



Giornate della filosofia 2021

L'ambigua potenza del linguaggio

di **Marisa D'Ulizia**



Comincio questa riflessione in modo un po' irrituale, con una divagazione personale e, prima ancora, con una citazione.

Nel saggio "Le parole" (1964) Jean Paul Sartre scrive:

«Ho cominciato la mia vita come senza dubbio la terminerò: tra i libri. Nell'ufficio di mio nonno ce n'era dappertutto, era fatto divieto di spolverarli, tranne una volta all'anno, prima della riapertura delle scuole. Non sapevo ancora leggere, ma già le riverivo queste pietre: ritte o inclinate, strette come mattoni sui ripiani della libreria o nobilmente spaziate in viali di menhir, io sentivo che la prosperità della nostra famiglia dipendeva da esse (...), monumenti tozzi e antichi, che mi avevano visto nascere, che mi avrebbero visto morire (...). Li toccavo di nascosto, per onorare le mie mani con la loro polvere». «Non ho mai razzolato per terra – scrive ancora - non sono mai andato a caccia di nidi, non ho erborizzato né tirato sassi agli uccelli. Ma i libri sono stati i miei uccelli e i miei nidi, la mia stalla e la mia campagna». E ancora: "Il Grand Larousse faceva le veci di tutto: ne prendevo un tomo a caso (...) lo aprivo, vi snidavo i veri uccelli, vi facevo la caccia alle vere farfalle posate su veri fiori (...). Uomini e bestie erano lì, in persona. Fuori, all'aperto, si incontravano vari abbozzi che assomigliavano più o meno agli archetipi senza raggiungerne la perfezione: al Giardino d'Acclimatazione le scimmie erano meno scimmie, al Giardino del Lussemburgo gli uomini erano meno uomini: platonico per condizione (...) trovano più realtà nell'idea che nella cosa (...). Nei libri ho incontrato l'universo: assimilato, classificato, etichettato, pensato (...). Da ciò venne quell'idealismo per liberarmi dal quale ho impiegato trent'anni».

Credo di aver attraversato, nell'infanzia e nell'adolescenza, un'esperienza analoga. Nello studio di mio zio si ammassavano, in una sorta di ecumenica confusione, libri di ogni tipo: romanzi, sussidiari di scuola elementare, fascicoli di storia dell'arte, raccolte di fiabe, trattati di geometria... Da bibliofilo appassionato ma poco selettivo, lo zio accoglieva di tutto, senza fare differenza, né riusciva a leggere gran parte della carta stampata che custodiva religiosamente sugli scaffali e che cresceva di continuo, con tenacia. In quello studio ho trascorso molti pomeriggi essenziali nel mio percorso di formazione: lì ho maturato un'insidiosa vocazione all'astratto che è stata la cifra dominante della mia prima giovinezza, certo non estranea alla scelta della facoltà di filosofia; lì è nato l'interesse per il rapporto che lega le parole alle cose, prima studiato secondo il canone accademico, negli anni dell'università, poi approfondito con approccio empirico, in quelli dell'insegnamento; lì s'è manifestata, sia pure in modo velato e oscuro, un'intuizione che avrei sviluppato consapevolmente più tardi e cioè che l'onnipresenza del linguaggio comporta spesso la sua invisibilità. Detto in altri termini, il fatto che il linguaggio sia sempre già qui, fuori e dentro di noi - garantito, scontato, pacifico, assodato - produce una sorta di "sordità cognitiva", che ci impedisce di ascoltarlo come un fatto inaudito e di porre domande radicali in una ricerca continua. E' stata comunque la mia esperienza di insegnante, che saggiava quotidianamente l'efficacia o l'inefficacia comunicativa del proprio linguaggio, nella doppia valenza della persuasione empatica e dell'argomentazione razionale, a risultare decisiva. In quell'esercizio quotidiano il mio interesse s'è rivolto non tanto verso le analisi raffinatissime e talvolta un po' esoteriche della filosofia del linguaggio strettamente intesa, ovvero della disciplina specifica promossa dalla "svolta linguistica" di Gottlob Frege tra il XIX e il XX secolo, quanto verso quella riflessione sul linguaggio che percorre come un "fiume carsico", segreto e tortuoso, l'intera storia della filosofia occidentale, affiorando qua e là, all'improvviso, con quelle che uno studioso ha definito "epifanie frammentarie", in modo mai ripetitivo e in contesti sempre diversi.

Per esplorare il rapporto tra le parole e le cose, vorrei tornare quindi proprio alle "epifanie frammentarie" di quel "fiume carsico". Ne scelgo tre, a mio giudizio particolarmente significative: la prima, quella di Gorgia, nel pensiero antico; la seconda, quella di Ockham, nell'ambito della "Disputa degli universali", nel pensiero medievale; la terza, quella di Bergson, nel pensiero contemporaneo.

La mia esposizione avrà dunque un carattere un po' rapsodico e procederà per salti temporali. Me ne scuso in anticipo ma credo che l'approccio sia adeguato al "fiume carsico" del quale ho parlato, che compare all'improvviso e poi scompare a lungo e poi ancora ricompare...

Comincio dunque da Gorgia.

La riflessione gorgiana sul linguaggio ha un carattere fortemente eversivo nei confronti di quella forma di razionalità filosofica che si era andata affermando con Parmenide. Anzi, ne costituisce il rovesciamento puntuale, tanto che non può essere compresa appieno se non attraverso una ricognizione preliminare del λόγος eleatico.

Parmenide, esponente della tradizione aristocratico-sacerdotale raccolta nelle istituzioni dell'acropoli, aveva risposto all'aggressione dei ceti manifatturieri e mercantili dell'agorà calando la rivelazione donata dal dio – e dunque la rivendicazione di una sapienza profetica, oracolare e iniziatica – nelle maglie di un processo limpido deduttivo. Se quelli, i filosofi dell'agorà (un Talete, un Anassimandro, un Anassagora), esibivano una saggezza incardinata nell'esperienza e dunque laica nei suoi contenuti naturalistici e profana perché accessibile a tutti, Parmenide accoglieva la “ben rotonda verità dal solido cuore che non trema” (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ) grazie a un'investitura divina e annunciava e ripeteva con solenni versi omerici una profezia rivolta ai pochi che potessero comprenderla. Ciò non toglie che da quel nucleo iniziale, da quella “ben rotonda verità dal solido cuore che non trema” - rivelazione o intuizione che fosse - il filosofo di Elea sapesse trarre con logica inflessibile tutte le implicazioni.

Scrive Parmenide: *«Orbene io ti dirò, e tu ascolta attentamente le mie parole, quali vie di ricerca sono le sole pensabili: l'una [che dice] che è e che non è possibile che non sia, è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità); l'altra [che dice] che non è e che non è possibile che sia; questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile: perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere. Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere».*

Come giustifica Parmenide questo principio della sua riflessione?

L'argomentazione è semplice: tutto ciò che si pensa o si dice è. Non si può pensare il nulla perché sarebbe non pensare, non si può parlare del nulla perché sarebbe non parlare. Il nulla è impensabile e indicibile. L'essere, invece, abita il pensiero e il pensiero abita il linguaggio, in un nesso inscindibile e organico: la dimensione ontologica, quella gnoseologica e quella linguistica si corrispondono, anzi coincidono.

Poste queste premesse, l'essere risulta ingenerato e imperituro, perché se nascesse o morisse implicherebbe in qualche modo il non essere (in quanto, nascendo, verrebbe dal nulla e, morendo, si dissolverebbe nel nulla); risulta eterno, perché se fosse nel tempo implicherebbe il non essere più del passato e il non essere ancora del futuro; risulta unico e omogeneo, perché se fosse molteplice o in sé differenziato implicherebbe intervalli di non essere... e così via.

L'essere di Parmenide è dunque impietrato in una fissità refrattaria all'inesauribile quantità e qualità dei fenomeni, mentre il pensiero e il linguaggio oscillano tra tautologia e afasia.

Gorgia si dedica proprio alla demolizione del caposaldo di Parmenide, articolato, come s'è detto, nelle tre affermazioni secondo le quali l'essere è, è conoscibile con il pensiero ed è esprimibile con il linguaggio.

Il sofista siciliano si muove in un contesto sociopolitico – quello della Sofistica del V secolo – in cui i ceti manifatturieri e mercantili hanno accresciuto ulteriormente la loro potenza a scapito delle stirpi aristocratiche e sacerdotali. La struttura bipolare della polis, tesa tra acropoli e agorà, inclina ormai verso la piazza del mercato, i suoi traffici e le sue assemblee popolari. L'esercizio della democrazia richiede di far valere la propria opinione in mezzo alle altre, utilizzando con efficacia il linguaggio, e dunque pesare le accezioni e le sfumature delle parole, evocare le espressioni più felici dei poeti, disporre le frasi in modo da incatenare l'attenzione, accendere la fantasia, suscitare il consenso. E i Sofisti sono maestri insuperabili – e spesso costosissimi – di quel complesso di cognizioni grammaticali, lessicali, sintattiche, stilistiche, letterarie che costituiscono l'arte della retorica.

L'attenzione al linguaggio diventa dunque massima.

I Sofisti però, mentre ne celebrano la potenza, esplorano criticamente anche il suo rapporto con la realtà fino a dissolverlo. Come dimostrano i dibattiti in assemblea, non c'è una verità univoca che si imponga a tutti ma una costellazione di opinioni che si confrontano e spesso si scontrano.

Uno scritto anonimo, Δισσοὶ λόγοι, “Discorsi doppi”, composto probabilmente nella prima metà

del IV secolo, è presentato dal suo autore come una sintesi dell'insegnamento sofistico, proponendosi di dimostrare che le stesse cose possono essere buone e cattive, belle e brutte, giuste e ingiuste.

«*Discorsi doppi intorno al bene e al male sono sostenuti in Grecia da coloro che si occupano di filosofia*». Così comincia lo scritto. E prosegue: «*Alcuni dicono che altro è il bene e altro il male; altri, invece, che sono la stessa cosa; la quale, per alcuni, sarebbe bene, per altri, male; e, per lo stesso individuo, sarebbe ora bene, ora male. Quanto a me, io mi metto dal punto di vista di questi ultimi; e ne ricercherò le prove nella vita umana le cui cure sono il mangiare, il bere e i piaceri sessuali; poiché questi soddisfacenti per l'ammalato sono un male ma per chi è sano e ne ha bisogno, un bene. Pertanto, l'abuso di essi è un male per gli incontinenti ma per chi li vende e ci guadagna, è un bene. E così la malattia, per i malati è un male ma per i medici è un bene. E ancora, la morte per chi muore è un male ma per gli impresari di pompe funebri e per i becchini è un bene. E che l'agricoltura dia un abbondante raccolto, è un bene per gli agricoltori, ma per i commercianti è un male. Così pure, che le navi onerarie si scontrino e si fracassino, per l'armatore è un male ma per i costruttori è un bene. E ancora, che il ferro si corroda e si ottunda e si spezzi, è un male per gli altri ma per il fabbro è un bene. E che le stoviglie si rompano, per gli altri è un male ma per il vasaio è un bene. E che le scarpe si logorino e si lacerino, per gli altri è un male, ma per il calzolaio è un bene. E così pure nelle gare ginniche e nelle musicali e belliche; per esempio nella gara della corsa allo stadio, la vittoria è un bene per chi vince ma per chi perde è un male*».

La teoria dei Δισσοὶ λόγοι mostra che s'è operata una frattura tra linguaggio e realtà: quest'ultima rimane oscura e inafferrabile e i discorsi degli uomini che vorrebbero coglierne la natura profonda non possono che riprodurre l'ambiguità delle sue manifestazioni.

In questa frattura si inserisce Gorgia, per decomporre dialetticamente la compattezza ontologica, gnoseologica e linguistica dell'essere di Parmenide.

Nella sua opera principale, il trattato "Intorno al non essere o della natura", il sofista siciliano dimostra che "nulla è; se anche qualcosa fosse, sarebbe inconoscibile; se anche fosse e fosse conoscibile, sarebbe incomunicabile". Non è opportuno, in questa sede, esporre nel dettaglio come Gorgia dimostri le sue affermazioni e confuti quelle opposte di Parmenide. Accennerò appena ai primi due passaggi, soffermandomi invece sul terzo, che investe più esplicitamente la questione del rapporto tra linguaggio e realtà.

In primo luogo, quando Gorgia afferma che "nulla esiste" non intende negare la realtà testimoniata dai sensi ma la consistenza ontologica dell'essere, così come era stato definito da Parmenide: ingenerato, imperituro, eterno, unico, omogeneo...

In secondo luogo, la realtà non è conoscibile perché, per conoscerla, dovremmo ammettere che la nostra mente sia in grado di rispecchiarla puntualmente. Ma questo non accade, tant'è che spesso pensiamo l'inesistente (i carri che corrono sul mare o Scilla o Cariddi...) e altrettanto spesso non pensiamo l'esistente (pezzi di mondo che sfuggono alla presa della nostra conoscenza, sempre assai parziale).

In terzo luogo, se anche la realtà fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile attraverso il linguaggio. Le parole, infatti, sono altro dalle cose.

Ricordo che per chiarire questo passaggio in classe, con i ragazzi, ricorrevo spesso a un vecchio film (1985), inconsapevolmente gorgiano, "Dietro la maschera". Era stato diretto da Peter Bogdanovich e interpretato da Cher ed Eric Stoltz. C'è un ragazzo intelligente, sensibile, vivace, ironico e autoironico, affetto da una malattia rarissima che gli deforma gravemente la faccia. Arrivato in una nuova scuola, dopo le difficoltà iniziali, riesce a conquistare la fiducia di alcuni compagni. Lo tormenta però la consapevolezza che non ha e non avrà mai una ragazza. A questo punto il film prende una piega – ripeto – inconsapevolmente gorgiana. Il ragazzo decide di trascorrere l'estate in un campeggio di non vedenti, per dare una mano a chi non si curerà del suo aspetto fisico, e lì conosce una bella ragazza, cieca dalla nascita. Sulla soglia di un amore finalmente corrisposto, quando lei gli confessa che vorrebbe tanto capire cosa sono i colori, lui ricorre a una serie di artifici tattili: le passa sulla guancia un blocchetto di ghiaccio e le dice che l'azzurro è così, un colore freddo; le sfiora la mano con una tazza di latte bollente e le dice che il rosso è così, un colore caldo; e il tepore di un gatto che si strofina sulle gambe è giallo, ancora un colore caldo...

Ma lei non capisce.

Gorgia avrebbe dissuaso il ragazzo dal tentare l'esperimento perché il tatto non è la vista e il linguaggio è incapace di garantire la mediazione. La vista, l'udito, il tatto, l'olfatto, il gusto sono reciprocamente estranei. Tra la parola e la cosa non c'è alcun sistema stabile e univoco di riferimento.

L'approccio gorgiano produce però un singolare paradosso: l'impotenza del linguaggio è anche la sua potenza. Proprio perché il nesso inscindibile e organico che Parmenide aveva postulato tra la dimensione ontologica, quella gnoseologica e quella linguistica non c'è più, la parola può agire liberamente sull'animo umano modificandolo, come un farmaco agisce sul corpo. Nell'*Encomio di Elena* Gorgia scrive:

«C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che c'è tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri, infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano».

Sia detto per inciso, il termine φάρμακον in greco ha un significato ambiguo perché oscilla tra "medicina" e "veleno".

In questo caso, il φάρμακον è l'arte della retorica, grazie alla quale la parola interviene nelle rappresentazioni mentali, condiziona gli affetti, provoca le emozioni, forma l'opinione, orienta l'azione... Tuttavia, perché il linguaggio possa esercitare appieno la sua potenza costruttiva attraverso la retorica, deve aver esercitato prima la sua potenza distruttiva attraverso la dialettica. Ed è quello che fa Gorgia: adopera la dialettica, ovvero la forza distruttiva del linguaggio, per dissolvere le pretese di verità dell'eleatismo e del discorso filosofico in generale, ma procede poi con la retorica, ovvero con la potenza costruttiva del linguaggio, per ripensarne la funzione, ricostruendo a un livello nuovo e diverso il nesso parola-verità-cosa. In questa doppia operazione – di distruzione e di ricostruzione – la verità subisce una trasformazione radicale: non è più incardinata nell'articolazione ontologica del mondo, non si dà più al pensiero come un possesso immutabile, non si fissa più nel linguaggio con il suo "solido cuore che non trema". È invece plastica, dinamica, storica perché è un evento che si produce ogni volta che il linguaggio persuasivo lo rende possibile. Agli uomini, che non riescono a controllare una realtà irrazionale, informe, turbolenta, sfuggente, il retore offre una catarsi e una consolazione perché, polarizzando l'attenzione e il consenso su una delle molte e contrastanti interpretazioni della realtà, la rende stabile e coerente, almeno per un momento.

Può essere interessante osservare che il discorso efficace, cioè costruito in modo tale da produrre persuasione, ha una connotazione fortemente temporale: non nel senso di χρόνος (il tempo misurabile) e tanto meno di αἰών (l'eternità come sospensione del tempo) ma di καιρός, (il momento propizio). Soltanto se sa cogliere l'attimo fuggente e irripetibile, che unisce chi parla e chi ascolta in una sorta di coagulo emotivo, il retore può mobilitare l'assemblea, orientandone il comportamento. I dittatori del XX secolo, nel clima della società di massa e grazie alla disponibilità di nuovi potenti media, come la radio e il cinema, avrebbero fatto tesoro dell'insegnamento gorgiano per sviluppare la loro retorica del potere, come pure molti di quelli che si muovono oggi sulle piazze digitali.

A proposito del φάρμακον, medicina o veleno, c'è un aneddoto che dà da pensare per la sua potente attualità. Sembra che Gorgia avesse un fratello medico. Quando il paziente da esaminare era indisciplinato o poco propenso ad accettare la terapia, il fratello portava con sé Gorgia che, parlando, otteneva il comportamento desiderato. Le sue parole risultavano più efficaci di tutto l'arsenale delle evidenze scientifiche – di ragione o d'esperienza - che l'altro potesse esibire.

Sullo sfondo di questo aneddoto sta un'antropologia che Mario Untersteiner ha collegato alla categoria del tragico. Per il sofista siciliano la vita umana non è un tessuto in cui trama e ordito si intreccino con regolarità, ben disciplinati dal λόγος dominante, ma un groviglio insensato e disordinato di emozioni, frustrazioni, menzogne, ignoranza, casualità... Per dirla alla maniera di Nietzsche, "è come se il λόγος fosse stato strappato e sventolasse ormai a brandelli intorno al mistero di

una realtà inconoscibile e indicibile". Del resto, il fatto che Gorgia avesse studiato e commentato le opere più famose dei tragici greci può essere illuminante.

Ad ogni modo, dopo Gorgia, non sarebbe stato più possibile eludere il problema della naturalità o della convenzionalità del linguaggio: con chiarezza ci si chiese se il linguaggio avesse un'origine naturale, capace di garantire la connessione tra parola significante e cosa significata, oppure se fosse il risultato di una convenzione, un accordo, un patto tra i parlanti e quindi sostanzialmente autonomo rispetto alla realtà. Semplificando al massimo: c'è qualche ragione necessaria per cui un certo oggetto debba chiamarsi "occhiali"? La sua forma esige forse questo suono? Oppure avremmo potuto chiamarlo "stella", o "borsa" o "scarpa" o "albero" e, se tutti ci fossimo accordati in tal senso, la comunicazione sarebbe stata comunque garantita?

Insomma, con Gorgia il postulato acritico della coincidenza dell'essere con il pensiero e il linguaggio, proprio di Parmenide, cede il passo alla consapevolezza critica della problematicità del loro rapporto.

Il λόγος strappato andava comunque ricucito, pena l'impossibilità di filosofare, o almeno di far metafisica. Platone e Aristotele avrebbero affrontato con successo questo compito, tant'è che la linea sofistica risultò rapidamente perdente. Si riaffacciò, però, a distanza di molti secoli, in un contesto radicalmente diverso, quello della Scolastica nel Medioevo cristiano.

A partire dal secolo XII uno dei temi di discussione più frequenti tra gli Scolastici è la "*Disputa degli universali*". Per "universali" si intendono quei concetti generali che possono essere riferiti a più individui empirici, come i generi (ad esempio "animale") e le specie (ad esempio "uomo"). La "*Disputa degli universali*" verteva sullo statuto ontologico di tali concetti, cioè intendeva stabilire se stessero soltanto nel pensiero o anche nella realtà. E, in quest'ultimo caso, se stessero nella realtà come principio costitutivo separato, alla maniera delle idee platoniche, o come principio costitutivo immanente, alla maniera delle forme aristoteliche. Per dirla con le parole di Porfirio, in un passo della "*Isagoge*", ovvero dell'introduzione alle "*Categorie*" di Aristotele:

«Intorno ai generi e alle specie non dirò se essi sussistano oppure siano posti soltanto nell'intelletto; né, nel caso che sussistano, se siano corporei o incorporei, se separati dalle cose sensibili o situati nelle cose stesse ed esprimenti i loro caratteri comuni».

Una sola di queste alternative non sarebbe stata presa in considerazione, quella secondo la quale gli universali sarebbero realtà corporee. Tutte le altre sono rappresentate nei due orientamenti che più tardi assunsero il nome di realismo (o formalismo) e di nominalismo (o terminismo), la prima delle quali afferma e l'altra nega che gli universali esistano in qualche modo fuori dal pensiero. Realismo e nominalismo si divisero a loro volta in due tendenze, l'una estrema e l'altra moderata. Gli approcci furono quindi sostanzialmente quattro: realismo estremo e realismo moderato, nominalismo estremo e nominalismo moderato.

Il realismo estremo sostiene che gli universali non solo stanno nel pensiero ma hanno anche una consistenza ontologica propria, tant'è che esistono separatamente, "*ante rem*", rispetto agli individui empirici, mutevoli e contingenti, di cui sono gli eterni modelli. Dio se n'è servito per creare il mondo e li custodisce dentro di sé. È la soluzione platonica, sia pure cristianamente rielaborata. Ho sempre pensato che questa soluzione fosse molto insidiosa per un'antropologia come quella cristiana che, a partire da Agostino, aveva posto l'accento sul carattere irreversibilmente lineare e dunque insuperabilmente individuale del tempo nel quale, *semel*, una volta soltanto, è dato a ciascuno di nascere, vivere e morire.

Più rispondente al senso cristiano dell'individualità è la soluzione realista moderata, secondo la quale gli universali, pur avendo consistenza ontologica propria, non esistono "*ante rem*", separati, ma solo "*in re*", inglobati nei singoli individui come forme immanenti, secondo la lezione di Aristotele. Di conseguenza, il realismo moderato, a differenza di quello estremo, riconosce pienamente la realtà degli individui, in ognuno dei quali tuttavia continua a trasparire, come in filigrana, un'essenza universale.

Il nominalismo estremo si configura come antitesi radicale al realismo estremo. Al grido «*Nihil est praeter individuum!*» (non c'è nulla al di là dell'individuo), il nominalismo estremo sostiene che l'essere esiste solo in forma individuale e che i cosiddetti universali sono "*flatus vocis*",

un'emissione fisica di voce, privi quindi non solo di consistenza ontologica ma anche logico-gnoseologica. Sembra che questa posizione fosse sostenuta da Roscellino, non a caso incorso in una condanna per eresia e censurato, tanto che non ci è pervenuto alcuno scritto che possa essergli attribuito con sicurezza.

Il nominalismo moderato, infine, sostiene che gli universali esistono solo nel pensiero, "*in intellectu*", perché si riducono a segni mentali che raccolgono in una stessa classe una pluralità di individui empirici con caratteristiche affini, sulla base dell'esperienza, e dunque "post rem". Insomma gli universali, pur non avendo consistenza ontologica, conservano comunque una rilevanza logico-gnoseologica. È questa sostanzialmente la convinzione di Ockham.

Si tentò spesso il compromesso tra realismo e nominalismo. La proposta più nota in tal senso è quella di Tommaso d'Aquino che, nell'ambito del realismo moderato, sosteneva che l'universale è, insieme, "*in re*", "*post rem*" e "*ante rem*": "*in re*" come suo principio organizzatore immanente; "*post rem*" come concetto elaborato sulla base dell'esperienza; "*ante rem*" come modello nella mente di Dio.

Ma, al di là del gioco intellettuale, spesso sottile e un po' ozioso, che intrecciava o contrapponeva "*in re*", "*post rem*" e "*ante rem*", qual è il valore della disputa degli universali nella riflessione sul linguaggio? In realtà attraverso gli Scolastici si imponeva all'attenzione la vecchia questione sollevata per la prima volta dai Sofisti, e da Gorgia in particolare: il pensiero e il linguaggio possono davvero rispecchiare l'essere e le sue strutture? I concetti e le parole sono davvero la controparte logico-linguistica di quell'essere e di quelle strutture? Davvero la metafisica precede e fonda la logica e il linguaggio? È chiaro che se si ammetteva, con il realismo, la corrispondenza tra voci e res, si ricuciva il nesso tra l'essere, il pensiero e il linguaggio: la metafisica e - quel che più contava in quel contesto - la teologia confermavano il loro statuto di scienze. Viceversa, se si negava, con il nominalismo, la corrispondenza tra voci e res, quel nesso veniva ulteriormente strappato: i concetti diventavano, almeno nella soluzione di Ockham, simboli astratti di realtà puramente individuali, di derivazione empirica. Metafisica e teologia ammutolivano o, ancor peggio, rischiavano di esaurirsi in un'accozzaglia di parole senza senso.

E passo adesso alla terza "epifania frammentaria", quella di Bergson e del suo grandioso progetto di emancipazione della filosofia - o meglio della metafisica - dal linguaggio. Con il filosofo francese assume un significato nuovo quell'ambigua potenza del linguaggio che i Sofisti prima e gli Scolastici inclini al nominalismo poi avevano già messo in luce.

Non è questo il momento di ricostruire, neppure parzialmente, il pensiero di Bergson. Basti ricordare che la sua dottrina è spesso denominata "intuizionismo" per la centralità che vi assume l'intuizione come modalità privilegiata di accesso alla realtà. L'intuizione è "il ritorno consapevole dell'intelligenza all'istinto", capace di penetrare nel nucleo incandescente, fluido, plastico, continuamente mutevole dello "slancio vitale" in cui, ontologicamente, si risolvono tutte le cose.

In un piccolo saggio del 1903, l'"*Introduzione alla metafisica*", Bergson riflette sui due metodi di conoscenza di cui dispone ogni filosofo: l'analisi e la sintesi. L'analisi, che esamina le cose dall'esterno, in maniera sempre parziale, fissandole in schemi rigidi, è propria del pensiero discorsivo (deduzione, induzione, inferenza...), e dunque della scienza. La sintesi, che «*ci porta dentro la cosa per coincidere con quello che ha di unico e quindi di inesprimibile*», con uno sguardo globale ed empatico, è propria dell'intuizione, e dunque della metafisica. Così intesa, l'intuizione sembrerebbe del tutto estranea al linguaggio, che, in quanto "espressione, traduzione o rappresentazione simbolica", è una "funzione" dell'analisi ovvero della scienza. Concetti e parole sono fatti per separare, classificare, ridurre cartesianamente alla chiarezza e alla distinzione, contratti in quello che Pascal definiva "esprit de géométrie".

La metafisica, invece «è la scienza che pretende di fare a meno dei simboli» perché, grazie all'intuizione, penetra nell'essere e lo conosce dall'interno. E tuttavia questa definizione sembra quasi una provocazione: per quanto Bergson denunci con convinzione l'angustia dei concetti e delle parole, imbalsamati nelle reti della logica come insetti nell'ambra, non può non riconoscere che, fuori del linguaggio, c'è soltanto l'afasia mistica. Si può forse filosofare senza linguaggio? Il paradosso si scioglie solo in un modo: se è vero che il risultato al quale deve portare la metafisica

è la comunione con lo “slancio vitale”, costitutivamente refrattario alle definizioni, scansioni, classificazioni operate dall’intelligenza ed espresse dal linguaggio, è però anche vero che l’avvicinamento al risultato richiede la fatica dell’indagine e non può fare a meno del linguaggio. Insomma, la comunione con lo “slancio vitale” può ben concludersi nell’afasia mistica ma prima è necessario lo sforzo del filosofare, e dunque dell’argomentare, del dialogare, del comunicare...

Proprio per aggirare l’insufficienza del linguaggio – e nella constatazione della sua necessità – Bergson si serve di continuo di esempi, immagini e metafore che rendono la sua scrittura particolarmente vivida (non a caso nel 1927 gli fu conferito il premio Nobel per la letteratura). Si tratta di ibridi intuitivo-concettuali, che tentano di modellarsi sulle sinuosità del reale.

Così il tempo della scienza, che nasce quando, «familiarizzati con l’idea di spazio, noi l’introduciamo a nostra insaputa nella rappresentazione della successione pura», concependola come una somma di istanti uguali, omogenei e distinti, è simile a una collana di perle; il tempo della coscienza, invece, in cui «il nostro passato ci insegue e s’ingrossa senza sosta del presente che raccoglie sul suo cammino», è simile a una valanga di neve o a un gomito di filo che si avvolge. Lo slancio vitale si sviluppa come un fascio di steli o come una granata che esplose. Memorabile è l’immagine con cui Bergson chiarisce l’unità dello slancio vitale, che non è l’unità di un disegno preformato, alla maniera dei finalisti, e neppure quella di una giustapposizione delle parti, alla maniera dei meccanicisti, ma il movimento indivisibile della “vis a tergo” ovvero della spinta propulsiva che costituisce il nucleo dello “slancio vitale”. C’è una mano che attraversa un mucchio di limatura di ferro e che, avanzando, la comprime e ne avverte la resistenza.

«A un dato momento – scrive Bergson – la mano avrà esaurito il suo sforzo e proprio in quell’istante le particelle di limatura si saranno disposte e coordinate in una data forma, quella appunto della mano che si ferma e di una parte del braccio. Supponendo ora che mano e braccio siano rimasti invisibili, gli spettatori cercheranno nei granelli stessi di materia e in forze interne al loro insieme la causa della loro disposizione: gli uni faranno dipendere la posizione di ogni granello dall’azione esercitata da quelli vicini, e saranno i meccanicisti, mentre altri affermeranno che un piano generale ha guidato nei dettagli queste azioni elementari, e saranno i finalisti. In realtà – conclude Bergson – ci sarà stato un atto indivisibile, quello della mano attraverso la limatura espresso negativamente dall’inesauribile particolarizzarsi del movimento dei granelli e dall’ordine del loro definitivo assestamento».

A differenza del linguaggio concettuale, che pretende di essere appropriato ed esaustivo ma è soltanto statico e astratto, quello che ricorre a esempi, immagini e metafore denuncia umilmente la propria insufficienza, proprio mentre stimola l’intuizione. La collana di perle, la valanga di neve, il gomito di filo, il fascio di steli, la granata che esplose, la mano nella limatura di ferro sono espedienti con cui un linguaggio consapevolmente impotente allude al non dicibile che sta al fondo dell’intuizione. L’operazione è possibile perché, come s’è accennato, l’intuizione è il ritorno consapevole dell’intelligenza all’istinto e, in quanto tale, non è estranea né all’intelligenza, né al linguaggio che la esprime.

Il linguaggio rimane comunque, per l’uomo, un orizzonte insuperabile, almeno nell’ambito della conoscenza. E io credo, a differenza di tanti interpreti convinti della curvatura irrazionalistica del suo pensiero, che lo stesso Bergson lo riconoscesse appieno. Basti riflettere su questa sua affermazione:

«L’intelligenza resta pur sempre il nucleo luminoso attorno al quale l’istinto, per quanto ampliato e purificato in intuizione, non forma che un vago alone nebuloso. Ma, in mancanza della conoscenza vera e propria, che è riservata alla pura intelligenza, l’intuizione ci farà avvertire quanto i dati intellettivi hanno d’insufficiente in questo campo, e ci lascerà intravedere i mezzi per completarli».

Pare quasi che l’intuizione assuma un compito critico, di ascendenza kantiana: è una sorta di promemoria, che da un lato affida l’ambito del conoscibile alla sola intelligenza – e al linguaggio che ne comunica i risultati –, dall’altro ne denuncia l’insufficienza quando si tratti di penetrare nell’intimità della vita.

Mi avvio alla conclusione.

In tutti e tre i casi esaminati, il linguaggio esibisce quella che ho già definito “un’ambigua potenza”.

Nei Sofisti – e in Gorgia in particolare – la parola perde ogni potere di rivelazione della realtà ma

proprio per questo, in mancanza di qualsiasi criterio di giudizio extralinguistico, è tutto e può tutto: persuade, incanta, trascina, spaventa, strega, avvelena... Come scrive il sofista siciliano: “*La parola è un gran dominatore che con corpo piccolissimo e invisibile divinissime opere sa compiere*”. Non risponde di nulla se non della sua efficacia.

Negli Scolastici inclini al nominalismo questa ambigua potenza si conferma perché, se è vero che lo strappo del nesso tra realtà, pensiero e linguaggio impedisce il discorso metafisico e teologico, è vero pure che questo nesso è ricostituito poi su altre basi, con un approccio critico, antimetafisico e empirico, che pianta semi destinati a svilupparsi e a dare frutti nella rivoluzione scientifica.

In Bergson, infine, l'ambigua potenza del linguaggio si ripresenta quando, nonostante la sua costitutiva incapacità di cogliere lo “slancio vitale”, la parola torna a rivendicare la sua centralità in ogni processo di ricerca e comunicazione, non solo in ambito scientifico ma anche filosofico.

In tutti e tre i casi, sullo sfondo, inquietante o salvifica a seconda dei punti di vista, rimane l'altra possibilità: il bagliore metafisico del silenzio.

Ma questa è un'altra storia...

Consigli di lettura

Henri Bergson, *Introduzione alla metafisica*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1997

Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Ed. Raffaello Cortina, Milano 2002

Jean Paul Sartre, *Le parole*, Ed. Il Saggiatore, Milano 2020

Carlo Sini, *I filosofi e le opere*, I vol., Ed. Principato, Milano 1995