

L'IO E L'ONTOLOGIA DEL LIMITE



Per rispondere a questa domanda, occorre tenere presente che il solipsismo non è solo la via attraverso cui entra in una filosofia, che potrebbe farne ameno, un soggetto non privo di valore. Ancora di più esso rappresenta la condizione per sanare la frattura che contraddistingue la realtà. All'uomo viene con ciò riconsegnata la possibilità di un'esperienza della totalità, altri-menti inibita dal dualismo fra dire e mostrare, sotteso all'identità fra logica ed etica. Come correttamente scrive Haller: «il dualismo kantiano tra un soggetto empirico ed uno trascendentale e il significato schopenhaueriano e weiningeriano della soggettività come identità io-mondo si ripropone nel dualismo wittgensteiniano tra dire e mostrare, acquistando così un nuovo significato.

La teoria della proposizione – tema di partenza del giovane Wittgenstein – si estende poi a teoria globale del rapporto fra mondo e linguaggio sotto l'aspetto di una linea di demarcazione assoluta tra l'espressione dotata di senso e quella insensata. All'io filosofico, come Wittgenstein chiama anche il soggetto metafisico, viene perciò assegnato un ingresso al discorso sensato e un posto nell'ontologia del Tractatus, un territorio di confine per così dire, che riguarda la sfera, di ciò che si può semplicemente mostrare». Si comprende allora perché in un sistema in cui il pensiero e il linguaggio sono spiegati senza il riferimento ad un soggetto pensante o parlante, Wittgenstein assuma l'immagine schopenhaueriana dell'io come limite del mondo in un punto in esteso della realtà.

Questa «ontologia del limite», come la chiama Haller, è quella che permette al soggetto di recuperare la sua rilevanza e di rimediare, nel raccoglimento in se stesso, alla separazione metafisica fra il regno dei fatti e quello di ciò che vale.

Inserendo l'idea di io microcosmico come realtà metafisica posta ai limiti del mondo, Wittgenstein afferma che in senso forte non può esserci io, se non ammettendo una sua relazione con la totalità. Il che significa che l'importanza del tema del soggetto si pone solo a partire da una sua possibilità di rapporto con il tutto. Poiché questo non si dà al livello empirico dei fatti, è necessario situare il soggetto in una zona che per-metta un surrogato della totalità attraverso il contatto con ciò che sta oltre essi. La totalità così ottenuta si dischiude però solo all'uomo che accetti –ecco il richiamo, implicito ma importante, alla libertà – l'isolamento del proprio sé. È interessante notare, in proposito, la valenza salvifica quasi religiosa attribuita al soggetto che, ricongiungendo in sé la realtà, fa recuperare ad essa una prospettiva esistenziale di senso. Il valore, colto oltre ciò che accade, colma così un'assenza. A ben vedere però si tratta di una soluzione che pone un problema ulteriore, quando non conduce addirittura ad un vicolo cieco.

La tradizionale «domanda di senso» che si rivolge nei confronti di ciò che si teme sia irrilevante, sembra potersi porre però solo dopo che il soggetto abbia compiuta questa sorta di redenzione metafisica, grazie alla quale un rapporto fra io e realtà come tutto può ancora darsi nella forma del solipsismo. In questa redenzione però, il valore non solo non viene trovato in ciò che accade, ma è scoperto oltre ciò che accade. Non essendo dunque proprio di ciò che accade, rimane ad esso estrinseco ed in fondo giustapposto. Il solipsismo mostra così il vero significato del suo essere empirico, non tanto perché conduca ad un soggetto metafisico, ma perché giustifica l'io nella sua considerazione patologica dei fatti in quanto irrilevanti.

La separazione fra fatti e valori, funzionale a garantire l'assolutezza di ciò che vale, svuota di spessore e interesse i fatti, cioè quel qualcosa di cui, in fin dei conti, la vita è comunque costituita. Sembra difficile non vedere

l'illusorietà di una simile soluzione. Il che pare cinicamente concordare con quanto Wittgenstein scriveva nella conclusione della Prefazione della sua opera: «io ritengo dunque d'avere definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di quest'opera consiste allora nel mostrare quanto poco valga l'essere questi problemi risolti». Se questa affermazione sembrava ammettere un'unica importante eccezione nella scala che Wittgenstein concedeva a se stesso prima che al suo lettore, ci si può chiedere «quanto poco valga» questa stessa eccezione.

L'INESSENZIALITÀ DELL'IO INDIVIDUALE ALL'APPARIRE DELLA VERITÀ



Se però ci rivolgiamo alla parola veritativa, quella non

inquinata dalla fede e resistente a ogni confutazione, se, insomma, ascoltiamo quella che Severino chiama la parola del destino, la verità che sentiremo sarà un'altra. Ponendo rimedio ad alcune ambiguità lessicali presenti nella stesura originaria dello scritto *Studi di filosofia della prassi* – quale l'uso di verbi coniugati alla primapersona singolare: «Io sono nella verità» –, Severino avverte della possibilità di cadere in pericolosi fraintendimenti:

Può sembrare che, in queste pagine, l'«io» sia la forma della verità, il punto di vista al cui interno la verità si colloca. Ma si intenda che io, che «posseggo» la verità, «sono originariamente incluso nella struttura originaria dell'assoluto vero», e cioè, daccapo, che il soggetto autentico del pensiero che pensa la verità non sono «io» (come «individuo», «ente particolare», «io empirico» – o anche «gruppo sociale», «classe», «popolo», «chiesa»), ma la verità stessa

Con una mossa che può dare l'impressione di essere una ritrattazione, Severino vuol dimostrare la coerenza del suo pensiero, sostenendo che la verità è il pensarsi, l'apparire senza complemento di termine: l'apparire puro, a nessuno se non al suo stesso vedere. Il fraintendimento, sostiene Severino, sarebbe potuto consistere nel credere che sia «io» a pensare la verità; ma «se la forma che pensa la verità non fosse la verità stessa *...+, la «verità» che io riuscirei a pensare non potrebbe essere la verità: nella misura appunto in cui io, il punto di vista, non coincido formalmente con la verità».

Guardato *dal punto di vista* della verità, l'«io» appare come la falsa pretesa di guardare una «verità», come un dover fare qualcosa, un dover modificare la realtà. Nella verità, invece, l'«io», il «tu», il «noi», sono determinazioni fideistiche, e il «fare», il «modificare» appaiono come la stessa volontà di guidare l'oscillazione dell'ente secondo i propri interessi. Di più, nella verità appare contraddittorio non solo che

l'ente possa essere modificato secondo volontà arbitrarie, ma anche che l'ente possa essere modificato da altri enti – quali, appunto, l'“io”, il “tu” oppure il “popolo”, “il gruppo” – dotati della capacità di separare il primo dal suo Tutto, di de-cidere di esso.

Quanto abbiamo chiamato “inessenzialità” dell'individuo, allora, corrisponde a questa disillusione, che Severino ambisce a far passare, secondo cui l'individuo *fa* il corso della verità solo per equivoco: l'individuo, insomma, è solo per equivoco autore o anche contemplatore della verità. L'individuo è, esso stesso, determinazione illusoria, interpretazione di una qualche traccia dell'apparire del destino: se così non fosse, se la verità si desse a “me”, essa non sarebbe verità.

Nei termini definitivi de *La Gloria*, la verità non si dà all'io, perché l'io, inteso come «struttura nella quale l'individuo si riferisce e appare a se stesso», è esso stesso un luogo particolare dell'apparire del destino. Un luogo che, così com'è concepito dalla fede occidentale, è errore. E, ancora, la verità non si dà all'io, ma è il puro darsi, perché l'io dell'individuo non potrebbe stare fuori di quella: «solo sul fondamento dell'io finito del destino può apparire l'io dell'individuo».

Solo nella verità, insomma, può darsi anche l'errore: la fede, così come l'abbiamo precisata, può sussistere solo sul fondo massimamente accogliente del darsi della verità.

Non si concluda, da ciò, che l'io dell'individuo è una determinazione passeggera perché illusoria: l'io dell'individuo è eterno, ma perché eterna è la contraddizione che esso rappresenta. L'io dell'individuo è eternamente ciò che la verità oltrepassa per affermare se stessa. L'io dell'individuo, quindi, esiste come errore: non ha altra consistenza, mentre esiste l'errare che porta a esso e oltre esso: così il mio, così quello degli altri individui.

PLURALITÀ DEGLI IO



Abbiamo fin qui ripercorso l'aporia evidenziata, in più luoghi, da Severino: che altri esista è oggetto di fede, quindi contenuto di un atteggiamento contraddittorio, che tratta come verità ciò che non è ancora stato dimostrato come irrefutabile. Un'aporia che viene messa in risalto mediante un procedimento che culmina nel condizionale con cui Severino tratta dell'intersoggettività: «se il contenuto intersoggettivo ... allora».

Eppure, per stessa ammissione di Severino, il contenuto di fede non è necessariamente falso o contraddittorio: contraddittorio è l'atteggiamento che lo eleva a dignità di

verità.

Ma ciò che la fede afferma, se vagliato mediante procedimento veritativo, come quello elenctico che abbiamo imparato a conoscere, può rivelarsi come vero³⁸. Che altri sia, o che l'io individuale si trovi in un contenuto plurale, è creduto, si può affermare: ma questo non esclude che, più che creduto, ciò sia anche vero, cioè che la sua negazione sia impossibile.

Il fulcro da sfruttare per esercitare una prima pressione, è quella distinzione che lo stesso Severino propone tra la verità, che *si dà* in modo puro, senza complemento di termine – se ci fosse un soggetto cui tale verità si dà, essa non sarebbe tale, abbiamo visto sopra –, e la fede, che è di “qualcuno”, che è, anzi, l'atteggiamento normale. Si potrebbe concordare sull'essere “di qualcuno” della fede, solo rimarcando che una “fede di nessuno” sarebbe «un'ipotesi autocontraddittoria», impossibile a darsi³⁹. Da tale evidenza, però, deriva un dilemma, organizzato come segue.

Primo corno. La fede in questione è fede del pensiero puro, del pensiero coincidente con lo stesso apparire; ovvero di quello che, con un lessico che si rifà ad Aristotele, potremmo dire l'automanifestazione dell'essere⁴⁰. Ma, in questo caso, due sono le possibilità che si possono pensare. La *prima* è che tale pensiero puro non coincida più con l'apparire della verità, affetto come sarebbe dalla certezza che “crede”.

In altre parole, il pensiero puro, che dovrebbe coincidere con l'apparire del vero, è affetto da fede, ovvero da una certezza non comprovata veritativamente. Il caso è chiaramente

contraddittorio: il vero apparire è, insieme, affetto da una certezza, ovvero dal non-vero. Il vero è non-vero, e la verità è non-verità. La *seconda* ipotesi che si potrebbe avanzare è che il pensiero puro sia autenticamente il vero apparire: la fede, allora, verrebbe confermata come contenutisticamente vera: «l'aderire a un determinato contenuto da parte del pensiero che non può che manifestare il vero, sarebbe appunto una presentazione del vero»; e l'atteggiamento fideistico, che prima era definito contraddittorio, si trasformerebbe in un pensiero confermato veritativamente.

Come conclusione di questo primo corno del dilemma si ha, allora, un'esclusione del *primo* caso, in quanto contraddittorio, e una conferma del contenuto della fede nel *secondo* caso: si avrebbe insomma, complessivamente, la conferma dell'esistenza dell'io dell'individuo.

Se, invece, si considera il *secondo corno* del dilemma, si deve ipotizzare che quel "qualcuno" che ha la fede non sia un pensiero puro. Un qualcuno che, non essendo pensiero puro, dev'essere qualcun altro dal pensiero puro, ovvero un io individuale – un io empirico. Si avrebbe qui, ci pare di poter dire, una prima intersoggettività, dove a confrontarsi sono il pensiero puro e l'io dell'individuo.

La conclusione che, a seguito di questa discussione *ad hominem*, possiamo trarre è che, a ben vedere, anche nella prospettiva severiniana, ovvero in quella che Severino chiama la "parola della verità", è presente una qualche intersoggettività. Sia che si debbano fare i conti con il pensiero puro, sia che si debba considerare un "fedele" altro dal pensiero puro – che, come tale, è già un individuo; e, quindi altro rispetto al pensiero puro. A questo punto, non si

può certo escludere la possibilità di riconoscere una pluralità di istanze soggettive.

Si è cercato di rispondere alle obiezioni che uno scettico – e uno scettico davvero radicale – muove alla proposta di una morale resistente. E il metodo che ci ha accompagnati fin qui è stato quello elenctico. Dobbiamo, però, confessare un sospetto: il sospetto che il vero scettico non sia quello che problematizza l'esistenza di un contesto intersoggettivo, quanto, invece, il solipsista che, con la mitica cera, si tura le orecchie e intende il proprio pensiero come verità.

Ci spieghiamo. È difficile rispondere allo scettico e ricondurlo, mediante l'inevitabile omologazione, all'evidenza. E, anche qualora lo scettico riconoscesse la contraddizione in cui sempre cade, non sarebbe così immediata la cessazione della "guerra". Ma, ci siamo chiesti fin dall'inizio, chi è realmente il solipsista? Il solipsista è chi, oltre a mettere in questione l'esistenza d'altro e d'altri, si impossessa della verità, «concepita come unica e compiuta in se stessa» e «tale da risolvere in sé, nella propria concreta autorealizzazione, ogni relazione con altro.

È questo il motivo per cui, fin dall'inizio di questo studio e nei punti salienti dello stesso, abbiamo ricordato la necessità, per guadagnare una conclusione, di metterci in

ascolto. La prima mossa da fare, insomma, è quella di sturarci le orecchie, per cercare le tracce d'altri e per analizzarne la natura. La parola della verità, allora, può anche rivelarsi essere quella d'altri e quella con gli altri che incontriamo e con cui ci mettiamo in comunicazione. Solo allora incontriamo altri, come soggetti e non come mere tracce d'apparire o come

oggetto di studio. E, infine, solo così possiamo pensare di porre fine alla violenza più radicale, cioè a quella che «non consiste tanto nel ferire e nell'annientare, quanto nell'interrompere la continuità delle persone, nel far loro recitare delle parti nelle quali non si ritrovano più, nel far loro mancare, non solo a degli impegni, ma alla loro stessa sostanza, nel far compiere degli atti che finiscono con il distruggere ogni possibilità di atto».

L'INESSENZIALITÀ DELL'IO INDIVIDUALE



Riandando al passo che ha stimolato il nostro intero studio, leggiamo che, per Severino, il presupposto dell'intersoggettività è un «presupposto che è suo» – in questo caso di Habermas, ma in realtà comune a tutta la filosofia occidentale –, e che non corrisponde a un dato,

bensi a una convinzione che resiste «solo stando all'interno della *fede*, cioè della *volontà interpretante*».

Con la ridefinizione del termine "fede", fin qui rievocata, dovrebbe risultare chiaro che cosa Severino intenda sostenere. E potremmo compendiare così il suo pensiero: oggetto della verità è il *destino* e oggetto della fede è la *terra isolata*; il linguaggio umano e mondano parla dell'apparire sfuggente della terra, come di un insieme di enti che stanno l'uno di contro all'altro; e ne parla con la massima competenza e convinzione, come se si trattasse della verità assoluta.

La verità assoluta, invece, se ne rimane nascosta, ancora da disvelare, in ombra rispetto alla chiarezza con cui avanza l'immagine della terra isolata.

Pare, poi, che Severino tratti la fede come una forza che si autoalimenta: la fede vede in ciò in cui crede la conferma di se stessa, in modo tale da potersi sentire legittimata anche dalla sola immagine che essa stessa restituisce del mondo.

L'Occidente, che, per un malinteso iniziale, guarda alla realtà come all'isolamento della terra, ritrova nella realtà stessa elementi di conforto, ovvero configurazioni di determinazioni congeniali alla fede stessa in cui filtra la realtà; si tratta di determinazioni che vengono interpretate «come la molteplicità dei mortali e dei parlanti». Una molteplicità accomunata da una stessa immagine della terra. Eppure:

ciò che vien detto 'quel mortale che sono io, nel suo esistere

insieme a tutti gli altri mortali, avendo in comune la terra sicura' non è un tratto del destino della verità, ma è, esso stesso, qualcosa di voluto (interpretato) dall'isolamento che nasconde il

destino della verità della terra, ossia che isola la terra dal destino.

È un errore, quello per cui ci si affida alla convinzione dell'esistenza di una molteplicità di io, le cui basi Severino individua nel nichilismo che muove l'intera cultura occidentale. Quella che Severino chiama "verità", ciò che l'Occidente non vede, è costituita dal necessario e infinito dispiegamento della terra secondo un apparire finito: per Severino c'è – come anche per Gentile – un oltrepassante che è inoltre passabile, e che è, in fin dei conti, il mostrarsi nel finito dell'infinito darsi della terra.

Questodisvelamento – che è, in un senso ampio, infinito e, in un senso più immediato, finito – si dà in una molteplicità di "cerchi" finiti dell'apparire: l'errore del pensiero occidentale, continua il nostro autore, è stato quello di interpretare tale molteplicità di cerchi finiti come una molteplicità di soggetti o di coscienze.

E, anzi, sospettando a un certo punto di essere una convinzione ingiustificata, la fede in una simile molteplicità si è rivolta a se stessa, nel tentativo di dimostrare come vero ciò che si rivelava non essere un dato vero dell'esperienza. L'effetto di questi «rari tentativi» di legittimare la fede nella molteplicità delle coscienze, è stato ultimamente quello della distruzione dell'*episteme*, che – sono peggio i rimedi dei mali che curano – ha di nuovo

costretto a considerare con la sola fede quella molteplicità che si tentava di dimostrare come vera.

Questa concomitanza tra il tentativo di dimostrare la molteplicità dei soggetti e la distruzione della verità, ci pare possa apparire più chiaramente se si considera la coincidenza che Severino afferma esserci tra *io* e *l'apparire dell'eterno*. «L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è anche il luogo in cui l'eterno eternamente si manifesta.

L'alienazione metafisica dell'Occidente è inevitabilmente accompagnata dall'incapacità di comprendere il senso dell'uomo». Si danno in proposito due casi: o tale coincidenza è considerata un che di empirico, e anche soggetto a distruzione; o è trattata come un orizzonte trascendentale, come accade nell'idealismo. In entrambi i casi, comunque, la molteplicità degli *io* viene a inquinare l'*episteme*: quest'ultima decade, perché, in un modo o nell'altro, coinvolta con un'empiricità diveniente.

Esempio eminente – segnalato da Severino – del tentativo di ricercare e dimostrare “altri” è costituito dalla fenomenologia. Essa – che, in pieno, «appartiene alla storia della metafisica» – è impelagata in una visione della realtà che crede di testimoniare ciò che appare, quando invece non fa altro che testimoniare l'isolamento della terra: in altri termini, pur mettendosi alla ricerca d'altri, la fenomenologia resta dentro la prospettiva isolante tipica del nichilismo occidentale, ed è così costretta a una mera conferma di quanto quella prospettiva isolante le impone, senza mai la possibilità di raggiungere il vero.

Insomma, se l'isolamento della terra è la fede che domina l'Occidente e se tale fede consiste nel credere che «l'esser uomo sia l'essere una molteplicità di individui umani costituiti ognuno da una dimensione corporea e da una dimensione psichica», e nel credere che una simile «molteplicità abbia sì uno sviluppo storico in cui essa e il suo ambiente sociale vanno modificandosi, ma si riferisca anche a una regione comune con cui tutti gli uomini hanno a che fare e presumibilmente avranno sempre a che fare»; se, poi, in tale fede, altri è ricercato a partire dalle tracce che si ritengono essere il linguaggio altrui, la sistematizzazione filosofica cui si devono simili interpretazioni e intuizioni eidetiche è la fenomenologia. Si consideri al riguardo il pensiero di Heidegger, che con il *Mitsein* pretendeva di indicare dei nessi essenziali e necessari (esistenziali) dell'Esserci: «ma nessuna fenomenologia può mostrare nessi necessari». Così è stato per la meditazione husserliana, che, accortasi dell'impossibilità di cogliere *originaliter* l'*alter ego*, tentava un'altra via, rimanendo comunque sul piano dell'accidentalità, o dell'occasionalità, senza che mai l'altro fosse strutturalmente implicato nell'esperienza aletica.

Credere che un *liquido* sia *segno*, o che una *lacrima* sia *segno*, e sia *segno* di un dolore o di una infelicità altrui, è affermare che qualcosa è diverso da sé. E la fede che qualcosa sia diverso da sé crede in un'apparenza che *non potrà mai* apparire come verità.

AD HOMINEM



Se si ricerca in un qualche vocabolario il lemma “fede”, ci si imbatte certamente in qualche definizione riguardante contesti religiosi; e, in modo analogo, si può dire che l’uso che comunemente facciamo di questa parola coinvolge sempre una qualche pratica sacra.

Ma c’è un senso puramente gnoseologico di questo termine che è più ampio del senso religioso: un senso, quello gnoseologico, che sta al senso religioso, come il genere alla specie

La definizione che in molti luoghi dell’opera severiniana ritroviamo di “fede” rimanda spesso a un suo confronto con il rapportarsi alla “vera verità”, rispetto a cui la fede sarebbe solo una

credenza dimentica di essere tale.

Una prima indicazione, la possiamo trovare negli Studi di filosofia della prassi, in cui leggiamo che con "fede" si intende

la certezza in un contenuto che non si costituisce come verità specificando in seguito che, quello fideistico, è l'atteggiamento con cui "normalmente" l'uomo si confronta con il mondo, con cui l'uomo comune fa conoscenza della realtà; il filosofo autentico, invece, è eccezionalmente mosso a un approccio veritativo.

La dicotomia tra fede e verità autentica, e la corrispondente dicotomia tra i due atteggiamenti umani da esse rispettivamente caratterizzati, è legittimata – scrive Severino – dal fatto che solo nell'atteggiamento del filosofo autentico la verità è davvero presente e innegabile; la certezza fideistica, invece, si accontenta di una mera persuasività e di una accentuata attinenza con interessi contingenti e mondani. E ciò che rende interessante l'indagine dell'approccio fideistico è che il suo contenuto, pur essendo affermato in modo debole e sempre confutabile, è creduto con una fermezza paragonabile in tutto a quella riservata al contenuto di verità.

Un "fedele", in altri termini, tiene al contenuto della propria persuasione fideistica come fosse la verità, trascurando che tale contenuto è da lui accettato solo in forza di una ragione ultimamente emotiva.

[Del contenuto di fede] si è certi, ossia gli si attribuisce un valore di assoluta verità:

non già nel senso che gli si attribuiscono le concrete determinazioni della struttura

originaria della verità *...+, ma nel senso che si lascia valere per esso la

determinazione formale della verità: il non essere

assolutamente messo in questione, il non essere assolutamente sottoposto ad alcuna forma di negazione o di problematizzazione.

E altrove:

La fede toglie al proprio contenuto ogni carattere di possibilità e di ipoteticità, tratta il controvertibile come incontrovertibile, ossia è la certezza di ciò che alla verità appare come incerto.

La differenza che intercorre tra il comportamento di fede e quello del filosofo autentico, potremmo dire, è quello che intercorre tra un affidamento incondizionato a un contenuto negabile ma mai messo in questione (fede) e il sostegno a un contenuto la cui innegabilità è al di sopra di ogni possibile problematizzazione (verità). In altri termini ancora, per Severino l'una è una cecità doxastica, l'altra è una inevitabilità elenctica.

Se, poi, il contenuto della fede non è sempre falso o contraddittorio, l'atteggiamento fideistico è, in quanto tale, contraddittorio: esso, infatti, assume come verità ciò che non lo è. La fede, nella sua forma, anche se non necessariamente nel suo contenuto, è «una delle modalità fondamentali dell'essere in contraddizione».

In altre parole, la contraddizione sta nel ritenere innegabile ciò che non si è nemmeno messo in questione; nel ritenere assolutamente resistente ciò la cui resistenza non si è mai testata. Se il contenuto di fede non è necessariamente contraddittorio, lo è l'atteggiamento che lo assume in modo illegittimo come verità "che sta", come verità epistemica.

Si comprende, allora, il primario interesse che questo

concetto produce, nel momento in cui ci si mette alla ricerca di strutture che pretendano di ergersi con forza elenctica: se l'atteggiamento più comune con cui l'uomo si muove nel mondo è un atteggiamento contraddittorio, molte delle certezze (credute verità) cui l'uomo affida, un'incrollabile fiducia andranno ridiscusse. Quella di Severino, allora, è una critica che ha l'ambizione di funzionare come uno scossone che sconquassa le fondamenta.

L'ammonizione che rintracciamo in questi passi, infatti, consiste proprio in una messa in guardia rispetto alla carica interpretativa con cui la fede guarda al mondo⁸.

La più fondamentale di queste convinzioni fideistiche a dover cadere, secondo

Severino, è quella che lui chiama "isolamento della terra". È la più fondamentale, perché a essa ne conseguono tante altre, di decisiva importanza⁹. L'isolamento della terra è precisamente la fede nel fatto che la terra è «il terreno sicuro», cioè è disponibile, separabile dallo sfondo, contingente e modificabile secondo volontà di potenza: l'errore sta proprio nel «riconoscere solamente una parte di ciò che appare», cioè nel decidere della realtà, e nel pensare di poter agire liberamente su e in essa.

È in tale isolamento della terra che, continua Severino, frammenti di ciò che

appare vengono interpretati come tracce dell'esistenza d'altri: tali tracce «appaiono anche nelle forme sensibili che, all'interno dell'isolamento della terra che accade nel cerchio originario, la volontà interpretate assume come il modo concreto e primario in cui l'altro si presenta: come 'corpo altrui' e 'volto altrui', che è insieme modo di agire e linguaggio». In tali modalità compare finanche il mio corpo, come oggetto della volontà di potenza del mortale che si vuole dotato di un'anima e di un corpo.

Se tutto ciò è contenuto di fede, ovvero di un'accettazione

incondizionata,
guardando più al fondo, si scopre che, a legittimare un simile contenuto doxastico c'è il nichilismo, che, in molti luoghi, Severino si è impegnato a dimostrare come insostenibile, e che pure è accettato – a suo avviso – dall'intera cultura occidentale. Non è certo questo il luogo per discutere la solidità di quelle argomentazioni; basterà qui citare come, una volta smascherato quel primo errore, ovvero il nichilismo che legittima l'isolamento della terra, dovrebbero, secondo il progetto severiniano, cadere anche le altre fedi.

Pertanto è impossibile l'esser corpo e l'esser anima o mente o io, nella misura in cui tali determinazioni sono legate alla fede che essi siano una siffatta potenza [che fa divenire altro l'essente. Il divenire altro, il far divenire altro, la potenza del corpo e dell'anima sono un contenuto che appare all'interno della volontà che isola la terra dal destino della verità. *...Questa fede appare originariamente nel cerchio originario dell'apparire, ed è anche la fede che l'esser mortale sia una molteplicità di mortali.

IL FONDO PRAGMATICO



Prima di tutto, un chiarimento sulla distinzione tra “pratico” e “pragmatico”, dal momento che in molti casi detti termini vengono indebitamente considerati intercambiabili.

Secondo una definizione ormai largamente accettata, si può dire della prospettiva “pragmatica”, che essa è quel punto di vista che si interessa dei rapporti dei segni con coloro che ne fanno uso in una data situazione. Essendo il suo riferimento etimologico il greco *pragma*, si può dire che la prospettiva pragmatica si interessa della lingua guardandola nell’uso che i parlanti ne fanno in determinati contesti, per date attività e secondo certe interazioni sociali⁶⁵. Di altro dominio ci si occupa, invece, allorché ci si approccia alla “pratica”. Di chiara derivazione dal greco *praxis*, la parola “pratico” indica tutto ciò che concerne l’azione, in quanto, in qualche modo, contrapposta alla contemplazione teorica.

Ci pare, dunque, di poter dire che in una qualche misura i due domini sono intersecati, ma non coincidenti. Se è certo che ogni esecuzione pratica del linguaggio (ovvero ogni proferimento fisico di una voce significante) è insieme pragmatica (in quanto, proprio il fatto che la voce sia significante, fa sì che in gioco ci siano dei segni utilizzati in modo coerente con un qualche contesto contingente), non è vero che ogni osservazione pragmatica concerne sempre anche un’osservazione pratica: si consideri, per esempio, un dizionario, nel quale i segni hanno una qualche valenza semantica e sono legati secondo una combinazione sintatticamente corretta, ma non sono attualmente coinvolti in una qualche pratica – si escludano l’attività di scrittura, di stampa e di lettura delle pagine del dizionario.

Ma non è da escludere che ogni pratica sia in un qualche senso pragmaticamente osservabile. Certo, non si fa riferimento a una pragmatica verbale, bensì all'uso di segni linguisticamente interpretati e interpretabili: si prenda il caso di un'attività sportiva, in cui ogni azione è segno di una qualche intenzione ed è letta da compagni, avversari e osservatori in analogia a quella intenzione; ma, allo stesso modo, si considerino una qualsiasi attività lavorativa, persino il girare in automobile o il mangiare, anche in solitudine, come possibili pratiche codificate pragmaticamente.

La distinzione si è manifestata necessaria già nell'analisi dell'*élenchos* aristotelico: il terzo tipo di esecuzione è stato lì chiamato "pratico" dato che "pragmatico" poteva coerentemente dirsi ogni tipo di esecuzione, anche quello di interesse semantico o sintattico. Se, infatti, solo l'ultimo tipo di esecuzione si palesava essere prettamente di tipo pratico, dall'altra parte sia l'esecuzione semantica, sia quella sintattica, sia quella pratica possono essere analizzate come un uso contestuale di segni. Utilizzando, come è stato fatto da alcuni critici, l'aggettivo "pragmatico" per indicare il terzo tipo di esecuzione, da un lato si rischia di dimenticare che anche gli altri due tipi di esecuzione riguardano un uso di segni (un *uso*, dal momento che la confutazione inizia proprio con un impegno concreto), e dall'altro lato si rischia di sdoganare l'altro aggettivo, "pratico", come attributo di tutte e tre le esecuzioni (che a questo punto sono semantica, sintattica e pragmatica), inficiando la purezza teoretica delle prime due.

Così, anche in questa seconda messa all'opera dell'*élenchos* in difesa dell'intersoggettività, non si è potuto manifestare un qualche (atteso) imbarazzo al momento di trattare la semantica e la sintattica in modo puro e senza alcun riferimento alla pragmatica. In altri termini, il progetto iniziale era sì quello di fare riferimento alle tre dimensioni (semantica, sintattica e pratica) in modo separato; ma era preventivata l'impossibilità di restare in questa distinzione artificiosa, dal momento che, quanto all'uso intersoggettivo del linguaggio, la pragmatica unisce e accomuna strettamente le tre.

E allora si è dovuto ammettere, con Wittgenstein e Peirce, che il valore semantico attribuito un segno non può prescindere dall'uso che di quello si fa. E così non si è potuto prescindere, quanto alla regola sintattica, dall'uso che di quella regola si fa in un contesto intersoggettivo. Quanto, infine, alla dimensione pratica, essa da un lato non può non riprendere il coinvolgimento pragmatico attribuito alle altre due dimensioni, se vuole essere significativa e valida; dall'altro, non può che riguardare la stretta contingenza in cui l'azione linguistica avviene.

Si è scritto, all'inizio di questa parte, che tale imbarazzo aveva una qualche parte nella nostra argomentazione. Ebbene, crediamo di poter considerare l'ampiezza della prospettiva pragmatica come una dimostrazione del fatto che il linguaggio, in tutte le sue dimensioni, non può prescindere da un qualche contesto. Un contesto che, possiamo ora dire, coinvolge altri come poeti, istruttori e istruiti del significato; come controllori e come attori di regole; come proponenti progetti di sé.

PASSAGGIO

La riflessione intorno al contesto intersoggettivo è sorta come una risposta alla critica severiniana per cui

**l'esistenza di questa situazione è problematica. Solo stando
all'interno della fede,**

**cioè, della *volontà interpretante*, si può pensare che la
negazione della verità si**

**incarni in un negatore della verità e in un linguaggio in cui
essa si esprime; in una**

**coscienza diversa da quella in cui consiste l'apparire
attuale.**

La critica di Severino muove precisamente dall'affermazione per cui tutti gli elementi in gioco, quali il linguaggio, il linguaggio che esprime la negazione della verità, una coscienza diversa dall'apparire attuale del mondo che pensi quella negazione della verità, il "mio" linguaggio, il "prossimo", siano elementi non fenomeno logicamente manifesti, bensì contenuto di una fede, di una volontà che interpreta così.

Consequirebbe da questo che l'intera movenza elenctica verrebbe ad assumere una struttura ipotetica:

**se il contenuto intersoggettivo che viene affermato
dall'interpretazione esiste,
allora il negatore dell'incontraddittorietà dell'essere
riconosce ed afferma ciò che
egli intende negare.**

Ma si è già riferito di come la movenza elenctica abbia valore anche a prescindere da un contesto intersoggettivo. Eppure, non è possibile, anche in una prospettiva trascendentalistica, eliminare l'istanza dialogica, fosse anche quella del dialogo tutto interiore alla coscienza. Anche rimanendo in solitudine con se stesso, quello intrapreso con il pensiero con se stesso, è un dialogo: «pensiero e discorso non sono forse la stessa cosa, salvo che il dialogo silenzioso che si svolge all'interno dell'anima con se stessa, proprio questo lo abbiamo denominato 'pensiero'?».

Indagando le dimensioni semantica, sintattica e pratica del linguaggio, però, non abbiamo potuto sottrarci dal dubbio che ci debba essere, anche nel caso di un dialogo silenzioso e solitario, un previo scambio intersoggettivo che istituisca i valori semiotici e le relazioni sintattiche. Insomma, non siamo riusciti a sottrarci dal presentimento che, anche il caso di un dialogo tutto interiore all'anima, debba prevedere una vita intersoggettivamente coinvolta per poter essere. Un presentimento che, man mano si avanzava nell'argomentazione, diveniva il sintomo sempre più forte dell'esistenza di altri.

Come conclusione di questo studio, però, vorremmo proporre un'ultima argomentazione a sostegno della nostra tesi. Si tratta di un'argomentazione *ad hominem*, che chiama in causa

ancora una volta Severino, come propositore di quella che ambisce a essere la critica più radicale al vivere morale.

LA DIMENSIONE SINTATTICA



Nel precedente nostro scritto cui già si è fatto riferimento, si prendeva come punto d'inizio della nostra riflessione l'essenza linguistica dell'uomo, volendo in questo modo considerare il linguaggio come attributo essenziale, quindi necessariamente tipico della specie umana. Il linguaggio – ovviamente inteso nella maniera più ampia – è carattere necessario e sufficiente perché si possa parlare di umano.

Volendo dare ora un taglio diverso alla questione, la «competenza» linguistica è innata nell'uomo: l'uomo è competente linguisticamente grazie a quell'insieme di regole basato su facoltà che gli sono innate e che gli consentono una produzione potenzialmente illimitata di espressioni comunicative.

Eppure, intento di questo studio è dimostrare che ciò può

essere accettato solo se non ci si ferma al livello privato e monologico. Parlare di competenze linguistiche, infatti, potrebbe far pensare che esse possano essere risolte in una elencazione delle loro funzionalità: procedendo a una simile elencazione, però, ci si accorge ben presto che, tra esse, non si possono trascurare aspetti normativi, come per esempio quello della sintassi, che, come tali, non possono prescindere da un confronto intersoggettivo. Consideriamo perciò fondamentale rilevare, con la categoria della competenza, la categoria dell'esecuzione: categoria impossibile da relegare alla mera applicazione delle competenze tecniche innate.

Si tenterà qui di procedere da questo punto – l'impossibilità di ridurre l'esecuzione a una semplice manifestazione di competenze innate già in sé compiute; se così non fosse, il linguaggio perderebbe prima di tutto in plasticità, per ridursi a una risposta rigida e simile a quella istintuale –, alla tematizzazione di un'esecuzione che, per il carattere pragmatico delle sue norme, non può essere astratta dal contesto intersoggettivo.

L'astrazione della competenza dall'effettiva esecuzione dell'atto linguistico era parte di un'ipotesi di lavoro avanzata dal linguista americano Chomsky, il quale sosteneva trattarsi di un «processo di astrazione», un'ipotesi metodologica fondata sulla convinzione di poter «procedere allo studio della 'conoscenza del linguaggio' – ciò che spesso è detta 'competenza linguistica' – astraendo dai problemi dell'esecuzione dello stesso linguaggio». A una simile ipotesi di lavoro, seguiva quella più ardita di intraprendere lo studio di tutte le facoltà mentali solo mediante teorie esplicative inerenti le corrispettive competenze – attribuendo, ci pare, alla categoria della "competenza" una certa valenza trascendentale.

Ipotesi ardita, tanto più se si considera, come sopra ricordato, l'impossibilità di considerare tali competenze in maniera prettamente esplicativa; l'impossibilità, insomma, di procedere in una descrizione che scotomizzi totalmente la valenza normativa insita in alcune di queste competenze e che è rilevabile solo allorché esse vengono messe in atto. Nella fattispecie linguistica, tali concetti normativi possono essere quelle, a esempio, della validità grammaticale, o sintassi: com'è possibile costruire modelli puramente descrittivi di tali concetti normativi, con la pretesa di basarsi sulla semplice competenza innata del parlante?

Ciò che accade nella teoria linguistica chomskyana – denuncia Apel – è l'*impasse* consistente nel non riuscire a entrare in contatto con il vero linguaggio, con il suo concreto comunicativo e intersoggettivo, per la pretesa di poter formalizzare "scientificamente" il linguaggio perdendone la vera essenza, quella dello scambio *vivo*.

Un'*impasse* in cui, segnala a ragione Apel, Chomsky cade per l'aver trascurato la relazione entro cui il linguaggio avviene; e questo, prima ancora, per aver accantonato l'esecuzione concreta del linguaggio, l'enunciazione viva. Pensando di poter prescindere dall'esecuzione nella relazione, però, non si riescono a spiegare quei concetti normativi che si menzionavano prima, quali, per esempio, la validità di un'enunciazione linguistica.

Ecco, allora, che già inevitabilmente entriamo a contatto con

il fondo pragmatico che sottende anche la correttezza sintattica del discorso. Ma prima, restiamo ancora un po' sulla critica apeliana all'ipotesi di Chomsky. Perché, in effetti, se è fondamentale rilevare come non si possa pensare all'esecuzione come a una mera espressione contingente e secondaria di una competenza innata e descrivibile "in laboratorio", non è sufficiente nemmeno proporre come alternativa alla sola competenza linguistica chomskyana una integrazione con una competenza comunicativa, come progetta Habermas.

Lo stallo, infatti, è costituito proprio dal contesto monologico entro cui l'una e l'altra sembrano potersi muovere. In altri termini, la falla nel discorso chomskyano sta nel considerare i «presupposti pragmatici come mere limitazioni psicologiche della competenza»; una competenza che, allora, è chiaramente una «facoltà monologica», un sistema di «istruzioni private», con i termini di Wittgenstein.

Ma, stando così la questione, non è sufficiente integrare la competenza linguistica, monologica, con una competenza comunicativa, se questa integrazione non costituisce una critica radicale al solipsismo chomskyano.

Ciò che Apel – ma noi con lui – intende sostenere è che, sì, è possibile, anzi doveroso integrare una competenza linguistica, prettamente grammaticale, con una competenza comunicativa; ma ciò è possibile solo se la prima non è considerata come una competenza monologica. In altri termini, se l'atto comunicativo è possibile grazie alla competenza linguistica del parlante, quest'ultima non può essere creduta una capacità privatamente coltivata dal singolo. Il rischio che si corre aggiungendo semplicemente una competenza comunicativa a una

competenza linguistica, è quello di ottenere una competenza "in provetta", ma concretamente attiva – e si noti la contraddizione di una comunicazione che non comunica, di una competenza comunicativa che è monologicamente chiusa; ma, soprattutto, si ottiene una qualche competenza non legittimata a farsi vera comunicazione, dal momento che nasce come struttura atomica e, di nuovo, monologica.

Notevole è, a nostro avviso, la conclusione che Apel offre di questo rapido giro di considerazioni:

In realtà, nemmeno nella prospettiva di Chomsky è necessario
(anche se ovvio)

intendere la competenza linguistica come una capacità
'monologica' nel senso

*criticato dall'ultimo Wittgenstein; questo perché ciò che
appartiene al patrimonio*

dei singoli organismi, come li intende Chomsky, non è una
competenza nell'uso di

*regole grammaticali, bensì solo una disposizione innata ad
acquisire quella*

competenza nelle condizioni del processo di socializzazione
(ovvero, del gioco

linguistico).

LA DIMENSIONE SEMANTICA



Basterebbe anche una semplice definizione della dimensione semantica per dichiarare chiusa la nostra trattazione. Se – secondo una definizione minimale– la semantica si impegna a indagare la relazione dei segni con ciò che designano, non si può dimenticare che ogni segno è leggibile solo all'interno di un'esperienza comune o, in altre parole, in un sistema che si basi su consuetudini culturali condivise.

Capovolgendo la questione, anche in un ambiente di solitudine indotta, un soggetto potrebbe attribuire un significato ai segni che usa solo all'interno di un contesto previo, intersoggettivo o comunque dialogico. Questo significa non solo che il dialogo è condizione per il significato – *Bedeutung* – del segno, ma anche che utilizzare segni in un contesto dialogico non avrebbe senso.

Per dirla altrimenti: non solo il significato dei segni, ma anche il senso di usare dei segni, di *de-signare*, presuppongono come condizione una situazione dialogico-comunicativa. Facendo, però, un passo indietro, si potrebbe anche sostenere che la semantica, nel senso di Morris e

Carnap, dovrebbe interessarsi prettamente delle relazioni tra segno e referente, prescindendo dalle contingenze in cui si concretizza la designazione stessa.

Si dovrebbe, insomma, considerare la semantica come una semplice ricerca di un referente materiale per ciascun significante linguistico, in maniera rigida e secondo una corrispondenza di biunivocità stretta. Saranno Agostino e, nel Novecento, Wittgenstein a segnalare l'impossibilità di una concezione così precisa e, soprattutto, astratta dal concreto comunicativo. Ma proviamo ad affrontare la questione da un lato diverso.

In una concezione di "verità" così come abbiamo inteso proporla finora, torna utile quella proposta apeliiana, di eredità peirceana, circa la conoscenza basata sull'intesa: un'intesa resa possibile dalle pretese di validità presupposte in ogni atto comunicativo, e condizione di un accrescimento della conoscenza *on the long run*, ovvero sempre maggiore ma al contempo sempre perfettibile.

Tale intuizione è centrale nella semiotica di Peirce, il quale, impegnandosi a dimostrare l'inconcepibilità dell'inconoscibile, sostiene che il grado di conoscenza procede sempre verso una maggiore determinazione, grazie all'intreccio e all'arricchimento che gli deriva dal processo inferenziale. Di ciò che possiamo conoscere grazie a un tale progresso conoscitivo, qualcosa può essere non vero; ma qualcosa sarà vero, ovvero relativo a qualcosa di *reale*. E, trattandosi di un processo asintotico, che da un minimo progredisce fino a un massimo conoscitivo (entrambi limiti

ideali perché avvicinabili in maniera, appunto, asintotica), ciò che si intende con “reale” è da definire come «ciò in cui, presto o tardi, alla fine si risolveranno le informazioni e il ragionamento, e che è quindi indipendente dagli erramenti di ogni singolo individuo».

Si tratta certamente di una situazione che si attaglia più adeguatamente alla ricerca scientifica, che, come si è già detto, solo in parte è sovrapponibile a una ricerca della verità in campo esistenziale, o alla ricerca dell'intesa in ambiente politico (tanto che in un altro saggio, Peirce scrive effettivamente di “esperimenti”). Ciò che più interessa, però, è ciò a cui detta intuizione conduce:

**L'autentica origine del concetto di realtà mostra che questo
concetto implica**

**essenzialmente la nozione di una COMUNITÀ senza limiti
definiti, e capace di un**

incremento indefinito di conoscenza.

Torna, qui, dopo un lungo giro di riflessioni, quell'intuizione, che Apel aveva fatto propria, della comunità illimitata di comunicanti come ideale della comunità reale. Si tratta di quel tentativo peirceano di “storicizzare” il trascendentale kantiano, alla luce delle nuove proposte in materia semiotica. Ciò che qui ci interessa trattenere è l'idea che la conoscenza non possa mai essere un affare di un singolo, una questione da sbrigare monologicamente. Peirce – e Apel con lui –, avanzando un complesso sistema categoriale concernente i segni e il loro uso, introduce l'esperienza

conoscitiva in un contesto intersoggettivo necessario: la conoscenza presuppone necessariamente una comunità comunicante, ed essa presuppone, come condizione d'esistenza un sistema segnico. Rigirando la questione in un verso a noi più congeniale: il sistema di segni dellinguaggio dimostra l'esistenza di una comunità di cui detto sistema funge da condizione

di sussistenza.

Se il soggetto comunicante, ovvero il soggetto che utilizza per esprimersi un sistema di segni, è, in quanto tale, inserito in una simile comunità, questo può essere reso ancora più manifesto riandando a quelle nove categorie che Peirce introduce nella semiotica: quelle di «primità», di «secondità» e di «terzità».

Se, in termini solo introduttivi, si può pensare la primità come il momento in cui il soggetto coglie la qualità del fenomeno, senza relazioni ad altro, e la secondità come il momento in cui si instaura una certa relazione tra il soggetto conoscente e il fenomeno, si deve anche aggiungere che questi due momenti non si danno mai puri nell'esperienza e che essi non possono mai essere individuati senza un qualche riferimento interpretativo; quella che Peirce chiama «rappresentazione». Ancora, con le parole di Peirce: «la Primità è il modo di essere di ciò che è così come è, positivamente e senza riferimento a nient'altro.

La Secondità è il modo di essere di ciò che è così come è, rispetto a un secondo ma senza alcun riguardo a qualsiasi terzo.

La Terzità è il modo di essere di ciò che è così come è, portando un secondo e un terzo in relazione l'uno con l'altro».

Riconoscendo come problematica la distinzione che Peirce propone tra «interpretante» e «interprete», leggiamo a riguardo della terza categoria:

Nella sua forma genuina, la Terzità è la relazione triadica esistente tra un segno, il

suo oggetto, e il pensiero interpretante, esso stesso un segno, relazione

considerata come costituente il modo di essere di un segno. Un segno media tra il

segno *interpretante* e il suo oggetto. Assumendo il segno nel suo senso più ampio,

il suo interpretante non è necessariamente un segno. *...+ Un Terzo è qualcosa che

mette un Primo in relazione con un Secondo. Un segno è una sorta di Terzo. *...+ Mi

sembra che la funzione essenziale di un segno sia di rendere efficienti relazioni inefficienti – non di porle in azione, ma di stabilire un abito o regola generale

secondo la quale esse all'occasione entreranno in azione. *...+ Un segno dunque è

un oggetto in relazione con il suo oggetto da una parte e con un interpretante

**dall'altra, in modo tale da mettere l'interpretante in una
relazione con l'oggetto,
corrispondente alla sua relazione con l'oggetto.**

Pur con le criticità del caso, ne emerge un'idea di Terzietà come di quell'ambito di mediazione razionale esercitata dal soggetto: l'ambito, insomma, in cui è in azione quella che Peirce chiama "rappresentazione" interpretativa, operazione in cui vengono attribuiti e riconosciuti i significati dei segni. Le criticità consistono, ovviamente, nel fatto che la terzietà della Terzietà è, a sua volta, un rimando a un segno, che così mette in moto un processo semiotico infinito. Eppure non sarà difficile riconoscere, uscendo dal dettato peirceano, un possibile rimando a un'operazione di attribuzione e riconoscimento del significato dei segni che da una parte è necessitata per uno scambio dialogico (e intersoggettivo?), e che dall'altra parte quello scambio dialogico necessita per essere in un qualche modo istituita.

Dalla lettura che Apel fa delle proposte di Peirce, dal modo in cui il tedesco sfrutta la categoria della Terzietà, deriviamo l'impossibilità di entrare in un qualche contatto con i fenomeni esterno dalla relazione segnica: solo mediante la sistematizzazione secondo tre categorie e l'emersione della terza categorie, infatti, si può attribuire al segno la capacità di fare sintesi del molteplice empirico; capacità che, ancora, è possibile solo grazie all'uso intersoggettivamente vincolante dei segni. È mediante l'uso di segni che si può rendere manifesta l'innegabilità dell'appartenenza di ogni comunicante a una comunità di parlanti, che, proprio per l'attività segnica che la istituisce, rende accessibile a ogni suo membro la

partecipazione al patrimonio comune di significati, condizione necessaria di ogni conoscenza.

Il valore elenctico di questa nostra scoperta sta proprio nell'impossibilità di uscire da tale scambio segnico nel momento in cui si volesse negare l'appartenenza a questa comunità "semantica". Non potendo uscire da tale scambio segnico, si palesa impossibile per il solipsista anche il sottrarsi da quella comunità che gli ha consegnato, mediante quegli stessi segni, il patrimonio semantico che utilizza. E questo sembra conseguire anche dalle conclusioni apeliene circa la storicizzazione del trascendentale kantiano: dall'io-penso, unitario e trascendentale, inteso come condizione di ogni conoscenza e comunicazione, alla conoscenza come fondamento semiotico di ogni conoscenza

.

Siamo con questo giunti al punto di contatto con la questione che ci sta maggiormente a cuore. Almeno per quanto riguarda qui il lato semantico, pare si possa dire che è impossibile ogni produzione di significato in una dimensione monologica. È facilmente rilevabile la contraddizione insita nel pensare uno *scambio* semantico, senza pensarlo come pragmaticamente implicante una situazione dialogica e, possiamo anche aggiungere, intersoggettiva. Questo, perché è impossibile ipotizzare uno *scambio* che, pur essendo tale, non sia interessato da una qualche dimensione pragmatica. Insomma, se la produzione e lo scambio di significati vuole essere vero, deve essere attuato: la semantica non può mai essere asettica rispetto alla pragmatica; una pragmatica che non può essere che quella della comunicazione dialogica. Di nuovo, si presenta qui il caso in cui la dialettica è necessariamente legata a una situazione dialogica, che non ne compromette la

purezza, ma ne concretizza la portata trascendentale; e che, poi, può essere al limite anche interiore, e quindi non necessariamente intersoggettiva, ma che dà già buone prove per iniziare a pensarla tale.

Se, insomma, andiamo oltre il puro ambito proposizionale e semantico, per guardare al linguaggio anche come atto, scopriremo nel linguaggio una relazionalità originaria e intrinseca che, allargando la scala della nostra osservazione, si esplicita come la forma di autoriflessione della comunità dei parlanti.

Una autoriflessività che emerge chiaramente se solo si mettesse a tema il lato pragmatico implicito in ogni scambio semantico in quanto scambio: un'operazione che permette di andare oltre una concezione puramente rappresentativa e rigidamente designativa del linguaggio, per coglierlo anche come riferimento a se stesso e alla comunità di attori che quelle funzioni di rappresentazione e designazione sfrutta, custodisce e rinnova.

Si tratta dunque di *passare* da una prospettiva meramente rappresentativa a una prospettiva che permetta, autoriflessivamente, di prendere coscienza della capacità poetica del linguaggio: una poetica che si palesa sempre come relazionale. Elenciticamente relazionale, dal momento che, anche nel dialogo tutto interiore, risulta imprescindibile una qualche (previa?) mediazione intersoggettiva. Un passaggio, questo, che avviene, anch'esso, nel Linguaggio.