

Recensione

Andrea Sangiacomo, *Teoria del silenzio. Esperienza originaria e linguaggio a partire da Giambattista Vico**
di Libera Pisano

Nell'incipit di *Testimoniando il destino*, l'ultimo suo capolavoro filosofico, Emanuele Severino si chiedeva come fosse «possibile il sapere assolutamente innegabile in un clima come quello del nostro tempo, dove non solo la scienza ma la filosofia stessa ha quasi ovunque voltato le spalle a ciò che essa ritiene il “sogno” di un sapere siffatto» (Adelphi, Milano 2019, p. 15). La *Teoria del silenzio* di Andrea Sangiacomo parte proprio dalla necessità di capire quale «sogno», quale sapere e quale forma assegnare alla filosofia oggi. Leggere questo libro, tuttavia, non è semplice per almeno due motivi, che esulano dalla prosa cristallina dell'autore. Il primo riguarda lo stile ambiguo del volume, che è da un lato un'analisi teorica sul silenzio seguendo un itinerario vichiano, dall'altro un

progetto filosofico vero e proprio non distinguibile da una forma di vita o da una «pratica dell'esistenza» (p. 26), che emerge specialmente nella terza parte del volume. Coraggiosamente l'autore fa un passo indietro sia dalla chiacchiera dei libretti d'occasione, sia dalla monotonia dei papers schiavi di una struttura precisa, che costituiscono ormai la misura, e anche il sintomo, di un certo modo di fare filosofia oggi. Anche solo per questa differenza specifica, siamo davanti a un'opera che deve essere presa sul serio nella sua inattualità.

Nel *Prolegomeno* Sangiacomo spiega il sorgere del nucleo tematico di questo lavoro attraverso una genealogia del suo percorso filosofico. La questione dell'apparire era stata già affrontata, sulla scia della riflessione di Severino, in una raccolta di saggi pubblicata nel 2007 dal

* Mimesis, Milano-Udine 2020.

titolo *La sfida di Parmenide*. Pur accettando la premessa severiniana della priorità della questione dell'essere e della sua struttura, Sangiacomo sviluppa un'ontologia relazionale secondo la quale ogni contenuto è essenzialmente «aperto e relato ad altro» (p. 16), per questo il movimento e la temporalità diventavano tratti fondamentali dell'apparire. Tuttavia, il limite formale più grande di questa ontologia era il linguaggio, pensato come una «costruzione puramente convenzionale» (p. 17). Negli anni successivi è stato il confronto con Spinoza a produrre una svolta teorica nella comprensione della struttura dell'apparire. Riconoscendo il processo costitutivo della realtà come un costante dispiegarsi, «in cui ogni contenuto non è che un *modo* di tale processo» (p. 19), Sangiacomo trova una maniera di stare nel linguaggio e nel silenzio attraverso lo strumento dell'ironia, che crea una distanza tra «detto, dicibile e indicibile». Solo però nel 2018 l'esperienza del tradurre inteso come «un'impossibile promessa» e l'incontro col buddismo antico hanno condotto l'autore a pensare alla «priorità dell'apparire sull'essere stesso» (p. 20), spianandogli così un sentiero alternativo alla tradizione occidentale.

In questo volume, Sangiacomo definisce il silenzio un'esperienza originaria, «la dimensione ulteriore rispetto al piano dei contenuti determinati» (p. 14). Per spiegare paradossalmente cosa questo significhi, l'autore si appoggia all'im-

presa vichiana, intesa come un corpo a corpo con un linguaggio originario e, dunque, con il silenzio atavico dell'umanità primigenia, per esorcizzare il quale sarebbero sorte la ragione, la metafisica e il mito del determinato. In contrasto con la tradizione filosofica occidentale, Sangiacomo mette in luce l'anomalia vichiana, che fa i conti con il mistero del linguaggio. Prima di tutto, si richiama alle considerazioni di Heidegger, che pur sfidando l'indicibile e creando un «varco al di fuori del pensiero metafisico» (p. 41), non smetterebbe di cercare «il fondamento ultimo dell'accadere del linguaggio» (p. 30). Successivamente Sangiacomo affronta il rapporto metafisico tra linguaggio e realtà a partire dalla dicotomia cratilea del linguaggio radicato nella natura delle cose o frutto di una convenzione. Egli sottolinea come sia per Platone che Aristotele – anche se in maniera distinta – l'indeterminatezza semantica sia stata un ostacolo da arginare a tutti i costi. «Proprio su quella via sbarata si avventura spavaldo Vico» (p. 30).

L'impresa vichiana viene narrata dall'autore a partire dal *De ratione*, dove la topica, il verosimile e il senso comune sono prioritari rispetto alla critica, per poi passare ad analizzare il *De Antiquissima Italorum Sapientia*, in cui Vico fa risalire le nozioni metafisiche dalla lingua antica. Se Dio ha conoscenza diretta delle cose e ha accesso immediato al vero, l'uomo può averne solo un'immagine derivata e verosimile poiché ha conoscenza

solo di quello che fa. Dunque, se l'uomo non ha accesso al primo vero, la metafisica sarebbe un'impresa fallimentare. Lo scacco della ragione viene affrontato anche attraverso il *Diritto universale*, dove Vico esplora quell'esperienza di sconcerto che precede il linguaggio e caratterizza un tempo oscuro senza memoria ai margini della storia. In questa opera vichiana l'etimologia non è più lo strumento per scovare la sapienza riposta, ma diventa l'orizzonte di comprensione originario. Questo tratto caratteristico dell'analisi vichiana ritorna anche nella *Scienza Nova* del '25, dove il filosofo napoletano si sofferma sul «momento aurorale di ogni sapere» (p. 89) e introduce la famosa ipotesi di un dizionario mentale comune. Dal momento che la parola arcaica non è concrezione di sapienza riposta, ma è espressione e urlo di un'angoscia originaria, il linguaggio è «la pietra d'inciampo (filosofica e filologica assieme) che impedisce al vero di sussumere sotto di sé il certo» (p. 96).

L'intento di Vico sarebbe quello di mostrare – secondo i toni un po' troppo heideggeriani di Sangiacomo – il naufragio, ovvero «le condizioni di impossibilità» (p. 33), della stessa metafisica. Il cuore di tenebra della parola e la paradossalità del linguaggio vengono affrontate in modo più convincente nell'analisi della dipintura nella *Scienza Nova* del '44. Se, da un lato, questo capolavoro simbolico esibisce sincronicamente i temi trattati dell'opera, dall'altro esige una spiegazio-

ne dettagliata, uno strumento per poterla decifrare. È, dunque, solo grazie al suono della parola, che non è semplice rimando all'immagine, che la dipintura diventa accessibile. La parola è «articolarsi di quel silenzio misterioso che porta con sé l'apparire di una totalità piena» (p. 110). La sonorità è, dunque, traccia della storicità della parola e della sua indeterminatezza semantica. Da qui Sangiacomo passa ad analizzare il rapporto tra lingua muta, segno e lingua convenzionale, sottolineando come in Vico la lingua muta preceda il sorgere del linguaggio, ovvero il contenuto linguistico determinato, e il suono sia la manifestazione dell'angoscia spaesante dei primi uomini: «la lingua muta disvela e cela insieme l'esperienza originaria da cui sorge, testimoniando il primo incontro con il silenzio del significato e il tentativo del suo esorcismo primitivo» (p. 34). Ciò che abita il nucleo del linguaggio sarebbe, dunque, la paura, «quel timore senza nome e volto» (p. 124) dell'esperienza originaria del mondo. «All'origine del linguaggio c'è una lingua che *non* parla, *non* dice, *non* comunica» (p. 127).

Su questa linea Sangiacomo prende in esame la logica poetica e l'universale fantastico, inteso sia come una condivisione di un orizzonte esperienziale costantemente *in fieri* e difficile da comunicare, sia come un differimento orizzontale costante, che non arriva mai a inverare l'*ingens sylva*. Usando una metafora heideggeriana, l'autore definisce splendidamente l'u-

niversale fantastico come un sentiero che attraversa «una certa contrada ma non può mai mostrarla tutta e tutta insieme» (p. 154) e che, ad ogni passo, è una sorpresa per chi lo percorre, gettando nuova luce anche sul percorso pregresso: non si può sapere «in che modo ciò che verrà porterà a rileggere tutto quanto è precedente» (p. 154). Se la lingua muta degli dei sorgeva dalla necessità di fuggire dall'angoscia originaria, articolata e sublimata in una serie di canti e mitologie, l'esigenza comunicativa ha costretto l'indeterminatezza e l'incomunicabilità dell'universale fantastico – che non si può far capire a chi è al di fuori di quell'orizzonte comunicativo – progressivamente in segno; da qui la lingua degli eroi, che ha trasformato le parole in mezzi, e poi le lingue volgari, che hanno barattato l'angoscia poetica originaria con un linguaggio addomesticato nella forma dello strumento. Questa riduzione semantica conduce al convenzionalismo linguistico e ha delle importanti conseguenze politiche. Dimenticata quell'originale comunanza esperienziale dell'universale fantastico, il linguaggio è ridotto a uno strumento utile, che serve a tutelare solamente un interesse specifico e particolare da cui la comunità è rimossa.

Al nesso tra filosofia, silenzio e apparire è dedicata, invece, la seconda parte del volume. Correggendo l'analisi severiniana, l'autore parla paradossalmente del silenzio come della condizione di possibilità dell'apparire, prioritario

rispetto all'essere. L'emergere di ogni contenuto determinato è dovuto al fatto che il non apparire non appare, ovvero si staglia sull'orizzonte dell'apparire. Questa è la chiave per capire il rapporto tra linguaggio e silenzio, che può essere inteso come i margini bianchi di una pagina che permettono alle lettere di essere discernibili. «Osservare l'apparire come il non apparire del non apparire significa apportare una rivoluzione radicale nel significato dell'esperienza, iniziando a porre attenzione non più a ciò che appare ma al silenzio in cui quello che appare necessariamente si manifesta» (p. 244). Nel silenzio l'apparire si dà senza contenuti, ma al contempo questo vuoto è riconoscibile (altrimenti non ci sarebbe) ed è, dunque, una manifestazione *sui generis* dell'apparire.

Contemplare la condizione di possibilità è rivolgere lo sguardo al silenzio, che rivelerebbe – secondo Sangiacomo – il compito per eccellenza della filosofia, che «non può far fare esperienza della verità se non dicendo dove la verità *non è*» (p. 236). In questo «*non*» ci sarebbe la libertà della filosofia e quella del silenzio. Pur non soffermandosi – a mio avviso – sufficientemente su questa idea di libertà, l'autore affida la *pars costruens* del volume alla terza parte, che ha una struttura simile a quella del *Tractatus* di Wittgenstein. Tuttavia, la proposta filosofica di Sangiacomo nel tentativo di trovare una connessione tra silenzio e forma di vita mi è parsa simile

a quella di un filosofo che Wittgenstein cita criticamente nel *Tractatus* (4.0031), ovvero Fritz Mauthner. Autore purtroppo rimosso per lungo tempo, Mauthner coniuga uno scetticismo linguistico radicale – formulato in modo esemplare nei meravigliosi *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* – a un pensiero terapeutico e mistico del silenzio al punto da essere denominato, negli ultimi anni della sua vita, il ‘Buddha del Bodensee’. Anche se non viene mai citato, le affinità tra le due proposte filosofiche mi sembrano sorprendenti.

In questa sezione Sangiacomo analizza la struttura del contenuto dell’apparire in sei capitoli, esplicitando con estrema chiarezza tutte le implicazioni delle sue tesi, che possono sembrare piuttosto sibilline. Questo è il caso, ad esempio, della seguente affermazione: «tutta la teoria del silenzio, nella sua formulazione più semplice, si riduce a questo: il semplice non esiste» (p. 259). Dal momento che il semplice, inteso come ciò che è irrelato, non esiste, non può apparire come tale perché ciò che appare è complesso, ovvero è processualità e infinito dispiegarsi. Ciò implica una priorità della temporalità intesa come movimento stesso del dispiegarsi. Ma non si tratta di una temporalità pura, perché se così fosse, implicherebbe l’esistenza del semplice. La temporalità, dunque, si esprimerebbe sempre nelle forme dello spazio, pur non annullando la sua priorità: «spazio e temporalità non possono essere do-

mini irrelati e indipendenti. Lo spazio è espressione della temporalità. La temporalità è la sostanza del dispiegarsi della temporalità infinita» (p. 276).

Dal momento che l’apparire è sempre apparire di qualcosa, solo con uno sforzo necessario il contenuto può diradarsi e si può giungere a un’autoconsapevolezza dell’io, che ha a che fare con una riflessione sul dispiegarsi del sé e sulla morte. Infatti, la difficoltà di comprendere la struttura dell’apparire ha come correlato una visione erronea della morte, che in realtà non sarebbe altro – come la vita – che un semplice contenuto dell’apparire. Per questo motivo, comprendere la struttura dell’apparire è anche un «metodo di liberazione dell’Io» (p. 315). Questa pratica terapeutica si basa su uno sguardo che reindirizza l’attenzione sulla condizione di possibilità dei contenuti, ovvero sul silenzio. La cessazione di un contenuto è «un atto di infinita generosità con cui il silenzio fa dono di sé e dell’altro di sé» (p. 322). Rimane da chiedersi, però, quali siano le implicazioni politiche di una teoria del silenzio così formulata, l’idea di libertà e di comunità che ne emerge e come sia possibile pensare la gratitudine all’apparire stesso, che non ha un contenuto specifico, se non come un capriccio metafisico inattuale.

Nelle ultime righe Sangiacomo sembra suggerire un pensiero della *Gelassenheit* impersonale e silenzioso, al di là della volontà e dell’utilità. Nell’epilogo si legge: «teoria del silenzio non è

fine della filosofia, ma indica la necessità di continuare a coltivarla [...] non come una pianta di cui si prende cura per sfruttarne i frutti e far profittare la terra, ma come un'erba inutile e bella, che fa compagnia in un giorno qualunque, con il suo colore senza nome, il suo profumo sottile senza descrizioni, immobile, ferma nel sole su un prato incolto, presente, in silenzio, radicata in ciò che non c'è» (p. 325). Accostare la filosofia a un'erba inutile mi ha fatto pensare alla famosa lettera che Walter Benjamin scrive a Gretel Adorno, affidandole le sue tesi sul concetto di storia come «un mazzo di erbe fruscianti raccolte in passeggiate pensose» (*Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 10). Queste sono due metafore lontane, giustapposte forse in modo un po' arbi-

trario, ma che – a mio avviso – possono dar conto di due modi diversi di pensare la filosofia stessa come dei futili fili d'erba radicati al segreto della terra o strappati, quasi involontariamente, dall'uomo che pensa. Si fronteggiano due atteggiamenti antitetici e problematici: un lasciar essere impersonale che pare non contemplare un pensiero politico e una filosofia della storia che, seppur politica, rimane ancora troppo antropocentrica. La questione dibattuta sul/sulla fine – Sangiacomo omette ambigualmente l'articolo – è quella sulla forma e sul destino della filosofia oggi, una domanda urgente che deve prendere sul serio il cambiamento epocale di questa disciplina stretta tra l'aridità analitica, le sfide globali e le grandi domande dello spirito.