Virgilio Melchiorre

COLLOQUIA

DAL PRINCIPIO DI PARMENIDE ALLA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTALE

Per un'autobiografia intellettuale

Virgilio Melchiorre

DAL PRINCIPIO DI PARMENIDE ALLA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTALE

Per un'autobiografia intellettuale

Colloquia | 6

Agostini semper

Edizione a tiratura limitata
offerta ai soci dell'Associazione "Agostini semper"

© 2013 Agostini semper
Associazione degli studenti del Collegio Augustinianum
via Necchi 1 | 20123 Milano
mail: info@agostinisemper.it
web: www.agostinisemper.it

Questa pubblicazione è stata resa possibile grazie
al supporto di EDUCatt - Ente per il diritto allo studio
universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1 - 20123 Milano
ed è stata stampata nel mese di ottobre 2013 presso la
Litografia Solari (Peschiera Borromeo - Milano)

Dal "Principio di Parmenide" alla fenomenologia trascendentale. Per un'autobiografia intellettuale.

Il mio percorso speculativo comincia da lontano. Negli anni della mia formazione universitaria fu certamente decisivo l'incontro con Gustavo Bontadini, sia sotto il profilo teoretico, sia sotto il profilo storiografico. Si ricorderà come il maestro milanese amasse definire la propria filosofia secondo il modello della "metafisica classica": un modo per distinguersi da chi lo collocava nell'ambito del pensiero "neoscolastico" e, per contro, anche da chi lo riteneva compromesso nelle maglie dell'immanentismo idealistico. Il richiamo alla classicità si traduceva in Bontadini nella formulazione del cosiddetto "principio di Parmenide": si trattava, infatti, di rinviare all'originario pensiero dell'essere, come al *logos* costitutivo d'ogni autentica filosofia, all'evidenza che impedisce di coniugare ultimamente l'essere col nulla e che dunque risolve le aporie del divenire finito, guadagnando infine l'asserto di un'ultima, assoluta radice di senso. Su questa base Bontadini ripercorreva gli stessi sentieri della neoscolastica, ma purificandoli e costringendoli al rigore dei principi; ripercorreva altresì il lungo cammino del pensiero moderno per coglierne la giusta eredità, sino ai vertici essenziali dell'idealismo.

Fu, per me e per i miei compagni di studio, una lezione di grande spessore logico, una via per intendere la filosofia come "scienza rigorosa". Ero, però, giunto all'incontro con Bontadini dopo le ricerche che, per la tesi di laurea, mi

avevano spinto allo studio di Kierkegaard: un pensatore che dava carne ai miei concetti, dividendoli nelle polarità dialettiche dell'esistenza. L'incontro con il pensatore danese si sarebbe poi accompagnato con lo studio di Jaspers e di Heidegger. Frattanto ero anche preso dalla lettura dei testi fioriti in Francia sul fronte della "rivoluzione personalistica" di Emmanuel Mounier: il discorso sull'esistenzialismo s'incrociava così con quello dedicato alla storia e all'*engagement* comunitario.[1]

Di Mounier m'interessava, fra l'altro, il metodo e di questo appunto venni a scrivere in uno dei miei primi libri,[2] nello sforzo di difendere il pensatore francese dall'interpretazione che ne esaltava la figura profetica e che tuttavia gli obiettava una presunta debolezza speculativa.

Mounier mi interessava pure per il suo modo di ritornare alle origini del pensiero moderno con una originale lettura di Cartesio, alla maniera di Charles Péguy: questo rinvio alle fonti della modernità, come dirò fra poco, avrebbe avuto in me un seguito rilevante.

Devo anche aggiungere che, sin dai primi anni della mia ricerca, era in me molto forte l'interesse per gli studi di estetica: era questo un punto che mi divideva dal maestro Bontadini, che considerava l'estetica una «variabile indipendente» rispetto all'ontologia e alla «filosofia

[1] In tal senso, su invito dell'editrice La Scuola, venni poi a scrivere *Il sapere storico*, Brescia 1963: un piccolo volume a carattere meramente introduttivo, che sarebbe stato seguito via via da altri scritti sul tempo e sulla storia.

[2] *Il metodo di Mounier ed altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1960.

prima».[3] A me sembrava invece che il discorso estetico dovesse legarsi intimamente a quello ontologico. Ben presto, su questa via, mi sarei avventurato nello studio del pensiero simbolico, inteso come polo dialettico rispetto ai modi della concettualità metafisica, ma anche della coscienza storica.[4]

In sintesi, potrei dire che la mia ricerca si è disposta dialetticamente, sin dall'inizio, fra due polarità: quella metafisica e quella esistenziale. Si sarebbe così sviluppato un incrocio a più vie d'uscita: da un lato l'articolazione del discorso ontologico nei modi dell'argomentazione e poi in quelli del pensiero simbolico;[5] dall'altro l'articolazione più propria del discorso antropologico, volto allo studio della persona e infine alla stessa fondazione dell'etica.[6] I due campi

[3] Ne è testimonianza la prefazione scritta dallo stesso Bontadini al mio primo libro, *Arte ed esistenza*, "Philosophia", Firenze 1956. Si tratta d'un libro, che mi è caro come opera prima, ma che oggi giudicherei, per alcuni aspetti, con severità.

[4] Sulla funzione metafisica della coscienza simbolica venne poi a configurarsi il volume dedicato a *L'immaginazione simbolica*, Il Mulino, Bologna 1972. Per altro verso, l'incrocio dell'immaginario con la coscienza storica, si era già raccolto in diversi scritti confluiti poi nel volume La coscienza utopica, Vita e Pensiero, Milano 1970. Qualche anno dopo, nella stessa direzione, avrei scritto – per un volume in onore di G. Bontadini – un saggio su *Lo schematismo storico in Kant* (1972), uno studio che verrà ripreso all'interno del volume *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991 e in forma ampliata nel volume *I segni della storia*, Istituti Editoriali e Poligrafici, Ghezzano La Fontina, 1998.

[5] In particolare, segnalerei a questo riguardo i volumi, editi tutti in Milano dall'ed. Vita e Pensiero: *Essere e parola*, 1982, 1993[4]; *Figure del sapere*, 1994; *La via analogica*, 1996; *Dialettica del senso*, 2002.

[6] Ricordo in particolare i volumi: *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987; *Studi su Kierkegaard*, Genova, Marietti 1987, 1998 (seconda edizione ampliata); *Ethica*, Il Melangolo, Genova 2000.

non sono evidentemente alternativi, sono bensì modi di polarità interattive all'interno di un unico processo intenzionale. Il loro nesso doveva infatti venirmi via via in chiaro, soprattutto attraverso l'incontro, anche questo decisivo, con la fenomenologia di marca husserliana: le "analisi fenomenologiche sui processi coscienziali", rilette alla luce dei principi logici della classicità, potevano infine costituire una base opportuna per un serio profilo sintetico. Proverò ora a delinearne i tratti essenziali.

1
ONTOLOGIA DEL "COGITO"

Alle radici della mia ricerca sta pur sempre, come dicevo, l'impianto della metafisica. Ho anche ricordato che il riferimento bontadiniano al «principio di Parmenide» era guidato anche da una rivisitazione del pensiero moderno. È stato su questo versante che l'interesse per la fenomenologia trascendentale mi ha riportato nuovamente alle origini della modernità: la rivisitazione dell'*ego cogito* cartesiano mi è ritornata in tal senso come un punto apoditticamente essenziale.

Si riprenda l'idea che accompagna sin dagli inizi il pensiero dell'occidente: la filosofia intesa, a differenza di ogni altra scienza, non come ricerca a carattere ontico, bensì come domanda sull'essere in quanto tale e infine sul senso stesso dell'essere. In questa prospettiva la domanda filosofica – da Platone in poi ce lo ripetiamo – nasce appunto dal sentimento della meraviglia, che, quando viene a parola, si traduce però nel tono angoscioso della domanda formulata da Leibniz: «perché c'è qualcosa piuttosto che niente?». Del resto, l'indicazione della meraviglia già in Platone risuonava nel modo singolare della paticità: «…τὸ πάθος …τὸ θαυμάζειν», *Teeteto* 155 d). La meraviglia dunque – in questo sta appunto il suo risvolto angoscioso – come domanda che nasce alle soglie del non essere, là dove l'ente che appare non è tuttavia in grado di mostrare il senso o la garanzia del suo

esserci. Il dispiegarsi della domanda deve allora darsi con un *movimento meontico*: esige cioè un processo intenzionale che muove dall'ente, ma che, nel cercarne il significato e l'origine, deve tuttavia prescindere dai modi con cui l'ente richiede solitamente il nostro assenso. La domanda sull'origine comporta così una decisiva sospensione quanto al valore delle nostre certezze quotidiane, implica – per dirla con Husserl – un'*epoché* rispetto all'atteggiamento "naturale" della nostra coscienza. A questa sospensione, all'estensione di questo dubbio metodico si sottrae solo l'irrecusabile evidenza del dubbio stesso: siamo appunto a quel residuo apoditticamente certo che Cartesio indicava nel segno della *res cogitans* ed è da questo residuo che il cammino della domanda filosofica riprende il suo inizio.

L'asserto di quest'inizio va liberato dagli equivoci che hanno accompagnato il pensiero moderno inducendo a conclusioni di tipo soggettivistico. Non si tratta, infatti, di sapere se la realtà del *cogito* conceda altro da sé, se qualcosa effettivamente corrisponda all'esser pensato o se invece non valga il solo asserto dell'*esse est percipi*. Lo stesso Cartesio, come sappiamo, s'era irretito in questa domanda tanto superflua quanto impraticabile: superflua perché non avrebbe potuto darsi senza la notizia dell'altro da sé, impraticabile perché la sua risposta sarebbe ricaduta pur sempre nel recinto della coscienza dubitante dove, di conseguenza, la stessa domanda sarebbe tornata senza fine a ripetersi.

Perché, dunque, risalire alla primitività del *cogito*? Se il movimento dell'*epoché* deve arrestarsi nella intrascendibilità della coscienza, questo vuol dire che i modi della coscienza costituiscono i modi dell'apparire dell'essere. Il problema non è allora se vi sia altro dalla coscienza, bensì con quale senso l'altro si dia a coscienza: la coscienza come orizzonte del senso, che diversamente si profila a seconda dei modi con cui la coscienza via via si dispone: nel flusso percettivo o in quello dell'immaginazione, nelle forme del giudizio o in quelle della trasgressione simbolica ecc. La via della verità va pertanto perseguita risalendo ai modi originari del darsi a coscienza ed è per questo che l'analisi della vita coscienziale costituisce il presupposto fondamentale per decidere dei sensi dell'essere. L'articolazione di questa analisi deve così dispiegarsi primamente in una ricognizione dei modi di coscienza, vale a dire delle condizioni che appunto configurano i modi e i sensi dell'essere. Il discorso, a questo riguardo, dovrebbe dilatarsi con un'ampiezza che questa modesta presentazione non può consentirci. Mi fermerò solo su un punto, quello che di nuovo ci riporta alla domanda sul senso dell'essere.

2
DALLA FENOMENOLOGIA ALLA METAFISICA

Considerata nelle sue strutture primarie, quelle che in definitiva costituiscono l'intero ventaglio della vita pensante, l'analisi del flusso coscienziale esige, infatti, una riflessione che dalla fenomenologia trapassa già sul fronte della metafisica. Si segua per questo il movimento della coscienza percettiva, che nella sua elementarità vale come base dell'intero processo coscienziale. Parliamo della percezione in se stessa, ma insieme anche dei suoi contenuti intenzionali: con termini husserliani potremmo dire che l'*Erlebnis* percettivo va studiato sia dal punto di vista *noetico*, sia dal punto di vista *noematico*. Nel primo senso dobbiamo tener ferma la condizione temporale e corporea della coscienza e per questo dobbiamo dire che la percezione si configura sempre come *flusso percettivo* e insieme come *prospettiva*, come un vedere o un sentire compreso in un certo orientamento, in funzione di un determinato punto di vista. Questo duplice profilo ci porta a notare che la percezione non sta mai in se stessa: nel suo fluire, essa è per sé, ma solo in funzione di quel che è stata e in funzione di quel che ancora non è. In quanto prospettiva, essa è di conseguenza un cogliere per lati e profili o – usando di nuovo la parola husserliana – per *Abschattungen*, per adombramenti: anche in questo senso dobbiamo riconoscere una strutturale relazione con un non essere o con un'alterità che

richiama il movimento percettivo e che sempre lo rende per se stesso trasgressivo. Il corrispettivo noematico di questo processo è, a sua volta, un contenuto sempre determinato, che come tale non vale mai per sé solo, che è se stesso mentre è per altro e in altro. Quando i contenuti percettivi giungeranno ad esprimersi nella forma assertiva del giudizio, questo darsi nella determinazione e nella differenza troverà il suo raccoglimento o la sua unità nella congiunzione copulativa: l'è della copula si darà allora come una *posizione di realtà*. Ma, di nuovo, posizione anche qui significherà appunto determinazione, limite negativo: *determinatio negatio est*, diceva Spinoza. Tuttavia, quando viene a coscienza, la negazione si dà in se stessa come relativa: nella esplicita consapevolezza del giudizio, si fa tanto più evidente che la negazione non è in sé mai un assoluto, che non è mai pensabile per sé sola e che dunque ha la sua condizione di possibilità nel rinvio all'altro dell'essere. Più volte ho indicato questo passaggio ricordando un'espressione quanto mai icastica di Hegel, quella che, portando a fondo l'esperienza della cosa, lascia cadere l'«*in quanto* che separava l'esser-per-sé e l'essere per altro. *Sotto un unico e medesimo riguardo* – così concludeva Hegel – l'oggetto è piuttosto il contrario di se stesso: *è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé*».[7] Sul filo della meditazione orientale questo pensiero potrebbe ritornarci con una torsione pericolosamente nichilistica. Ogni

7 *Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, II, Frommann, Stuttgart 1927, p. 104; tr. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1988[8], I, p.104.

cosa, come leggiamo nei testi del Grande veicolo, è infatti vuota di sé, priva di una propria natura, sempre dipendente da altro, vacua dunque: «Quale la coproduzione condizionata – diceva Nāgārjuna, il maestro del "cammino di mezzo" – tale per noi la vacuità. La vacuità è l'idea della dipendenza».[8] Come dire, però, che il senso della dipendenza e della sua negatività sta solo in un incessante rinvio di negazioni? Qual è la condizione di possibilità che ci permette di parlare della negazione come di un rinvio? Se la negazione non è in sé un assoluto, ma sempre relazione all'altro dell'essere, non dobbiamo infine riferirci ad una *attualità d'essere pura e assoluta*? Diciamo che la negatività, costitutiva d'ogni determinazione è per se stessa un rinvio d'essere, ma se questo rinvio o questa coimplicazione fossero, di nuovo, *sempre* segnati da un non essere, dovremmo poi ritenere che l'ultima possibilità della negazione sia propriamente un assoluto non essere, ciò che renderebbe il rinvio contraddittorio in se stesso. In altri termini, la trasgressione prospettica nasce dalla sottesa evidenza che ogni determinazione, mantenuta in sé e per sé, equivarrebbe a un non senso: donde il rinvio. E però, se il riferimento originario del rinvio fosse ancora un non essere, il rinvio non sarebbe propriamente tale: sarebbe un non rinvio e la determinazione da cui eravamo partiti resterebbe priva di senso. Appare a questo punto determinante la cogenza del principio classico di non contraddizione. È questo principio che ora ci impedisce di ritenere

[8] *Madhyamakakārikā, 24.18.*

come originario il non essere: all'origine non può infine darsi che l'essere puro, assoluto, ed è dunque quest'origine che diversamente si distribuisce nel molteplice differire del reale. Ogni determinazione non è dunque che determinazione, partecipazione finita della non finita origine. A sua volta, il pensiero stesso della finitudine non è che lo scrigno da cui emerge la notizia dell'infinito: una notizia che sta al termine della riflessione, ma che a ben vedere guidava segretamente, sin dall'inizio, l'intero processo riflessivo. La riflessione s'era, sì, costituita con la domanda trascendentale sulle condizioni di possibilità del flusso coscienziale, ma il criterio che spingeva alla risposta era già attivo nella posizione stessa della domanda.

Ritroviamo qui l'asserto cartesiano che, in certo modo, disponeva la nozione dell'infinito avanti a quella del finito. E ritroviamo pure l'asserto kantiano per il quale, dato il condizionato, è ad un tempo dato anche l'incondizionato: un asserto che possiamo però assumere non soltanto come mera esigenza ideale, bensì come un vero e proprio asserto di realtà. Se, infatti, il rilievo del condizionato è un dato dell'esperienza di realtà, anche l'incondizionato che ne costituisce la possibilità deve essere inteso come reale. Il pensiero del negativo, il pensiero della finitudine, sin dall'origine, appare dunque sollecitato dall'idea dell'assoluto o dell'infinito ed è, rispetto a quest'ultima, un movimento che ritorna sul proprio principio, una *riflessione* che ne disvela appunto la *fungenza a priori*. Questa conclusione forse non è lontana dalla dottrina aristotelica

che dice dell'intelletto agente: fonte che tutto produce nell'anima, come la luce che fa apparire i colori; «atto per essenza», purezza immortale ed eterna senza di cui «non c'è nulla che pensi» (ἄνευ τοῦτου οὐδὲν νοεῖ (*De an.*, Γ 4-5, 429a 10-430a 25). Con ciò non viene certo sminuito il valore o la provocazione che nasce dall'esperienza. È, a ben vedere, proprio il dato dell'esistenza finita che, da ultimo, c'impone di intendere l'assoluto come reale e non come pura idea o come mera esigenza soggettiva: l'irrealtà dell'assoluto comporterebbe, infatti, la contraddizione della sua idea, ma in tal senso comporterebbe ad un tempo anche l'impossibilità del finito che invece è dato effettivamente nella nostra esperienza.

Il rilievo del *cogito* s'era dato come inizio apodittico del sapere, ma ora sappiamo che quell'inizio non ha che una valenza di metodo. A questa resta sottesa la realtà dell'incondizionato che, in effetti, è il vero inizio da cui muove l'intera ricerca sull'essere. Siamo, dunque, nel circolo di due inizi di cui ha ben detto Kierkegaard: «L'inizio non è ciò da cui si inizia, ma ciò a cui si giunge; e vi si giunge a ritroso».[9] Ed è ciò da cui si inizia, per la finitezza della sua condizione, per la sua incolmabile distanza dal primo inizio, che ora c'impone un altro percorso: non più nel senso della fondazione, bensì in quello dell'espressione.

[9] *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, 1849; trad. It. Di E. Rocca, *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo*, Donzelli ed., Roma 1998, p. 36.

3
L'IMPENSABILE E LA SUA DIZIONE

L'analisi fenomenologica cessa di essere descrittiva là dove i modi della noesi e i suoi stessi contenuti noematici si definiscono nel segno della negatività, alle soglie del non essere. Come ricordavo, è a quel punto che la fenomenologia si fa ricerca trascendentale, movimento riflessivo che interroga sulle condizioni di possibilità e, infine, sull'ultima condizione per il darsi della determinazione e per lo stesso riconoscimento della sua negatività. L'indicazione dell'assoluto principio dell'essere emerge con la negazione della negazione, ma proprio per questo come il non dell'ente, come l'altro dall'essere dell'ente. Della sua identità, stando dalla parte dell'ente, dalla parte della coscienza finita, se ne può dire dunque solo in termini negativi, infine se ne deve dire come dell'assoluto "niente". Ma il niente non ha parole che lo dicano, come sa il silenzio della mistica. L'esperienza di questo silenzio non è, certo, senza aporie: nella coscienza mistica, passa drammaticamente attraverso la notte oscura; nella coscienza filosofica rasenta il non senso dell'approdo metafisico. Come non ricordare, a questo riguardo, l'aporia riconosciuta da Kant nelle conclusioni del proprio deismo, nell'asserto d'un primo principio senza predicati e senza nomi? Nasce di qui l'esigenza – ed è ancora Kant a farcene avvertiti – di passare dall'indeterminazione del deismo alle determinazioni del teismo: un teismo che

tuttavia non sia pura proiezione antromorfica, idolatria. Chiediamoci infine, se e come si dia questa possibilità.
Dicevo prima che ogni determinazione si costituisce come *de-terminazione*, come *partecipazione* dell'Essere. Ciò deve significare che, pur nella sua negatività, ogni ente porta con sé una presenza dell'Essere: immanente trascendenza ed insieme trascendente immanenza. Da ogni ente può allora fiorire un qualche segno, un qualche nome dell'Essere, ma appunto può fiorire solo in quel dire che per se stesso incrocia immanenza e trascendenza: un dire che sta nell'immediatezza dei suoi significati, ma con un'interiore trasgressività. Tale è, come sappiamo, il linguaggio simbolico che appunto si dà in una duplice articolazione di significati, nell'inscindibile coniugazione di significati "propri" e di significati "impropri", dove però la significazione "impropria" diventa primaria, quasi per *epoché* dei significati "propri". Tale è, in generale, il movimento trasgressivo della metaforicità, che ai suoi vertici – come accade nel linguaggio della poesia o della mistica – si traduce nella forma di «metafore assolute».[10] Questo dire per trasgressioni o – che è lo stesso – per analogie, trova la sua autenticità solo quando si accompagni alla consapevolezza dei propri limiti o della propria parzialità, solo se

[10] L'espressione è di H. Blumenberg, per il quale la metaforicità si fa assoluta quando «irrompe in un vuoto» e «si proietta sulla tabula rasa del teoreticamente impossibile» (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, H. Bouvier und Co. Bonn 1960; tr. it. di M.V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 183).

nel dire permane la cautela che dispone la parola sul fronte del «teoreticamente impossibile». La coscienza simbolica ritorna allora su di sé per intendere che l'ultimo senso le è dato non altrimenti che nell'intimità, nel velo d'una immediatezza finita, parziale: coscienza che viene a dire e, mentre dice, sa di tacere alle soglie di un abissale silenzio.[11]

Vale naturalmente anche la cautela opposta, quando, nell'avvertire la negatività finita, s'intenda pure che l'abissale silenzio del *ni-ente* costituisce l'origine d'ogni *logos*: silenzio che ora richiede l'inconsueto ascolto dell'anima. Siamo giunti così a un impraticabile ossimoro? Qualcosa ci permette di avvertire che questo silenzio non è tuttavia muto. Nel trascendersi della parola finita riconosciamo, infatti, il trasparire d'una ulteriorità di senso: un senso assoluto di cui non è dicibile il nome e di cui pur si deve dire che è. Se ne deve dire allora come dell'impronunziabile grembo d'ogni possibile parola. D'altra parte, va anche rilevato che la potenza simbolica d'un termine si dà nel contesto e all'incrocio d'altri termini: sta nella relazione che produce quell'incrocio, nel principio che per se stesso non viene a parola e che tuttavia si diffonde nel diverso prodursi dei sensi. L'ascol-

[11] Questo movimento riflessivo ha una sua corrispondenza concettuale nella pratica del sapere ermeneutico, dove l'interpretare sta nel render conto del nesso sotteso al semantema simbolico: il nesso che permPette il trapassare dal significato primario a quello secondario, assoluto. Al confronto di questa secondarietà, del mai darsi in sé dell'assoluto, anche la via ermeneutica rimane una linea sempre inconclusa, sempre approssimativa.

to che ci è richiesto deve dunque situarsi fra parola e parola, nella tensione all'intervallo che è il grembo della relazione, del nesso da cui può fiorire l'unità trascendente della parola simbolica. Ci ritorna qui una penetrante osservazione di Merleau-Ponty: «…è il rapporto laterale di segno a segno che rende ciascun segno significante, il senso dunque non appare che nell'intersezione e come nell'intervallo delle parole».[12] L'ossimoro che invita alla voce del silenzio trova qui la sua legittimità.

Di questo dire e di questo tacere ho scritto a lungo e per diversi lati. Ho cercato di metterne a nudo la struttura essenziale, risalendo a quel principio di partecipazione di cui ho già fatto cenno: principio che, nel molteplice delle differenze, esige un'immanente identità d'essere, ovvero un'analogia di proporzione (non di proporzionalità) per dirla nel linguaggio della tradizione scolastica. La brevità di questa presentazione mi impedisce di riprendere, sia pure in sintesi, l'articolazione di quei scritti. Mi sia, però, concesso almeno un'annotazione.

[12] *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 53, cfr. pp. 111-115.

4
L'INCONTRO DEI VOLTI

Quanto ho sin qui ricordato sul piano dell'espressione nasce dalla partecipazione che sta fra esperienza trascendentale ed esperienza ontica. I suoi significati immediati, "propri", fioriscono dunque dal cuore dell'esistenza: dall'*in-essere* nel mondo e, nel mondo, dal *con-essere* delle persone. Il vissuto simbolico costituisce pertanto la profondità più autentica della vita etica, anima dall'intimo la nostra responsabilità nell'*ambiente della vita* e, più da vicino, nel plesso delle *relazioni intersoggettive*.

Nel primo senso, la lettura simbolica dell'intramondano impone una relazione che non può essere declinata nei modi del semplicemente utilizzabile. L'Adamo che è chiamato a dare i nomi alle cose (*Gn* 2,19-20) non è per questo costituito nella signoria che può disporre le cose solo per la propria utilità. Si può, certo, dire che la disposizione e il consumo dell'ente corrispondono ad un bisogno primario dell'uomo, ma l'uomo non vive di soli bisogni ed anzi, nei suoi stessi bisogni, è attraversato pur sempre dalla dimensione del desiderio, che come tale esige una lettura non puramente appropriativa delle cose. Diciamo allora che il "disporre" dell'ente può ben concorrere al dispiegarsi dell'Adamo, al compimento delle sue potenze più intime, insomma alla rivelazione del suo esserci più proprio. Ma, insieme, questa rivelazione non esige che l'uomo sia pure voce e

rivelazione dell'essere più proprio dell'ente? Lo stesso esercizio della tecnica non è un modo di rintracciare le potenze riposte nell'ente? Hegel direbbe a questo proposito che l'opera dell'uomo (l'*astuzia* della tecnica), sta nel «costringere gli altri ad essere come sono in sé e per sé»:[13] una costrizione che non assumerei – come, almeno a prima vista, sembra fare Hegel – secondo un significato meramente oppositivo e che piuttosto riprenderei nel giro della rivelazione simbolica, dove anche la pratica della relazione tecnica può da ultimo inscriversi nella trama che restituisce alle cose il senso d'un rinvio o d'una trascendenza di senso: la tecnica come disvelamento, prima ancora che come espropriazione[14]. La dimenticanza di questa rivelatività e del compito che essa esige, la dissennata frattura che si dà nell'appropriazione volta al solo per sé, non possono che alterare e contraddire il destino della vita intramondana, ivi compresa la stessa vita dell'uomo. La "responsabilità" dell'Adamo, che dà i nomi alle cose e ai viventi, attende dunque di tradursi via via in risposte di senso, esige che il *disporre* sia ricerca e compimento di relazioni, di destini ancora nascosti. L'icona utopica, l'ideale prospettiva di ogni compito, potrebbe disegnarsi nel tempo

[13] *Jenenser Philosophie des Geistes* (1805-1806) in *Jenenser Realphilosohie*, a cura di J. Hoffmeister, meiner, Leipzig 1931, II ed. immutata 1967, col titolo *Jenenser Realphilosophie II*, p. 199; trad. it. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971, p. 127.

[14] Su questo tema rinvio a due miei scritti: *Corpo, persona e lavoro* e *Liberazione dal lavoro o lavoro liberato?*, in *Corpo e persona*, cit., pp. 155-196.

innocente del gioco, di cui forse parla l'enigmatico frammento di Eraclito: «Il tempo è un bambino che gioca muovendo le tessere di una scacchiera».[15] Ma potremmo anche pensare alla profezia che osa immaginare il tempo in cui «il lattante si divertirà sulla buca dell'aspide, e il bambino porrà la mano nel covo della vipera» (*Is* 11, 8).

Siamo con questo anche al plesso delle relazioni intesoggettive, cui prima alludevo, e che infine possiamo meglio intendere dove s'incontrano i volti,[16] dov'è possibile ritrovare un'*affinità* che ci costituisce e insieme ci supera: un evento che si dà appunto in forza del valore espressivamente simbolico degli sguardi. Il valore etico di questa condizione può essere chiarito ricordando un passo del *Simposio*, dove Platone sembra raccogliere criticamente il mito delle origini. Aristofane aveva tramandato il racconto dell'uomo diviso dalla giustizia degli dei. Da questa divisione scaturiva l'immagine delle metà che si cercano e si desiderano per ricostituire l'unità del principio: ciascun volto, dunque, come metà dell'intero, come simbolico riflesso dell'antica natura, ora ritrovata con passione e sofferenza nello scambio d'amore (*Simp.*, 191 b-d). La metafora portata dal mito

[15] *Diels-Kranz*, 22 B 52.

[16] Il raccoglimento della persona, quasi per *sineddoche*, nel "volto" appartiene non a caso all'etimologia di "persona", almeno nella forma greca del termine προσώπον: la persona come prospettiva sul mondo, a partire dallo sguardo incarnato. Per questo aspetto rinvio in particolare a due miei lavori: *Corpo e persona*, Marietti, cit., e *Ethica*, il Melangolo, Genova 2000. Ho anche sviluppato una più ampia analisi del rapporto interpersonale nel IV cap. de *La via analogica*, cit.

viene intesa da Socrate e proprio nella dimensione etica delle reciprocità riconoscenti. Al racconto di Aristofane, Socrate però aggiunge un'importante correzione: è vero, coloro che amano sono coloro che cercano la loro metà e con la metà l'intero, tuttavia la verità di questa ricerca si ha solo se la tensione all'intero sta nel richiamo e nell'ascolto dell'assoluto senso: «l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene» (*Simp.*, 205 d-e). Altrove, con una più suggestiva coniugazione dei termini, Platone è tornato a ripetere che l'autenticità degli incontri sta nel cercare dove sia la *Pianura della verità* (*Fedro*, 248 b). Ma a quella pianura – ecco il richiamo trascendentale – non si sale da soli, bensì cercando nel volto dell'amato, le *tracce* o l'effigie del proprio dio: il dio dell'origine al quale sospinge il ricordo. Ed è il ricordo a cui costringe la somiglianza dell'amato o dell'amata col proprio dio (*Fedro*, 252 e-253 b).
Questa duplicità dello sguardo incarnato e del suo interiore rinvio, potrei usarla come icona per l'intero percorso della mia riflessione.

Virgilio Melchiorre (Chieti, 1931) si è laureato presso l'Università Cattolica di Milano in Filosofia nel 1953. Ha insegnato Filosofia morale presso la facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Venezia dal 1975 al 1979. In Università Cattolica ha insegnato Filosofia morale e Filosofia teoretica e, dal 1967 al 1995, ha diretto la Scuola di specializzazione in Comunicazioni Sociali; nel 2008 è stato nominato Docente emerito dello stesso Ateneo. Per l'Editrice Vita e Pensiero dirige la collana "Metafisica e storia della metafisica". È l'"Agostino dell'anno" nel 2013.

NELLA STESSA COLLANA

- Armando Matteo, *C'è ancora bisogno di Dio?*, Associazione Agostini Semper su licenza Rubbettino, Milano 2012.
- Enzo Balboni (a cura), *Umberto Pototsching. Un profilo*, Associazione Agostini semper, Milano 2012.
- Raffaele Cananzi, *«Signore, dammi un cuore che ascolta»*, Milano 2013.
- *Dieci anni di cultura in Augustinianum, 2003-2013*, a cura di Saverio Gentile, Milano 2013.
- *«Un sapere illuminato dalla fede»* (corso di Dottrina sociale della Chiesa – Testi delle lezioni), Milano 2013.

Tutti i volumi possono essere scaricati gratuitamente dal sito
www.agostinisemper.it
o richiesti all'Associazione in forma cartacea

Agostini semper

Associazione degli studenti
del Collegio Augustinianum
via Necchi 1 | 20123 Milano
mail: info@agostinisemper.it
web: www.agostinisemper.it

COLLOQUIA

Numero 6