

ARTICOLI

VIRGILIO MELCHIORRE

ECUMENE DEI LINGUAGGI DALL'ANALOGIA ALLA COSCIENZA SIMBOLICA

1. Dire della molteplicità delle lingue è dire, in prima battuta, d'una ovvietà o della più consueta esperienza delle parole. Tuttavia questa ovvietà diventa problematica non appena ci si chiede se all'identità di una cosa corrispondano in modo uguale le diverse lingue che la dicono o se invece, nella diversità delle lingue e delle tradizioni, la stessa cosa non risuoni diversamente e con significati almeno parzialmente disuguali. Nel secondo caso, che in effetti è quello dato in evidenza, dovremo parlare ad un tempo di identità e diversità per quanto nel molteplice delle lingue viene a parola: si dischiuderà allora il campo dell'analogia ovvero del dire che pronunzia il medesimo sotto differenti profili.

Molteplici sono dunque i volti della verità. E, d'altra parte, di molteplicità si deve pur dire quand'anche ci si raccolga in un solo orizzonte linguistico. Stando, infatti, a un concetto di verità qual è, ad esempio, quello scolastico di *adaequatio intellectus et rei*, va con sé che la molteplicità di tutte le possibili *res* implica per se stessa la molteplicità dei pensieri e delle dizioni che ne tentano l'*adaequatio*. Analogamente si può dire se ci si riferisca al concetto di verità nel modo dell'*ἀλήθεια*, ovvero nel senso di un dischiudersi alla mente di quanto sta nell'inesplorato molteplice dell'essere, nel nascondimento della *λήθη*. Ma, di nuovo, anche da questo lato l'ovvietà del molteplice diventa problematica non appena ci si chiede se l'apparire molteplice dell'essere non supponga un nesso diversamente partecipato nel molteplice apparire degli enti. Riemerge anche qui, ma con altra profondità, il tema di una corrispondenza analogica: non più e non solo nella diversa pronunzia degli stessi enti, ma nella possibile e forse molteplice dizione del

nesso che corre fra ente ed ente, non appena si abbandoni la prospettiva puramente ontica dell'essere, non appena l'evocazione della λήθη richiami – come accade in Heidegger – l'abissale principio delle verità possibili, l'*Abgrund* dell'essere. Siamo allora al punto in cui inizia e in cui si dispiega la domanda filosofica. Ci ritorna allora il pensiero che, all'alba dell'Occidente, risuona con la voce di Eraclito, quello che dice: «Una sola è la sapienza: comprendere la ragione (γνώμη) per la quale tutto è governato attraverso tutto»¹. E poi anche la parola di Parmenide sull'anima che inconcussa si attiene alla «ben rotonda verità»², quella che connette l'essere con l'essere³. Di questo rinvio al senso dell'intero, al principio portante dell'essere, Platone parlerà poi in termini – diremmo oggi – trascendentali come del «signore della luce» da cui discende appunto verità e intelligenza⁴.

Il detto di Platone è, a ben vedere, un'indicazione decisiva per intendere il percorso che lega il principio dell'essere col molteplice dei pensieri e dei linguaggi.

2. Ma per quale via siamo rinviati al principio stesso dell'essere? O, al contrario, non si deve dire che, se del principio parliamo, non è perché il pensiero lo abbia in qualche modo raggiunto, bensì per il fatto che il pensiero ne sia stato già mosso e lo abbia a suo presupposto? Ci ritorna qui il richiamo aristotelico alla sorgente metafisica di ogni pensiero, a quel νοῦς ποιητικός senza la quale «non c'è nulla che pensi»⁵.

Pensiero, dunque, che risale al Principio o invece Principio che muove la via del pensiero, che è dunque suo presupposto necessario? Oppure, stando alle costituzioni del conoscere: evidenza del *cogito* che sta all'inizio del pensare o, al contrario, evidenza a se stessa già iniziata da un *logos* che la sollecita e ne regola l'avvio? In effetti le due domande si risolvono non in un'alternativa netta, ma in un *circolo che porta in sé priorità di diverso valore*: una priorità di fatto, e quindi anche metodologica, per un verso, e una priorità ontologica per l'altro verso. Vale al riguardo quanto, ne *La crisi delle scienze europee*, asseriva Husserl e proprio sulla presunta primitività del *cogito*: l'esigenza metodologica di assicurare una base veritativa, in senso cartesiano, deve, sì, rinviare alla prima concreta condizione di ogni ricerca, all'evidenza primitiva di un «ego cogito», ma la realtà dell'«ego» può considerarsi primitiva – notava appunto Husserl – solo per un equivoco,

¹ H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951-52⁶ (rist. Weidmann, Zürich 1996), 22 B 41.

² *Ibi*, 28 B 1.

³ *Ibi*, 28 B 4.

⁴ PLATONE, *Resp.* VII, 517 c.

⁵ ARISTOTELE, *De an.*, G 5, 430a 25: ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

anche se si tratta di un «equivoco essenziale» e in certo modo necessario. In realtà, l'«ego cogito» non è che «una prima sfera oggettuale, la sfera oggettuale “primordiale”», che in se stessa è solo un polo emergente, obiettivazione d'una trascendentalità assoluta e ovunque fungente⁶. Per analogia si può ricordare, allo stesso riguardo, quanto, sulla scorta di Hegel, ha scritto Paul Ricoeur notando che l'evidenza del *cogito* da cui muove il percorso filosofico non è che una certezza senza verità⁷. Potremmo aggiungere: una certezza che è un punto fermo, primitivo, per l'avvio del pensiero e che, però, entrando in sé trova la verità che la costituisce e la precede, quel *primum* assoluto senza del quale non c'è nulla che pensi. Di questo movimento che corre in circolo dalla certezza alla verità Kierkegaard ha scritto come in un ossimoro, dicendo che l'inizio «non è ciò da cui si inizia, ma ciò a cui si giunge; e vi si giunge a ritroso»⁸.

Il movimento a ritroso è quello che asserisce l'incontrovertibile dato di un principio assoluto dell'essere e che ne coglie la manifestazione nell'*a priori* sotteso a ogni pensiero finito. È l'asserto per cui Anselmo può dire, all'inizio del *Proslogion*, che anche l'*insipiens*, quando pensa e proprio mentre nega ogni riferimento assoluto, è attraversato dal pensiero dell'assoluto, da un *aliquid quo maius nihil cogitari possit*. È l'asserto di cui parla Descartes nella terza *Meditazione*, dicendo dell'idea dell'infinito e della sua priorità rispetto all'idea di finito: un'idea chiara e distinta alla quale si richiamerà poi Spinoza sin dal *Breve trattato*⁹.

La validità dell'asserto è, come dicevo, guadagnata a ritroso o, se si vuole, nel circolo che muove dall'esperienza del finito, rilevando le condizioni che la rendono possibile. Si ricordi come alle obiezioni di Gaunilone, quelle

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, «Husserliana», VI, 1954, § 54, pp. 187-190; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 210-212.

⁷ P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, I, pp. 47 ss.; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 102 ss. Nella *Fenomenologia* di Hegel si diceva appunto che la «certezza di sé non ha ancora verità alcuna, perché di una sua verità si potrebbe parlare qualora il suo proprio essere-per-sé le si fosse presentato come oggetto indipendente, o – ciò che è lo stesso – l'oggetto si fosse presentato come questa pura certezza di se stesso» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart 1927, II, p. 151; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1988⁸, I, p. 156).

⁸ S. KIERKEGAARD, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, in *Søren Kierkegaards Skrifter* (in seguito SKS), udg. af N.J. Cappelørn - J. Garff - J. Knudsen - J. Kondrup - A. McKinnon - F. Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, København 1997-2013, XI, p. 17; tr. it. di E. Rocca, *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo*, Donzelli, Roma 1998, pp. 36-37.

⁹ Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, pp. 96-97.

che sospettavano nell'idea dell'*id quo maius* l'ombra del vaniloquio, Anselmo risponde annotando che l'esperienza del finito secondo il più e il meno non potrebbe darsi senza il presupposto di una misura assoluta¹⁰. E così Descartes che a sua volta rinverga la necessità dell'infinito quale condizione di possibilità per la cognizione stessa del finito¹¹. Kant dirà analogamente che, data l'idea del condizionato, è data insieme quella dell'incondizionato¹². Si tratterà in questo caso di un rinvio che dovremmo, però, riprendere in modo più conseguente dicendo che, data la *realtà* del finito, è già presupposta non la sola *idea*, ma la *realtà* stessa dell'infinito.

Siamo così, per diversi modi, rinviati al Principio dell'essere e lo siamo solo per un movimento a ritroso che possiamo definire come riflessivo, non deduttivo. Di una condizione *a priori*, qual è quella che dice dell'incondizionato o dell'infinito non potrebbe, infatti, darsi una *demonstratio*. Ci ritornerbbe al riguardo ancora l'argomento di Kierkegaard: una dimostrazione che volesse provare la realtà del primo principio e che dunque dovrebbe esibirne la realtà solo al termine della prova, non potrebbe neppure incominciare, giacché non avrebbe nulla su cui fondarsi. Ciò su cui dovrebbe fondarsi sarebbe appunto quello che resta da provare, ma appunto la prova non avrebbe allora nulla da cui partire¹³. L'argomento di Kierkegaard ci riporta nuovamente al piano delle considerazioni trascendentali, sicché l'asserto del principio primo è dato nello stesso modo con cui sono dati i principi della ragione¹⁴. Con un movimento riflessivo siamo così rinviati all'*a priori*

¹⁰ ANSELMO, *Proslogion*, c. 2, in F.S. SCHMITT (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Th. Nelson, Edimburgo 1946, I, p. 137; tr. it. di S. Vanni Rovighi, in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, pp. 122-123. Cfr. pure Id., *Monologium*, in *Opera Omnia*, I, pp. 13-15; tr. it. di S. Vanni-Rovighi, in *ibi*, pp. 5-6.

¹¹ «Come potrei conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, con la comparazione del quale mi sia dato di conoscere i difetti della mia natura?» (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia. Primae responsiones*, in Id., *Oeuvres*, éd. par Ch. Adam - P. Tannery, Cerf, Paris 1964, VII, pp. 145-146; tr. it. di A. Tilgher, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, Laterza, Bari 1928, I, p. 116).

¹² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (in seguito *KrV*), in Id., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956 (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983), II, pp. 27 (B XX) e 402 (A 409, B 436); tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, pp. 39 e 633.

¹³ S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, in *SKS*, IV, pp. 246-247, nota; tr. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in Id., *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, II, p. 49.

¹⁴ Id., *Journalen JJ:266*, in *SKS*, XVIII, p. 225 (numerazione Barfod V A 74); tr. it. di C. Fabro, *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980-1983³, vol. 3, p. 1042. E ancora sempre in *Journalen NB25:56*, in *SKS* 24, p. 474 (numerazione Barfod X4 A 480; tr. it., vol. 9, p. 3603) dove leggiamo: «*Io sono Colui che sono*». [Ex. 3, 14]. Questo ha un'analogia all'idea metafisica che i principi più alti di ogni concezione non possono essere provati, ma solo parafrasati in

di un assoluto *logos*, quello che risuonava nel detto di Eraclito, di cui facevo memoria all'inizio: la ragione che tutto attraversa e tutto governa, la ragione che tutto abbraccia e connette, come del resto suggerisce lo stesso etimo della parola che nomina il *logos*.

Ma, più da vicino, qual è, quale può essere il pensiero dell'originario *logos*? L'asserto che lo riconosce come un *a priori* implica, a ben vedere, la sua realtà, ma insieme anche la sua trascendenza e dunque il suo nascondimento. Vediamo come.

3. Ho detto che la primitività, l'*a priori* del principio, viene riconosciuta a ritroso, muovendo dalla coscienza del finito o del condizionato e interrogandosi sulle sue ultime condizioni di possibilità. Per questo le determinazioni con cui pensiamo l'incondizionato sono per un verso negative e positive solo per quanto riguarda la parte da cui è mossa la riflessione, quella del condizionato. Parliamo allora di causa prima o di condizione assoluta ovvero parliamo dell'incondizionato sotto il profilo della sua relazione con i dati finiti dell'esperienza. Le determinazioni che emergono da questo lato non colgono però l'in sé dell'assoluto, se non appunto in modo negativo, come *ab-solutum* o come *in-finito*, *in-condizionato*, *principio della luce* e dunque Dio (*deus* → *dies*, luce del giorno), ecc. Il pensiero del primo *logos* resta dunque in sé un pensiero vuoto o, almeno, così sembra finché si resti al piano della concettualità astratta. Siamo, per dirla con Edith Stein, al paradosso dell'argomento anselmiano, al destino per il quale l'argomento trova sempre nuovi difensori e sempre nuovi avversari: chi si ferma all'asserto del «*che*» – notava appunto la Stein – ne resta appagato, chi poi cerchi di interrogarsi sul suo «*come*» e ne tenti i nomi ne resta respinto¹⁵.

modo tautologico: l'infinità interiorizzata. Come dappertutto, anche qui, la cosa più alta e la più bassa si assomigliano. Così la tautologia è la forma più bassa di comunicazione, è chiacchiera e la tautologia a sua volta è la comunicazione infinitamente più alta, di modo che in questo campo ogni altra cosa che non fosse tautologia, sarebbe chiacchiera». Analogamente nella *Postilla*: «Dio è un'idea altissima che non si può spiegare con qualcosa di altro, ma si può spiegare soltanto coll'approfondirsi in sé; i principi supremi di ogni pensiero si possono dimostrare soltanto indirettamente (in modo negativo)» (ID., *Auftuttende unvidenskabelig Efterskrift till filosofisk Smuler*, in *SKS* 7, p. 201; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in ID., *Opere*, II, p. 348). Cfr. ancora nelle *Carte*: «È un errore fondamentale credere che non vi siano concetti negativi. I principi più alti di ogni pensare, ovvero le prove di essi, sono negative. La ragione umana ha dei confini; è lì che stanno i concetti negativi. I combattimenti di confine sono negativi, cioè repulsivi» (ID., *Journalen* NB15:25, in *SKS* 23, p. 24, numerazione Barfod X2 A 354; tr. it., vol. 7, p. 2746).

¹⁵ «In questo paradosso, proprio dello spirito umano, nella sua tensione tra finito e infinito, mi sembra si fondi il destino singolare proprio della prova ontologica; che si trovino, cioè, sempre nuovi difensori e sempre nuovi avversari di essa. Chi si è spinto fino al pensiero dell'Essere divino – *dell'Atto* primo, eterno, infinito, *puro* – non può sottrarsi alla

Siamo infine a quel punto cieco di cui dice Kant al termine della prima *Critica* e proprio dopo aver riconosciuto l'evidenza dell'asserto teologico¹⁶: l'asserto in cui viene appunto a ritrovarsi la riflessione trascendentale. Per esso – notava Kant – diciamo, sì, d'un essere originario che è un assoluto d'essere e tuttavia non per questo possiamo determinarlo più precisamente¹⁷: la cosa in sé, che è realmente per se stessa (*für sich wirklich*), ci resta tuttavia sconosciuta¹⁸. Ma allora – ecco la cruciale domanda di Kant – l'asserto dell'incondizionato, guadagnato per via trascendentale, «è ancora ben lungi dal farmi capire se poi, tramite il concetto di un essere necessario in modo incondizionato, io penso ancora qualcosa o forse non penso più niente»¹⁹. Nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* Kant torna a ripetere che «se noi pensiamo l'essere intelligibile solo per mezzo di concetti intellettivi puri, noi pensiamo in realtà niente di determinato, quindi il nostro concetto è senza significato»²⁰.

Il riporto dell'insignificanza all'uso di «concetti intellettivi puri» predispone però una soluzione che, com'è noto, sta al centro dei *Prolegomeni*, quella per cui nei modi del linguaggio che attiene alla vita dell'uomo può essere determinata la realtà stessa dell'assoluto: è la via che Kant indica nel segno di una antropologia simbolica²¹ e che, nel § 59 della terza *Critica*, definisce come un'esibizione (*Darstellung*) che, attraverso il dato di un'intuizione, lascia pensare un'idea della ragione. E, appunto, le intuizioni di cui Kant parla afferiscono al vissuto etico: un conoscere che non porta all'in sé divino e che piuttosto permette di pensarlo secondo il rapporto che corre fra il vissuto etico e il suo radicamento nell'assolutamente incondizionato. Nei *Prolegomeni* Kant giunge a dire che da questo lato «ci rimane pur sempre un concetto *per noi* abbastanza determinato dell'Essere supremo, anche se abbiamo lasciato da parte tutto ciò che poteva servire a determinarlo assolutamente e *in se stesso*: perché noi lo determiniamo in rispetto al mondo, quindi

necessità dell'essere che vi è inclusa. Ma quando cerca di coglierlo così come si cerca di cogliere qualche cosa per via di conoscenza, esso si allontana da lui e non appare più come un fondamento sufficiente per erigervi l'edificio di una prova» (E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, in *Edith Stein Gesamtausgabe*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, II, p. 104; tr. it. di L. Vigone, rev. di A. Ales Bello, *Essere finito e essere infinito*, Città Nuova, Roma 1993, p. 150).

¹⁶ KANT, *KrV*, pp. 600-601 (A 696-698, B 724-726); tr. it., pp. 993-995.

¹⁷ *Ibi*, p. 556 (B 659, A 631); tr. it., p. 911.

¹⁸ *Ibi*, p. 27 (B XX); tr. it., p. 39.

¹⁹ *Ibi*, p. 529 (B 621, A 593); tr. it., p. 863.

²⁰ ID., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783, in seguito: *Prol.*), in ID., *Werke*, III, § 57, p. 230; tr. it. di P. Martinetti, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Rusconi, Milano 1995, pp. 225-227.

²¹ *Ibi*, § 57, pp. 230-233; tr. it., pp. 227-231.

a noi, e più non ci occorre»²². Ma si tratterà appunto d'un conoscere che non raggiunge ciò che è in sé, bensì ciò che è per me, in rapporto al mondo di cui sono parte, come – ad esempio – quando pensiamo che l'orologio può a suo modo rinviare all'orologiaio, senza peraltro nulla dire della sua natura²³.

La risoluzione kantiana resta legata a una prospettiva proporzionalistica per la quale l'intuizione che va da un termine all'altro del simbolo coglie una parentela d'essere fra i *modi d'essere* dei due termini, non fra le loro identità sostanziali: fra orologio e orologiaio non ci sarebbe in effetti alcuna parentela di sostanze, come sul piano più propriamente teologico non ci sarebbe fra la paternità dell'uomo e quella di cui se ne dice parlando di Dio²⁴. Ci si può allora chiedere se la soluzione kantiana non implichi ancora un vuoto, dal momento che suppone una estrinsecità dei termini in questione, a meno di ritenere che la parentela fra i *modi* suppone pur sempre una parentela d'essere. Ho avuto già occasione di notare che l'analogia fra i *modi* d'essere di due realtà non potrebbe darsi se non fosse fondata nello *statuto ontologico* di queste due realtà, senza che peraltro venga con questo messa in discussione la diversa identità dei soggetti in questione²⁵. Deve comunque valere l'antico principio che recita *operatio sequitur esse*. Se così non fosse e, posto per assurdo che non sia, le analogie di cui anche Kant ha parlato in chiave teologica sarebbero nient'altro che proiezioni vuote, prive di un vero significato.

²² *Ibi*, § 58, p. 234; tr. it., p. 231. Un precedente decisivo di questa affermazione sta nella *Prefazione* alla seconda edizione della prima *Critica*, ove Kant dice che lo scacco della ragion pura teoretica può essere risolto sul piano della ragion pura pratica: «Resta pur sempre da vedere se nella conoscenza pratica della ragione non si trovino forse dei dati per determinare quel concetto razionale trascendente dell'incondizionato, e per giungere in tal modo – secondo quello che è il desiderio della metafisica – al di là del confine di ogni esperienza possibile, mediante la nostra conoscenza a priori: conoscenza, questa, che sarebbe però possibile solo dal punto di vista pratico» (ID., *KrV*, pp. 21-22 (B XXI); tr. it., p. 41. Cfr. *ibi*, p. 31 (B XXVI), nota; tr. it., p. 47).

²³ ID., *Prol.*, § 57, p. 233; tr. it., p. 231.

²⁴ Nei *Prolegomena* leggiamo, infatti, che l'analogia messa in campo dal linguaggio simbolico «non esprime, come generalmente si intende, una somiglianza imperfetta di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti fra cose dissimili» (*ibi*, § 58, p. 233; tr. it., p. 231). Questa somiglianza – leggiamo poi in una nota della terza *Critica* – «ha luogo a prescindere dalla differenza specifica delle cose» (ID., *Kritik der Urteilskraft*, in ID., *Werke*, V, § 90, p. 594, nota; tr. it. di M. Marassi, *Critica della forza di giudizio*, Bompiani, Milano 2004, p. 649).

²⁵ Fra i miei scritti mi permetto di ricordare in particolare – oltre che alla monografia *Analogia e analisi trascendentale. Per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991 – *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 295-306 e, più recentemente, *Per una filosofia della religione muovendo da Kant*, «Archivio di Filosofia», 1-2 (2007), 2, pp. 55-78, ora in una versione più ampia nel volume *Il nome impossibile*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 221-260.

Se esse hanno un senso, l'hanno appunto in forza di una similitudine dei soggetti, per una *partecipazione* ontologica fra incondizionato e condizionato.

In questa prospettiva va peraltro precisato che, certo, l'incondizionato resta in sé altro dai condizionati ed è come tale per se stesso indeterminabile. Ciò tuttavia non toglie che, proprio per il suo parteciparsi, sia in qualche modo positivamente determinabile almeno quanto alla sua relazione con il condizionato che ne dipende e nel quale manifesta una sua presenza. Ne parliamo allora come dell'originario, del Principio e infine come del λόγος che, stando al suo etimo, è anche λέγειν, raccoglimento, unità del molteplice, posizione e nesso dei differenti: modi paradigmatici che valgono come termini di discernimento, di giudizio nelle relazioni che ne discendono.

4. Questa conclusione esige ora uno spostamento di campo. Ad essa ci ha portato una riflessione eminentemente ontologica, con un particolare riguardo al dispiegamento relazionale e analogico dell'essere. Ora, per dare un seguito concreto al discorso, occorre però passare sul versante di un esercizio più propriamente ermeneutico: occorre incontrarsi con le diverse, determinate declinazioni dell'analogia e occorre farlo con un sufficiente orientamento metodologico.

Questo spostamento di campo ci viene, d'altro canto, suggerito dalla stessa lezione kantiana alla quale mi sono riferito. Se infatti ho potuto riprenderla per il suo profilo ontologico, spostandola per altro su un versante ontologicamente più impegnativo, resta comunque che la sua declinazione si è poi dispiegata, e non a caso, su un versante più propriamente antropologico. E così siamo portati alla domanda che interroga sulla concreta molteplicità dei campi antropologici e dei linguaggi che ne esprimono le diversità. L'analogia che, ad esempio, permette di dire la paternità di Dio a partire dalla paternità umana resta pur sempre segnata dal campo e dai modi finiti che danno luogo alla sua dizione; modi che sono comunque contrassegnati da una storia, da una tradizione, da una determinata espressività, quella umana per l'appunto. L'analogia rende qui possibili molti attributi e molti nomi, ma implica insieme che nessun nome possa darsi come risolutivo: ogni nome resta pur sempre segnato nei confini da cui è pronunciato. Ci ritorna l'ossimoro dello pseudo Dionigi per il quale tutti i nomi delle cose possono addirsi a Dio e insieme nessun nome sembra per questo possibile²⁶. Viene per assonanza da pensare alla sapienza orientale di Laozi e ai suoi detti sulla natura incondizionata del Principio, il *Dao*. Penso alle pagine del primo capitolo della sua opera, il *Laozi daodejing*, dove si legge: «Per quanto riguarda il *Dao*, il *Dao* di cui si può parlare non è il *Dao* eterno. Per

²⁶ DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 7, 596 C.

quanto riguarda il Nome, il Nome che può essere nominato non è il Nome eterno». Potremmo anche dire, per Dionigi come per Laozi: ogni nome può darsi come manifestazione o prossimità di una presenza, come partecipazione dell'incondizionato Principio, ma sempre sullo sfondo di un'assenza che infinitamente trascende e contiene ogni possibile nome.

Questa duplicità è densa di possibili conseguenze ed è per se stessa disposta all'accadimento di vie contrastanti. Quando poi si ignori la tensione che la costituisce – fra presenza e assenza – in una propria relatività, la simbolicità rischia di tradursi negli spazi dell'idolatria, nella pretesa che i nomi pronunciati siano il nome proprio, definitivo, il Nome. Quando, al contrario, la coscienza simbolica si sia fatta desta in se stessa, quando porti con sé la consapevolezza di una trascendenza, allora possono ben dischiudersi gli spazi dei molti nomi, delle molte culture, ciascuna con i propri approcci e con i propri limiti: spazi di nomi che dovrebbero essere sempre dialoganti e non propriamente esclusivi gli uni degli altri, spazi sempre inconclusi e perciò sempre attenti alla profondità del proprio silenzio, franchi da opposizioni assolute e da guerre di religione. «Il divieto di appropriarsi del Nome – ha scritto il teologo Sequeri – ci terrà *religiosamente* al riparo dalla cattiva infinità di una pretesa dispotica che ne surroga la verità trascendente e universale, mortificandone anche l'onesta e leale testimonianza»²⁷.

Si può aggiungere che la buona memoria di questo limite originario va aiutata da un incessante esercizio ermeneutico che del simbolo interroghi le mai definite profondità, ma che ne riscontri anche i limiti inevitabilmente segnati dalle rispettive aree culturali. L'ermeneutica vale a questo proposito come interrogazione e insieme come antidoto alla reificazione e alle assolutizzazioni dei simboli, ma proprio per questo anche come via al possibile incrocio dei nomi e delle tradizioni.

Quali, in concreto, possono essere a questo riguardo le vie dell'ermeneutica? Nella brevità che è qui consentita mi limito ad alcune considerazioni di principio, fedele per quanto possibile all'ordito eminentemente analogico dei linguaggi:

I. Ogni tradizione religiosa porta con sé una ricchezza molteplice di nomi, ma questa molteplicità non è casuale ed è comprensibile solo nei suoi nessi più intimi e infine nella dipendenza da un *simbolo fondatore*. L'analisi di questa radice è essenziale non solo per individuare un percorso unitario e coerente nelle tradizioni, ma anche per rintracciarne alla fonte il nesso con l'*a priori* trascendentale dell'essere. Potremmo richiamare a questo propo-

²⁷ P.A. SEQUERI, *Sapere della fede e politiche dello spirito*, in C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 190.

sito il disegno concentrico con cui Kant istituisce la sua filosofia della religione, ponendo al suo centro il compito di una *fede riflettente*²⁸. Si ricorderà, infatti, come Kant immagini il complesso delle fedi storiche nel modo di una sfera *più vasta* della fede che al suo interno contiene una sfera *più ristretta*, quella della pura religione razionale: non due cerchi esterni l'uno all'altro, ma appunto due cerchi concentrici²⁹. La concentricità dice, infatti, di un nesso intrinseco e come di una reciproca necessità dei modi. Rimane, d'altra parte, che la sfera più ristretta vale come quell'*a priori* originario in cui la fede storica si innerva e in cui trova un criterio di autenticità e di interpretazione. La sfera più ampia include la ricchezza dei nomi e della prossimità all'impronunziabile Nome, ma la sfera centrale, pur nella sua esiguità e nel suo abissale nascondimento, dischiude pur sempre un riferimento di legittimità e di appropriatezza. Valgono da questo lato quelle declinazioni del λόγος che prima segnavo come termini di discernimento e di giudizio, quelle che più chiaramente indicano il differire e il raccoglimento nelle differenze. Così – conti solo come un fugace esempio – i simbolismi che nella storia delle religioni hanno configurato il divino nei modi della vendicazione o dell'ira dovranno risultare, per la loro negatività, come contraddittori e dunque inadeguati all'*a priori* di un assoluto d'essere, alla sua potenza ricomprensiva qual è appunto, come dicevo, quella riposta nel λέγειν del primo λόγος. I simbolismi religiosi della luce e del sole sembrano invece coerenti con la potenza di quel λέγειν: lasciano che, nel tessuto dell'esperienza sensibile, prenda corpo e si faccia presente il principio avvolgente di ogni intelligibilità. Platone noterebbe a questo riguardo che è legittimo dire: «Ciò che è il Bene nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agli intelligibili, così è il sole nel visibile rispetto alla vita e ai visibili»³⁰.

II. La relazione dei molti nomi rispetto al comune *a priori* dell'assoluto costituisce inoltre la base per un confronto e forse per un'integrazione delle molte verità e delle molte fedi nell'insieme di un unico orizzonte. Il primo

²⁸ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in ID., *Werke*, IV, p. 704, nota; tr. it. di A. Poggi, riveduta da M.M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1979, pp. 56-57.

²⁹ *Ibi*, p. 659; tr.it., p. 13. In questa prospettiva si può rileggere quanto Kant sosteneva, in risposta al rescritto regio del 1 ottobre 1794 che gli contestava un certo disprezzo per la fede biblica, ribadendo il suo apprezzamento per la dottrina rivelata «perché essa serve a completare l'insufficienza teorica della pura fede razionale, insufficienza che quest'ultima non nega, per esempio, nelle questioni relative all'origine del male, al passaggio dal male al bene, alla certezza dell'uomo di trovarsi nello stato del bene ecc.» (ID., *Der Streit der Fakultäten*, in ID., *Werke*, VI, p. 271; tr. it. di A. Poma, in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 234).

³⁰ PLATONE, *Resp.*, 508 b-c.

passo per l'interrogazione di questa molteplicità resta quello di cui ho appena detto, con il compito di accertare la coerenza e l'autenticità dei diversi predicati simbolici. Ma già questo passo, nella misura in cui è guidato da un'analogia di riferimenti verso una comune radice, apre alla domanda sulla reciproca pervasività dei diversi campi espressivi: le analogie non tolgono le differenze, ma a un tempo rendono possibili rapporti di reciprocità e appunto in forza di un comune nesso con l'ultimo, comune λόγος.

In questa direzione, seguendo appunto la legge dell'analogia, la ricerca ermeneutica potrà poi precisarsi con la domanda sulla maggiore o minore ricomprensività dei diversi assetti simbolici. Si tratta d'un criterio di lettura e di vita che deve già valere all'interno di ogni fede storica, in modo da precisarne il senso complessivo e l'orientamento verso il proprio simbolo fondatore. Ma si tratta anche d'un criterio che, nel dialogo interreligioso, può aprire verso una convergenza delle diverse prospettive di verità, verso una sinergia degli stessi simboli fondatori: una convergenza che obbedisce alla buona utopia d'una comunione dove i molti sono salvaguardati nell'*unicum* che li costituisce e li ricomprende.

Di questa ricomprensione la tradizione cristiana ha formulato a suo modo la via. Si ricordi in particolare il passo paolino che, nella lettera ai cristiani di Efeso, guarda alla pienezza dei tempi nel desiderio e insieme nel buon intento (ἔνδοκία) che volge a «ricapitolare tutto in Cristo, le cose del cielo e le cose della terra»³¹. La figura del Cristo viene qui indicata appunto come il medio di ogni possibile incontro, di ogni possibile ricomprensione, senza con questo dimenticare che la stessa figura della mediazione è infine chiamata a risolversi essa pure nell'identità profonda dell'unica radice, dell'unico *a priori*³². Di qua da ogni rivelazione e dunque prima ancora di accedere nel campo di una teologia della storia, il testo paolino può comunque ritornarci come una lezione di metodo. Ci viene infatti suggerito il compito di considerare le diverse formazioni simboliche sotto il profilo della loro reciprocità, ma in ordine a un massimo della potenza ricomprensiva. Resta nel contempo che il compito di questa progressiva assunzione non implica, a ben vedere, una conversione o un azzeramento delle differenze. Nasce piuttosto dal previo riconoscimento delle rispettive tradizioni, dei diversi portati di verità finalmente riconosciuti nell'ecumene dell'unico Nome: quel Nome che, dal punto di vista dell'esperienza finita, rimane per se stesso indicibile,

³¹ Ef 1,10. Traduco a calco il greco ἀνακεφαλαιώσασθαι, che di solito viene anche tradotto con «riunire», «accentrare», «riconduurre all'unico capo».

³² In *1 Cor* 15, 28, leggiamo infatti che, quando alla fine tutto sarà sottomesso a Dio, «anch'egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti».

ma tuttavia sotteso e dunque in qualche modo riconoscibile nella sua prossimità, nella sua partecipazione a ogni nome possibile.

Per concludere possiamo dire, in sintesi, che il gioco dell'ermeneutica va scandito nell'incrocio dialettico che corre dall'*a priori* alle sue forme storiche e, di ritorno, da queste a quello: da una richiesta del nome sino alle sue declinazioni nei tempi, poi dalla specularità dei nomi di nuovo al principio che li suscita. Questo circolo interpretativo³³ si dà in prima istanza come coscienza critica che, all'interno di ogni tradizione, ritrova nell'*a priori* teologico un termine di coerenza e di validità per la nominazione simbolica, per leggerla altresì unitariamente secondo il principio della maggiore o minore comprensione in ordine ai simboli fondatori delle fedi. Inoltre, giunta ai vertici regolativi della propria ricomprensione, ogni fede storica dovrebbe farsi avvertita degli itinerari percorsi analogamente e nello stesso senso dalle altre fedi. È all'altezza di questo livello che può accendersi la speranza di una comunione dove le diverse identità siano tutte salvaguardate e insieme superate nella medesimezza che tutte le richiama. Come ha scritto Kwasi Wiredu, per un serio confronto fra le culture il compito filosofico, che è insieme anche compito etico-politico, sta non solo nel «combattere per il significato», ma anche nel «negoziare i significati» con uno scambio reciproco di identità e differenze³⁴. Va con sé che una prospettiva così ambiziosa esige, nello stesso tempo, fedeltà e distacco rispetto alle proprie tradizioni: una «disobbedienza culturale», per dirla con Fernet-Betancourt, ovvero una coscienza critica che via via sa riconoscersi nella propria tradizione e insieme sa liberarla all'incontro delle altre tradizioni³⁵.

³³ L'attenzione a questa circolarità ci porta a considerare la lezione kantiana dei due cerchi concentrici con un esercizio ermeneutico diverso da quello che in effetti Kant mette in atto nella sua *Religion*, dove i termini propri della tradizione religiosa, ove non siano riconducibili nei soli modi della declinazione illuministica della ragione, sono di fatto eliminati dai recinti dell'intelligibile.

³⁴ K. WIREDU, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996, p. 33.

³⁵ Per una filosofia interculturale – scrive R. Fernet-Betancourt – «si tratta [...] di rafforzare il diritto di ogni membro di una determinata cultura a vedere nella propria cultura un universo che può essere attraversato e modificato, cioè un mondo che non si esaurisce nelle sue tradizioni passate o in quelle attualmente consolidate, ma possiede un futuro che deve essere rifondato a partire da nuovi processi di interazione. Da qui ne consegue [...] che la filosofia (interculturale) promuove la “disobbedienza culturale”, mostrando concretamente, cioè in base all'esperienza del conflitto tra universi culturali, che ogni cultura ha il diritto di vedere il mondo da se stessa, non riducendolo però alla propria visione, cioè non avendo il diritto di imporsi ai suoi membri come l'unica visione che essi possono o debbono condividere» (R. FORNET-BETANCOURT, *Transformacion intercultural de la filosofia*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, pp. 186-187; tr. it. di G. Coccolini, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Pardes Edizioni, Bologna 2006, pp. 82-83).

Di là da questo possibile concerto, resta il caso di chi non conosce nomi da coniugare, perché non ha la cognizione fontale, apriorica del Nome, ovvero dell'Uno che li raccoglie. È il caso dell'*insipiens* di cui parla Anselmo, l'ateo che tuttavia, proprio mentre nega ogni riferimento assoluto, ne è necessariamente ma inconsapevolmente attraversato. Quando, però, si faccia avvertito di questa necessità o di questo inevitabile *a priori*, l'*insipiens* cessa allora di essere tale ed è piuttosto quell'ateo «nobilmente pensoso», di cui ha cantato il poeta Turoldo³⁶: pensiero che avverte l'esigenza ultima di un senso assoluto, ma che non può o non sa trascendere la via dei sensi finiti. Il campo della plurivalenza del vero e del suo possibile concerto sembra da questo lato impraticabile.

Chi, d'altra parte, abbia imparato a riconoscere la via dei molti nomi, ha tuttavia anche imparato a non nominare l'unico Nome e a dirlo come l'abisso, come l'assoluto oltre tutti i nomi possibili. Ma allora questa definitiva sapienza non lo rende poi inaspettatamente vicino al deserto dell'ateo pensoso? Resta il pensiero in cui sta fermo il nesso che lega il Nome ai nomi possibili, che intanto segna una differenza e per questo può raccogliersi nell'invito o nel sentiero che la sapienza poetica ha potuto indicarci. Vorrei concludere con le sue parole:

Di deserto in deserto andiamo
 oltre la foresta delle fedi
 liberi e nudi verso
 il nudo Essere
 e là
 dove la Parola muore
 abbia fine il nostro cammino³⁷.

Abstract

Nel presente articolo si analizza la struttura della coscienza finita come rinvio a un principio originario infinito che la costituisce necessariamente pur restando da essa indicibile. Si mostrerà come la molteplicità dei linguaggi e delle tradizioni religiose sia l'espressione relativa di tale Nome indicibile e come sia proprio la consapevolezza della propria parzialità a permettere la complementarità e il dialogo tra le diverse tradizioni. Da ultimo si prenderà in esame la natura inclusiva dei diversi simboli religiosi come possibile via per attingere un vertice comune e approssimativamente ultimo della coscienza religiosa.

³⁶ D.M. TUROLDO, *Canti ultimi*, Garzanti, Milano 1991, p. 205.

³⁷ *Ibidem*.

Parole chiave: coscienza finita, infinito, Nome indicibile, tradizioni religiose, dialogo

In this article I consider the structure of the finite consciousness as referring to a originary infinite principle that necessarily establishes it; nevertheless this principle remains ineffable. I will show how the multiplicity of religious languages and traditions could be the expression of this ineffable Name. The awareness of our limitations allows, indeed, the dialogue and a sort of completion among different traditions. Finally, I take into account the inclusive nature of various religious symbols as a possible way to reach a common, and temporarily ultimate, apex of the religious consciousness.

Keywords: finite consciousness, infinite, ineffable Name, religious traditions, dialogue