non essere se stessa, non può non volersi buona. Quasi che di Dio, Dante avrebbe dovuto meglio dire: «Vuolsi così colà dove si vuole ciò che si puote».⁵⁷

Se dunque il bene è in potere dell'uomo nel modo della volontà, ne segue che anche il male dipende dal volere dell'uomo, nel senso che il male è il non volere quello che si deve volere, e che si deve volere perché è quello che massimamente si può avere, senza temere ch'esso sia perso. Il male, lungi dal mostrare l'imperfezione di Dio, dice della libertà della volontà, e più precisamente della cattiva libertà della volontà. La vera libertà, infatti è solo il nome del potere il bene: dove non si fa quello che si sarebbe potuto fare, che si sarebbe potuto volere fare, e dovuto volere fare, c'è solo un'ombra della libertà.

L'essere, infatti, e ancora una volta, è il bene, ogni essere per il fatto precisamente di essere. Il male è invece, nella metafisica di Agostino, una mancanza di essere, è un decrescere dell'essere. L'essere è sempre bene per l'uomo, cosicché non sia possibile dire di preferire di non essere più o di non essere mai stati. Proprio perché l'essere è bene, Agostino può operare una sorta di riduzione e affermare che la felicità è già aperta nel modo del desiderare di essere, nel modo del desiderio dell'essere: «Se dunque desideri sfuggire all'infelicità, ama in te questo tuo voler essere. Se infatti desidererai sempre di essere, ti avvicinerai a lui che sommamente è. E per adesso sii grato perché esisti».⁵⁸ Se si guarda al nome di essere, che per l'uomo è il fatto di esistere, si può già solo in questo sguardo gustare un po' della felicità. Il volere la buona volontà, la sapienza, è allora traducibile con il volere essere tout court, perché desiderando essere, si vede un po' il volto dell'eternità: la comprensione del termine essere è infinita, e rapisce l'uomo in una dimensione di proposizioni infinite, fuori dal linguaggio. Il desiderio della felicità comincia e finisce in questo stesso desiderio elementare che è il desiderio di essere: «chi poi ama di essere più di quanto odia di essere infelice, con l'accrescere ciò che ama, escluda ciò che odia. Quando comincerà ad essere

⁵⁷ Dante, *La divina Commedia*, Inferno, V, 21-24: «E 'l duca mio a lui: -Perché pur gride? Non impedir lo suo fatale andare: vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole, e più non dimandare».

⁵⁸ *Lib. arb.* 3,7,21.

secondo fine nel proprio grado, non sarà più infelice». L'essere, il nome di essere è dispensatore di bene e di vita.

Conclusione

È incredibile quanto si progredisce su questa via se ci si anima a grandi cose. Benché non abbia ancora forze sufficienti, l'anima spicca il volo e s'innalza di un bel tratto, anche se poi, come un uccellino ancor di prima piuma, si stanca e torna a posarsi.
Santa Teresa D'Avila.¹

Alcuni punti fermi della presente ricerca si sono delineati: segnano il cammino attraverso cui passare per cercare di dimostrare quanto mi sta a cuore. E quanto mi sta a cuore è restare vicino, o meglio avvicinarmi (avvicinarmi per restare vicino) a quel punto, al movimento meglio, che è la genesi del senso, la sua possibilità e necessità. A tal segno sembra grande l'oggetto detto, da essere inabbordabile ad uno sguardo umano. E forse lo è, se si vuole guardarlo solo con gli occhi del *theorein*. Se si volesse più semplicemente dirlo, e continuare a dirlo, questo movimento, questo significato che è *nome*, raccogliendo ciò che in questo modo viene al pensiero, sarebbe forse meno difficile. Sarebbe il mestiere del poeta. E per questo io ancora dubito di essermi trovata dalla parte giusta, nel modo in cui mi sono occupata del tema della parola. Io credo infatti che sia questo tema, questo nome ad essersi occupato di me. Io però anche ho cercato di vedere, di vederlo, di vedere meglio, e così sono giunta fin qui. Ad Agostino devo molto, soprattutto per vicinanza alla risonanza emotiva che il tema della parola ha esercitato sulla sua esperienza esistenziale.

E così è il momento di cercare di esporre le risposte guadagnate attraverso questa ricerca. Dico ch'esse si articolano nelle due seguenti constatazioni. La prima, che la parola (come corpo del pensare) *vuole dire* innanzitutto qualcosa, nel senso che intenziona altro da sé: essa è lo strumento attraverso cui articolare e porre i molteplici significati. La seconda, che la parola, anche, di per sé,

¹ Santa Teresa d'Avila, *Vita*, tr. it. di I.A. Chiusano, Rizzoli, Milano 1990, p. 90.

immediatamente, *dice*, nel senso che la sua esistenza e il suo contrassegnare l'esperienza dell'uomo fa già significato: il dono della parola è cioè immediatamente significativo.

La prima affermazione è quella che mi ha costato meno difficoltà teoretiche. La riassumo articolandola nei tre livelli secondo cui mi è sembrato possibile parlare della vita intenzionale. Al primo posto ho situato il livello per cui noi usiamo le parole in vista di comunicare contenuti, nella sua funzione di strumento e rinvio grazie alla quale noi possiamo essere relazione alle cose e agli altri. Grazie a cui, cioè, possiamo *parlare*: attraverso l'astrazione operata dalla parola possiamo accedere al significato dell'essere in modo tale da renderlo disponibile e comunicabile. Il linguaggio in questo senso apre al concetto, permette di porre contenuti ideali e apre all'attività di definizione e di giudizio attraverso cui abbiamo una prima esperienza della nozione di verità (come, precisamente, corrispondenza della proposizione alla cosa, cioè la verità logica).

Per altro verso, ad un secondo livello, con le parole e attraverso esse siamo anche direttamente proiettati nella sfera della prassi, nella misura in cui attraverso le parole compiamo dei veri e propri *atti*: informiamo e riceviamo informazioni, esprimiamo i nostri sentimenti, la nostra volontà, ciò che pensiamo; perlopiù, sempre anche ridefiniamo il nostro io in attesa di conferma. Per mettere a punto questo aspetto mi sono stati d'aiuto gli studi della linguistica pragmatica, che hanno messo in evidenza questo slittamento sul piano pratico, richiamando così l'attenzione, attraverso la nozione di felicità degli atti linguistici, all'aspetto performativo della parola e a quello semantico della verità.

Ad un altro livello poi ancora più profondo, il terzo della mia indagine, attraverso le parole, gli *atti di discorso*, noi vogliamo sempre anche mostrare qualcosa, abbiamo di mira qualcosa cioè che lasciamo apparire secondo un grado di consapevolezza che ha diversi gradi di perfezione. Questo qualcosa che mostriamo più o meno *bene*, più o meno *fedelmente*, è -difficile da pronunciare-qualcosa come la cosa-verità, l'essere, cioè, della verità intesa in senso ontologico.

Attraverso questa prima constatazione articolata su tre livelli, la parola si è presentata come strumento che *significa* altro da sé, cioè *significati*: una data informazione, descrizione, spiegazione, indicazione, tale *oggetto* nella sua idealità; come ciò che intenziona la realtà dei referenti e dei contenuti di pensiero, delle *res* e dei *cogitata* nel vocabolario agostiniano. In secondo luogo la parola è apparsa nel suo intenzionare *i significati* ovvero: forniamo una data informazione non al modo dell'asserire, ma per fare qualcosa, per consolare, ad esempio - nelle parole, cioè, ti consolo-; o articoliamo una data descrizione per piacere - nelle parole divido con te il mondo, ti faccio guardare dalla mia parte, prendo a tema il darsi della comunicazione e della relazione -; poniamo,

infine, domande - nelle parole ti ascolto e faccio dono di accoglienza -. In terzo luogo ciò che la parola dell'uomo è sembrata esprimere è *il significato*: - ti do tale informazione, per consolarti, *veramente* (e non per finta) ; o tale descrizione per mettermi in relazione, *sul serio* (e non superficialmente); tali domande, infine, per ascoltarti, *con attenzione* (e non distrattamente). Tutte queste locuzioni avverbiali (*veramente*, *sul serio*, *con attenzione*, che assumono senso pieno alla luce dei loro contrari) rimandano all'ambito di ciò che io chiamo l'*ultimo*, ciò che invita e chiama ogni significato e il significare stesso. Esso è il significato dell'essere, che rimane per lo più nascosto ma che è il primo, e guida fin dalle prime battute ogni movimento della parola e del pensare. A questo livello il significato ha perso i caratteri dell'oggetto ideale, del referente-occasione, è sempre meno oggetto, sempre meno visibile, sempre più *formale* si potrebbe dire, come se ci stesse alle spalle, ci contenesse: come ciò che ci trascende.

Ecco dunque tre livelli di lettura che hanno preso forma in risposta all'interrogazione sulla parola-linguaggio, sulla parola nel suo modo strumentale, e che io considero come il principale risultato della mia ricerca, nel senso di riconoscervi una struttura capace di fondare una metafisica del linguaggio. Conducendo l'indagine intorno a questo aspetto, mi si sono poste innanzi infatti anche altre questioni, come quella del modo in cui la parola è relazione di significato (se nel modo dell'identità o della differenza) e quella della possibilità o meno del pensare di prendere distanza dai suoi contenuti, cioè poi di essere ancora la facoltà autonoma e trasparente che era nel pensiero classico; e molte altre ancora. Queste tematiche non le abbiamo risolte in questa sede, ma le distinzioni e le domande che devono essere operate non appena ci si interroga sullo strumento con cui l'uomo accede al significato del mondo e della verità sono moltissime, e uno dei doni di questa ricerca è stato proprio quello di guadagnare la misura dell'ampiezza della questione, e non solo, di capire quale si è rivelata la prospettiva più feconda alla mia indagine sulla parola. Considero anche questa una risposta, poiché ogni scelta mostra anche il senso della verità dell'oggetto cercato, ne rivela già un po' la forma. Quello che mi è interessato soprattutto è stato potere dimostrare il progressivo ampliarsi dei livelli di significazione, e sfruttarlo come strumento per dire della connessione esistente tra la vita della verità logica (aperta dal linguaggio che rende testimonianza del mondo) e quella della verità ontologica, con cui io intendo ciò che chiama l'uomo a pensare testimoniando di essa. Sfida della presente ricerca, come detto nell'introduzione, era infatti di mostrare in che senso la verità ontologica, in quanto vero significato dell'essere, dice della sua relazione al bene per essere capita. In questo senso anche le espressioni che abbiamo impiegato per descrivere il terzo livello di significare, aiutano a fare il legame tra i due nomi (del bene e della verità), dato che le locuzioni come *veramente*, *sul serio*, *attentamente*, parlano della verità in un

modo tale ch'essa sia immediatamente relazione al bene: rimandano infatti, tutti, alla sfera di ciò che si dà compiuto, del bene-fatto, nel senso che completano il significato.

Vengo allora alla seconda constatazione guadagnata. Abbiamo visto che la parola-pensiero anche, immediatamente, in se stessa, *dice*. La sua esistenza dice il movimento espressivo del verbo, che è donazione e genesi del senso. La parola dice di sé come del segno che apre alla relazione, che mostra il luogo della relazione, cioè dice del movimento intenzionale, e la verità della vita intenzionale. Nella sua povertà di segno che testimonia dell'essere, essa mostra la ricchezza dell'essere, nel senso che è apparsa nel suo offrirsi come luogo simbolico per pensare l'evidenza del significato dell'essere come relazione. In questo senso la parola intesa come corpo del pensiero, vera e indubitabile nella sua esistenza di segno, prima ancora di far accedere ad alcun contenuto di verità, si è mostrata stare come la prima verità per l'uomo. Mi è stato d'aiuto, per decifrare questo passaggio, il ricco pensiero sulla verità di Agostino come appare nelle opere a cui abbiamo fatto riferimento, e le riflessioni sulla presenza e sull'esperienza della coscienza e del suo verbo come testimonianza della prima verità offerta all'uomo.

Ho mostrato dunque come il darsi della parola sia anche già prova del darsi del significato dell'essere in termini di vita di relazione, dal momento che il pensiero proprio questo mostra. Dicendo di sé come verità di segno, introduce *-intra-dice-* la necessità della verità come ciò che la garantisce nel suo essere precisamente questa manifestazione elementare di verità. In quanto allora la parola orienta a cercare il significato del nome di verità, essa dice del bene nel senso che è il primo bene. La possibilità della parola come segno attraverso cui si dà la conoscenza e la relazione all'essere, testimonia così la necessità della vita della verità che convoca la vita di parola e di parole. L'indagine intorno alla natura (generazione) del verbo come termine del movimento conoscitivo e desiderante del pensiero, indagine che si è nutrita della riflessione agostiniana intorno alla trinità psicologica dell'uomo analogia della trinità di Dio, mi ha aiutato a individuare l'aspetto che considero fondamentale al fine di fondare una metafisica del linguaggio. La quale rende conto del carattere relazionale della vita intenzionale in modo da mostrarla non nel suo accadere neutro, ma secondo il significato di bene: come scrive Agostino, la *notitia*, ovvero l'essere che è a motivo del verbo, che chiama a pensare, è *cum amore*. Il movimento di conoscenza e di pensare si è mostrato secondo una ragione che è quella di accrescimento che è dono. La parola, allora, è ciò che proprio questo significato originario di bene testimonia.

Ora, il significato dell'essere dischiuso dalla considerazione intorno alla natura della parola, è diventato operativo in merito alla prima constatazione svolta, quella per cui attraverso i vari livelli di significare, di voler dire, il linguaggio dell'uomo è libera relazione alla verità ontologica, cioè alla verità che è significato di bene. È diventato operativo nel senso che dicendo della necessità del significato dell'essere come vita di relazione, dicendo cioè della necessità del modo in cui la verità va pensata, aiuta a fare il raccordo tra la vita della volontà libera di significare che l'uomo sperimenta nel linguaggio (libero nei confronti dei significati mostrati, e libero anche nei confronti della testimonianza del significato della verità, che può essere mostrato così come nascosto), e quella della verità.

Delineato cioè il senso del significare e del significato, la parola è apparsa come ciò che, se non può decidere in riferimento al *dire* (dice di sé immediatamente tutti questi movimenti, ma in modo come invisibile, come sottovoce, come senza saperlo e senza esserne cosciente), può però *voler dire* secondo quello ch'essa è, secondo i tratti per cui è voluta, come luogo dell'intenzionalità. Può allora volere vita di accrescimento come conoscenza e dono. Può volere, insomma, che il significato dei tre livelli sopra esposti, sia questa cosa, sia ovvero questo movimento (e quindi lo siano anche gli altri due momenti, visto che è il terzo, come ho detto, che decide degli altri, dirigendoli e orientandoli). La parola è libera di mostrare o meno se stessa secondo la logica della sua *vita* (quella della vita intenzionale), ma quando dice proprio l'evidenza del dire (la logica per cui essa è relazione), allora la parola anche dice *bene*, dice secondo il bene.

Così, mi sembra di essere riuscita a fondare i due aspetti della questione, ovvero quello del significato di verità, e quello del significato di bene, arrivando alla conclusione, debitrice in questo anche del ruolo del bene in Platone, che la verità è in certo modo interpretazione, nel senso che è interpretazione alla luce del bene. In questo senso mi pare di poter affermare che, anche nella questione del linguaggio e della parola, nella vicenda cioè della comunicazione linguistica e della comprensione, il bene ha la funzione di illuminare e rendere comprensibile il significato dell'enunciato, è manifestativo della sua verità. Che il bene (e quindi il discorso etico) sia capace di significato tale da sostituire a volte il discorso della verità, è anche registrato dalla direzione presa dagli ultimi capitoli, in cui il senso della verità è affidato all'esperienza della testimonianza vista come unica possibilità, per il suo vivere come nome proprio singolare, di dare voce al significato della verità in modo da non farle violenza consegnandola alla verità logica della proposizione.

Se dunque alla domanda che ha orientato la presente ricerca, riassumibile in questa: "Cosa dice del significato dell'essere il modo in cui l'uomo è relazione al significato mediante la parola (e

la parola che è nome)?"", ho trovato le risposte sopra enunciate, altri aspetti rimangono da approfondire, in particolare quello del peso effettivo della parola linguaggio, quello della lingua materna, nell'operazione di distinzione attraverso cui si dispiega la vita intenzionale.

Bibliografia

1. Opere di Agostino d'Ipbona.

1.1 Testi latini.

I testi latini delle opere di Agostino utilizzati sono quelli dell'edizione a cura dei Benedettini della Congregazione di S. Mauro, l'edizione maurina (1679-1700), riportati nell'*Opera omnia di San'Agostino (Nuova Biblioteca Agostiniana, NBA)*, quarantacinque volumi, Città Nuova, Roma 1965-2005.

1.2 Traduzioni italiane delle opere citate, in ordine alfabetico.

- | | |
|--|--|
| <i>De animae quantitate liber unus</i> | Agostino, <i>Sull'anima. L'immortalità dell'anima; La grandezza dell'anima</i> , tr. it. di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003. |
| <i>De civitate Dei libri viginti duo</i> | Sant'Agostino, <i>La città di Dio</i> , tr. it. di D. Gentili, NBA, V/1-3, Città Nuova, Roma 1978-1989. |
| <i>Confessionum libri tredicim</i> | San'Agostino, <i>Le confessioni</i> , tr. it. di A. Trapé, NBA, I, Città Nuova, Roma 2000. |
| <i>Contra Academicos libri tres</i> | Sant'Agostino, <i>I Dialoghi (La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima)</i> , tr. it. di D. Gentili, NBA, III/1, Città Nuova, Roma 1970. |

- De dialectica* Sant'Agostino, *Enciclopedia (La grammatica, Le regole, La retorica, La dialettica)*, tr. it. di A. Pieretti, *NBA*, XXXVI, Città Nuova, Roma 2005.
- De doctrina christiana libri quattuor* Sant'Agostino, *La dottrina cristiana*, tr. it. di V. Tarulli, *NBA*, VIII, Città Nuova, Roma 1992.
- De immortalitate animae liber unus* Agostino, *Sull'anima. L'immortalità dell'anima; La grandezza dell'anima*, tr. it. di G. Catapano, Bompiani, Milano 2003.
- In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* Sant'Agostino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, tr. it. di E. Gandolfo e V. Tarulli, *NBA*, XXIV/2, Città Nuova, Roma 2004.
- De libero arbitrio libri tres* Sant'Agostino, *I Dialoghi (La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro)*, tr. it. di D. Gentili, *NBA*, III/2, Città Nuova, Roma 1976.
- De magistro liber unus* Sant'Agostino, *I Dialoghi (La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro)*, tr. it. di D. Gentili, *NBA*, III/2, Città Nuova, Roma 1976.
- De mendacio liber unus* Aurelio Agostino, *Sulla bugia*, tr. it. di Maria Bettetini, Rusconi, Milano 1994.
- Soliloquiorum libri duo* Sant'Agostino, *I Dialoghi (La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima)*, tr. it. di D. Gentili, *NBA*, III/1, Città Nuova, Roma 1970.

De trinitate libri quindici

Sant'Agostino, *La trinità*, tr. it. di G. Beschin, NBA, IV, Città Nuova, Roma 1987.

De utilitate credendi liber unus

Sant'Agostino, *La vera religione (La vera religione, L'utilità del credere, La fede e il simbolo, La fede sulle cose che non si vedono)*, tr. it. di A. Pieretti, NBA, VI/1, Città Nuova, Roma 1995.

De vera religione

Sant'Agostino, *La vera religione (La vera religione, L'utilità del credere, La fede e il simbolo, La fede sulle cose che non si vedono)*, tr. it. di A. Pieretti, NBA, VI/1, Città Nuova, Roma 1995.

2. Altre opere di autori classici.

Aristoteles, *De anima*

Aristotele, *L'anima*, tr. it. di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

Aristoteles, *Categoriae*

Aristotele, *Organon (Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici)*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.

Aristoteles, *De Interpretatione*

Aristotele, *Organon (Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici)*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.

- Aristoteles, *Physica* Aristotele, *Fisica*, tr. it. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
- Aristoteles, *Poetica* Aristotele, *Dell'arte poetica*, tr. it. di C. Gallavotti, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2003.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, tr. it. di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1976.
- Plato, *Phaedrus* Platone, *Fedro*, tr. it. e cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
- Plato, *Sophista* Platone, *Sofista*, tr. it. di M. Vitali, Bompiani, Milano 1992.
- Ioannes Scotus Erigena, *Homilia
in prologum s. Evangelii sec. Johannem* Giovanni Scoto Eriugena, *Omelia sul prologo di Giovanni*, tr. it. di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1997.
- Teresa de Jesus, *Libro de su vida* Santa Teresa d'Avila, *Vita*, tr. it. di I.A. Chiusano, Rizzoli, Milano 1990.
- Thomas Aquinatis, *In Evangelium
S. Ioannis Commentarium* San Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, tr. it. di T. Centi, 2 voll., Città Nuova, Roma 1990.
- Thomas Aquinatis, *Quaestiones
Disputatae De Potentia* Tommaso d'Aquino, *La potenza di Dio*, tr. it. di A. Campodonico, 3 voll. Nardini, Firenze 1991-1995.

Thomas Aquinatis, *Quaestiones*

Disputatae De Veritate

Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, tr. it. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.

Saint Thomas D'Aquin, *Questions disputées sur la vérité: Question XI, Le maître (De magistro)*, tr. it. di Bernadette Jollès, Vrin, Paris 1992.

Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*

San Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, tr. it. a cura dei Domenicani italiani, ESD, Bologna 1984-1988.

Thomas Aquinatis, *De Unitate Intellectus.*

Contra Averroistas

Tommaso D'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli avverroisti*, tr. it. di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000.

3. Letteratura critica su Agostino.

L. Alici (a cura di), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990.

L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 1999.

L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 1999.

L. Alici, *L'Altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

- H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Studio Editoriale, Milano 1992.
- W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- E. Bermon, *Le "cogito" dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris 2001.
- M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994.
- S. Biolo, *La coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*, Libreria editrice dell'Universita Gregoriana, Roma 1969.
- C. Boyer, *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne*, «Gregorianum», 27 (1946), pp. 173-219, 333-352.
- P. Brown, *Agostino d'Ippona*, tr. it. di G. Fragnito, Einaudi, Torino 1974².
- J.D. Caputo – M.J. Scanlon (éds.), *Jacques Derrida – Saint Augustin. Des Confessions*, Stok, Paris 2007.
- G. Catapano, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal "Contra Academicos" al "De vera religione"*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001.
- G. Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Il poligrafo, Padova 2000.
- J-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.
- H. Daudin, *La liberté de la volonté : signification des doctrines classiques*, Presses universitaires de France, Paris 1950.
- O. Du Roy, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 2 (1963), pp. 415-445.
- K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, tr. it. di C. Tugnoli, Il Mulino, Bologna 1983.

- É. Gilson., *Introduzione allo studio di S. Agostino*, tr. it. di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Genova 1989².
- T. Liuzzi, *Tempo e memoria in Agostino. Dalle "Confessioni" al "De Trinitate"*, «Rivista di storia della filosofia», 1 (1984), pp. 35-60.
- H.I. Marrou, *S. Agostino*, tr. it. di G. Marcolongo, Mondadori, Milano 1960.
- H.I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, tr. it. di M. Cassola, Jaca Book, Milano 1987.
- H.I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris 1955.
- W.R. O'Connor, *The Uti/Frui Distinction in Augustine's Ethics*, «Augustinian Studies», 14 (1983), pp. 45-62.
- G. Piccolo, *I processi di apprendimento in Agostino d'Ipbona*, Aracne, Roma 2009.
- R. Piccolomini (a cura di), *Interiorità e intenzionalità nel "De civitate Dei" di Sant'Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991.
- A. Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- A. Rigobello, *'Intentio - extensio - distentio', modello ermeneutico della antropologia agostiniana*, in Id., *Linee per una antropologia prescolastica*, Antenore, Padova 1972, pp. 15-27.
- T. Rodriguez Neira, *Memoria y conocimiento en san Agustìn*, «Augustinus», 17 (1972), pp. 233-254.
- T. Rodriguez Neira, *Sentido gnoseológico de la memoria según S. Agustìn*, «Estudio Agustiniano», 6 (1971), pp. 371-407;
- M.F. Sciacca, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *La Trinità, NBA*, IV, Città Nuova, Roma 1973, pp. LXVII-CXIV.
- I. Sciuto, *Dire l'indicibile: comprensione e situazione in S. Agostino*, Francisci, Abano Terme 1984.

- I. Sciuto, *Verità della parola e interpretazione in Sant'Agostino*, in AA.VV., *Parola e senso*, a cura di A. Petterlini, Cedam, Padova 1984.
- H. Somers, *L'image comme Sagesse. La genèse de la notion trinitaire de Sagesse*, «Recherches Augustiniennes», 2 (1963), pp.403-414.
- F. Thonnard, *La vie affective de l'âme selon s. Augustin*, «L'Année théologique augustinienne», 14 (1953), pp. 33-55.
- A. Trapè, *Introduzione in Sant'Agostino, La città di Dio, NBA, V/1*, Città Nuova, Roma 1978, pp. IX-XCVIII; V/2, Città Nuova, Roma 1988, pp. VII-LVII.
- A. Trapè, *Introduzione in Sant'Agostino, La Trinità, NBA, IV*, Città Nuova, Roma 1973, pp. VII-LXV.
- G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, «Recherches augustiniennes», 1(1958), pp. 6-89.
- G. Verbeke, *Spiritualité et immortalité de l'âme chez Saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, 3 voll., Études augustiniennes, Paris 1954, vol. I, pp. 329-334.
- E. Zum Brum, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'*, B. R. Gruner, Amsterdam 1984.

4. Letteratura critica specifica sul tema del linguaggio e della verità nel pensiero di Agostino.

- L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2000.
- L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di S. Agostino*, Studium, Roma 1976.
- G.-H. Allard, *L'articulation du sens et du signe dans le De doctrina christiana de s. Augustin*, «Studia Patristica», 14 (1976), pp. 377-88.
- R. Allers, *St. Augustine's Doctrine on Illumination*, «Franciscan Studies», 12 (1952), pp. 27-46.

- J. A. Arias Muños, *Una teoría del lenguaje en san Agustín y en santo Tomás*, «Millars», 2 (1975), pp. 69-82.
- M. Baratain, *Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne di signe*, «Revue des études latines», 59 (1981), pp. 260-268.
- M. Baratain – F. Desbordes, *Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin*, «Langages», 16 (1982), pp. 75-89.
- G. Bavaud, *Un thème augustinien: Le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré*, «Revue des études augustinienne», 9 (1963) pp. 95-101.
- C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de s. Augustin*, Beauchesne et ses fils, Paris 1941.
- G. Bouchard, *La conception augustinienne du signe chez Tvetan Todorov*, «Recherches augustinienes», 15 (1980), pp. 305-346.
- M. Cristiani, *Cristianesimo e razionalità, l'ermeneutica del logos da Agostino a Tommaso d'Aquino*, in R. Ferri – P. Manganaro (a cura di), *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 189-210.
- F. J. Crosson, *Show and tell: the concept of teaching in St Augustine's "De Magistro"*, in AAVV, «*De Magistro*» di Agostino di Ippona, *Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese*, Città Nuova, Palermo 1993, pp. 13-65.
- B. Darrel Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina Christiana*, «Revue des études augustinienne», 15 (1969), pp. 9-49.
- O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Etudes Augustiniennes, Paris 1966.
- J. Engels, *La doctrine du signe chez saint Augustin*, «Studia Patristica», 6 (1962), pp. 366-373.
- R. Ferri – P. Manganaro, *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005.
- Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 97 (1997), pp. 443-484.

- K.T. Gallagher, *Wittgenstein, Augustine, and Language*, «The new Scholasticism», 4 (1982), pp. 462-470.
- D.W. Johnson, "Verbum" in the early Augustine (386-397), «Recherches augustinienne», 8 (1972), pp. 25-53.
- M.D. Jordan, *Words and word: Incarnation and Signification in Augustine's «De Doctrina Christiana»*, «Augustiniana Studies» 11 (1980), pp. 177-196.
- L.G. Kelly, *Saint Augustine and Saussurean Linguistics*, «Augustinian Studies», 6 (1975), pp. 45-64.
- F. Lo Piparo, *Sull'archeologia teolinguistica della linguistica*, prefazione a S. Lo Vecchio, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Palermo 1994, pp. V-XXV.
- G. Madec, *Analyse du De magistro*, «Revue des études augustinienne», 21 (1975), pp. 63-71.
- G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, «Recherches augustinienne», 10 (1975), pp. 78-83.
- G. Manetti, *Le teorie del segno nell'età classica*, Bompiani, Milano 1987.
- T. Manfredini, *Unità del vero e pluralità delle menti in sant'Agostino. Saggio sulle condizioni della comunicazione*, Bologna 1960.
- R. A. Markus, *Augustine on Signs*, «Phronesis», 2 (1957), pp. 60-83.
- R. A. Markus, *Imago et similitudo in Augustin*, «Revue des études augustinienne», 10 (1964), pp. 125-143.
- F.Nef, *La sémantique de saint Augustin est-elle vraiment mentaliste?*, «Recherches sur la philosophie et le langage», 6-7 (1986), pp. 377-400.
- C.Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockam*, Seuil, Paris 1999.
- J. Pegueroles, *La palabra interiore. La filosofia del lenguaje en san Agustín*, «Espirito», 35 (1986), pp. 93-110.

- J. Pépin, *Note nouvelle sur le probleme de la communication des consciences chez Plotin et s. Augustin*, «Revue de métaphysique et morale», 56 (1951), pp. 316-326.
- J. Pépin, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et chez saint Augustin*, «Revue de métaphysique et de morale», 55 (1950), pp.128-148.
- J. Pépin, *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et chez S. Augustin*, «Revue de métaphysique et de morale», 56 (1951), pp. 316-326.
- E. Piacenza, *El De magistro de san Agustín y la semántica contemporánea*, «Augustinus» 37 (1992), pp. 45-103.
- F. Piemontese, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Marzorati, Milano 1963.
- A. Pieretti, *Interiorità e intenzionalità: la dignità del finito*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 99-120.
- A. Pieretti, *Le teorie del segno*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2000, pp. 45-85.
- P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977.
- M. Riobó Gonzales, *Fenomenología de la codificación lingüística en san Agustín*, «Revista agostiniana», 28 (1988), pp. 41-67.
- G. Ripanti, *Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana*, «Revue des études agostiniennes», 20 (1974), pp. 88-99.
- G. Ripanti, *I sentieri dell'ermeneutica*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2000, pp. 148-155.
- T. Rodríguez Neira, *Intelección y lenguaje en San Agustín*, «Augustinus», 18 (1973), pp. 145-156.

- G. Santi, *Dio e l'uomo. Conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*, Città Nuova, Roma 1990.
- G. Santi, *La memoria e l'ermeneutica del segno in Sant'Agostino*, in AA. VV., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. 2, Roma 1987, pp. 433-447.
- U. Simone, *Semiologia agostiniana*, «La cultura», 7 (1969), pp. 89-95.
- M. Sirridge, *Augustine. Every Word is a Name*, «The New Scholasticism», 50 (1976), pp. 183-196.
- F. Soria, *La teoría del signo en san Agustín*, «La Ciencia Tomista», 92 (1965), pp. 383-396.
- F.-J. Thonnard, *La notion de lumière en philosophie augustinienne*, «Recherches augustiniennes», 2 (1963), pp.125-175.
- O. Todisco, *Parola e verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Anicia, Roma 1993.
- T. Todorov, *À propos de la conception augustinienne du signe*, «Revue des études augustiniennes», 31 (1985), pp. 209-214.
- G. Verbeke, *Pensée et Discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme "cogitare"*, «Recherches augustiniennes», 2 (1963), pp. 59-80.

5. Altri testi su linguaggio, verità e significato.

- B. Ambroise, *Qu'est-ce qu'un acte de parole?*, Vrin, Paris 2008.
- D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1970.
- J.L Austin, *Come fare cose con le parole*, tr. it. di C. Villata, Marietti, Genova 1987.
- F. Barone, *Intellegibilità* in V. Melchiorre et. al. (a cura di), *Enciclopedia filosofica. Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate*, Vol. 6, Bompiani, Milano 2006, pp. 5738-5739.

- G. Bateson, *L'umorismo nella comunicazione umana*, tr. it. di D. Zoletto, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- G. Bennington – J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.
- E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M.V. Giuliani, Il saggiatore, Milano 1994.
- A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 2001.
- C. Caffi, *Sei lezioni di pragmatica linguistica*, Name, Genova 2002.
- J. Derrida, *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, tr. it. di M. Spinella, Dedalo, Bari 1992.
- Jacques Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1997.
- J. Derrida, *Limited Inc.*, tr. it. di N. Perullo, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- J. Derrida, *Il segreto del nome*, tr. it. di F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997.
- J. Derrida, *Sulla parola*, tr. it. di A. Cariolato, Nottetempo, Roma 2004.
- J. Derrida, *Pardonnez: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, Edition de l'Herne, Paris 2004.
- J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2008.
- P. Di Lucia, *L'universale della promessa*, Milano, Giuffrè, 1997.
- P. A. Florenskij, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, tr. it. di E. Treu, Guerini e Associati, Milano 1989.
- P.A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, tr. it. di E. Zolla, Adelphi, Milano 1990.
- Y. Floucat, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 97/4 (1997), pp. 640-693.

- J.A Fodor, *Mente e linguaggio*, tr. it. di F. Ferretti, Laterza, Roma-Bari 2001.
- G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco e E. Picardi, tr. it. di E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2003.
- H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000.
- U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 1998.
- U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2001.
- P. Gilbert, *Corso di metafisica: la pazienza d'essere*, tr. it. di M.T. La Vecchia, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- M. Goldschmit, *Jacques Derrida. Une introduction*, Pocket, Paris 2003.
- J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les éditions du cerf, Paris 1985.
- Grice, *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, tr. it. di G. Moro, Il Mulino, Bologna 1993.
- G. Gusdorf, *La parole*, Presses universitaires de France, Paris 1956.
- A. Guzzo, *L'Io e la ragione*, Morcelliana, Brescia 1947.
- J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1988.
- M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di U. Ugazio, G. Vattimo, Sugarco, Milano 1988.
- R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, tr. it. di L. Heilmann, L. Grassi, Feltrinelli, Milano 1966.
- B.J.F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, tr. it. di N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2004.
- A. Martone, *Questioni di enunciazione. Saggio di teoria del linguaggio*, Cronopio, Napoli 2001.
- D. Massaro, *Questioni di verità. Logica di base per capire e farsi capire*, Liguori, Napoli 2005.

- V. Melchiorre, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1972.
- A. Moro, *I confini di Babele. Il cervello e il mistero delle lingue impossibili*, Longanesi, Milano 2006.
- L. Muraro, *Il dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003.
- L. Muraro, *Al mercato della felicità, La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009.
- J. L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, tr. it. di M. Vergani, Bollati Boringheri, Torino 2003.
- P. Pagani, *Contraddizione Performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.
- L. Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 1997.
- E. Picardi, *Le teorie del significato*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- A. Pieretti, *Analisi linguistica e metafisica*, Marzorati, Milano 1968.
- A. Pieretti, *Il linguaggio come comunicazione*, Città Nuova, Roma 1978.
- A. Pieretti, *Il linguaggio*, La Scuola, Brescia 1984.
- A. Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, tr. it. di D. Falcioni, Giuffrè, Milano 1990.
- M. Ruggenini, *Il tempo della parola*, in M. Ruggenini, L. Perissinotto (a cura di), *Tempo, evento e linguaggio*, Carocci, Milano 2002.
- F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr. it. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1970.
- M. Santambrogio, *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1992.

- J.R. Searle, *Reiterando le differenze. Risposta a Derrida*, «aut aut» 217-218 (1987), pp. 200-211.
- J.R. Searle, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, tr. it. di G.R. Cardona, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 2007.
- E. Severino, *La gloria. Risoluzione di Destino della necessita*, Adelphi, Milano 2001.
- E. Severino, *Destino della necessita*, Adelphi, Milano 1980.
- G. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, tr. it. di A. Fabris, Adelphi, Milano 2005.
- G. Steiner, *Le futur du verbe*, «Révue de Métaphysique et de Morale», 54/2 (2007), pp. 147-156.
- G. Steiner, *Linguaggio e silenzio, Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, tr. it. di R. Bianchi, Garzanti, Milano 2001.
- T. Todorov, *Teorie del simbolo*, tr. it. di C. De Vecchi, Garzanti, Milano 1984.
- S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, 3 voll., La Scuola, Brescia 2002.
- M. Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- P. Watzlawick – J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana : studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, tr. it. di M. Ferretti, Astrolabio, Roma 1997.
- B. Williams, *Genealogia della verità. Storia e virtù di dire il vero*, tr. it. di G. Pellegrino, Fazi, Roma 2005.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan - M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995.
- M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, tr. it. di E. Nobili, Bruno Mondadori, Milano 1997.
- M. Zambrano, *L'homme et le divin*, tr. fr. di J. Ancet, José Corti, Paris 2006.

6. Altri testi citati.

D. Alighieri, *Divina commedia*, Vallardi, Lainate 1996.

H. Arendt, *Vita actica. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2001.

F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

M. Buber, *I racconti dei Hassidim*, tr. it. di G. Bemporad, Guanda, Parma 2002.

P. Cavalli, *Pigra divinità e pigra sorte*, Milano, Einaudi 2006.

J. L. Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Minuit, Paris 2007.

M. Duras, *La vita materiale*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1989.

F.M. Dostoevskij, *Fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Villa, 3 voll., Mondadori, Milano 1994.

G. Ferretti, *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, (a cura di), *Esistenza e libertà, Agostino nella filosofia del novecento*, Città Nuova, Roma 2000.

P. Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, tr. it. di M. Guerra, Einaudi, Torino 1999.

O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Duculot, Gembloux 1948.

I detti di Rābi'a, a cura di Caterina Valdrè, Adelphi, Milano 2001.

P. Ricoeur, *La marque du passé*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1(1998), pp.7-32.

P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2003.

P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it. N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2004.

M. Scheler, *Amore e conoscenza*, tr. L. Pesante, Liviana, Padova 1967.

C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.