

ESEGESI DEL SIMBOLO E STRUTTURA DELL'ESSERE IN VIRGILIO MELCHIORRE*

SAMUELE MANFRINATI

L'interesse di Virgilio Melchiorre per il tema del simbolo viene sviluppandosi nel corso degli anni Settanta. Esso troverà inizialmente espressione nell'*Introduzione*¹ del 1970 a *Finitudine e colpa* di Paul Ricœur e nel volume *L'immaginazione simbolica*² del 1972. D'altra parte, la considerazione melchiorriana del simbolico non subirà sostanziali mutamenti, e ciò lo si potrebbe mostrare mediante una lettura analitica delle opere teoretiche successive: *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*³ del 1991 e *La via analogica*⁴ del 1996. Un'asserzione quest'ultima che ora non è possibile sviluppare, avendo come obiettivo precipuo quello di mettere in evidenza il legame instaurato da Melchiorre tra la struttura del simbolo e la struttura del reale, cioè tra linguaggio e ontologia. A tal fine, verrà dapprima presa in considerazione la semantica del simbolo e, in seguito, verrà chiarito il suo portato ontologico, o extra-semantico.

* Questo scritto era già terminato quando è giunta la notizia della scomparsa di Virgilio Melchiorre, alla cui memoria desidero ora dedicare quanto di buono vi si trova.

1 V. Melchiorre, *Introduzione. Il metodo fenomenologico di Paul Ricœur*, in: P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Sbaiffi Girardet, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 7-51; ed. or. *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. Comprenant deux textes: L'homme fallible, La symbolique du mal*, Éditions Aubier/Flammarion, Paris 19882 [1960].

2 Id., *L'immaginazione simbolica. Saggio di antropologia filosofica*, I.S.U., Milano 19882.

3 Id., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.

4 Id., *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

1. La dimensione semantica del simbolo

L'indagine di Melchiorre sul simbolo e sulle altre funzioni della lingua, quali la metafora e l'allegoria, è volta ad approfondire il nesso originario tra il finito e l'essere. E, sin da subito, si tratterà di mostrare se tale relazione venga a parola nella forma dell'univocità o in quella dell'analogicità. Il legame con la teoresi di Ricœur appare così già nella sua evidenza. "Simbolo", con Ricœur, non indica la capacità significante del linguaggio in generale, bensì uno tra i diversi modi di significazione: quello che raduna l'insieme di segni caratterizzati da una duplice trama intenzionale. Così si legge in un emblematico passaggio di *Finitudine e colpa*:

Il senso primario letterale, palese, indica già, analogicamente, un senso secondo che non è dato altro che in lui. [...] Occorre comprendere bene questo legame analogico del senso letterale col senso simbolico. Mentre l'analogia è un ragionamento non conclusivo, che procede tramite la quarta proporzionale: A sta a B come C sta a D, nel simbolo io non posso oggettivare la relazione analogica che lega il senso secondo al senso primario; solo vivendo nel senso primario sono da questo trascinato al di là di se stesso: il senso simbolico è costituito nel senso letterale e per suo mezzo, il senso letterale opera l'analogia dando l'analogo⁵. [...] A differenza del paragone, che noi *consideriamo* dal di fuori, il simbolo è

5 Il passaggio ricœuriano è un diretto richiamo alla definizione elaborata da Kant nella terza *Critica*, laddove si afferma che i simboli sono «esibizioni indirette del concetto» compiute «per mezzo di una analogia, in cui la forza di giudizio esegue un duplice compito che consiste, in primo luogo, nell'applicare il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, nell'applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione a un tutt'altro oggetto di cui il primo è solo il simbolo» (I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. VIII, pp. 233-620; tr. it. a cura di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2015, seconda edizione riveduta, p. 403). Il simbolo, kantianamente, esibisce qualcosa che la ragione può pensare e l'intelletto non può conoscere; qualcosa di totalmente diverso da ciò che è colto intuitivamente, ma che traspare proprio per suo mezzo. Il simbolo, dunque, porta a dizione ciò che altrimenti permanerebbe nell'indicibilità. Sulla distinzione tra pensare e conoscere si vedano P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, in Id., *Finitudine e colpa*, cit., pp. 623-634; Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale...*, cit., pp. 54-91: 75-76; M. Marassi, *Kant: de la connaissance objective à la connaissance symbolique*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", CXVI (2024), n. 2, pp. 295-315, in particolare 310-315.

il movimento a partire dal senso primario che ci fa partecipare al senso latente e così ci assimila al simboleggiato, senza che noi possiamo dominare intellettualmente la similitudine. È solo in questo senso che il simbolo “dà”; dà, perché è un’intenzionalità primaria che dà analogicamente il senso secondo.⁶

Da un punto di vista semantico, si può trascrivere la struttura del simbolo come segue: v'è un segno legato convenzionalmente, per tramite d'una relazione d'intenzionalità, ad un senso primario, il quale a sua volta è legato ad un senso latente mediante una relazione dello stesso tipo. Occorre puntualizzare che, a giudizio di Ricœur, una tale articolazione del dinamismo simbolico rappresenta una sorta di cristallizzazione di quanto fatica ad essere trascritto in termini logici o linguistici. In realtà, ciò che si attesta nella significazione simbolica è un unico movimento che «ci assimila al simboleggiato» per tramite del senso letterale. Non è qui all'opera una relazione di somiglianza (come nel caso della metafora), bensì un movimento di assimilazione, che avvicina noi alle cose e le cose le une alle altre.

Infatti, laddove Ricœur affermava che, nel movimento di significazione simbolica, non «possiamo dominare intellettualmente la similitudine», egli faceva riferimento, per converso, all'enunciato metaforico. La metafora è intesa dal filosofo francese come un evento linguistico che comporta un'innovazione semantica a livello di un intero asserto: essa è un «fenomeno della predicazione»⁷. Questa innovazione avviene mediante quella che Ricœur chiama «teoria della tensione»⁸. La tensione, a livello della frase, si verifica anzitutto tra un'interpretazione letterale e un'interpretazione metaforica, ovverosia tra due distinte categorizzazioni del reale. La prima rivela l'assurdità, o persino la contraddittorietà, dell'enunciato (p. es. “Il tempo è un fiume”), mentre la seconda presuppone l'insensatezza dell'interpretazione letterale per operare un'estensione di senso mediante una torsione semantica delle parole rispetto al loro uso ordinario. Ci sono, dunque, almeno due livelli di tensione: tra l'uso ordinario

6 P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 260-261.

7 Id., *Parole et symbole*, “Revue des sciences religieuses”, IL (1975), n. 1-2, pp. 142-161: 146.

8 Ivi, p. 149.

dei termini e il loro uso traslato, e tra un'interpretazione letterale e una metaforica. Tuttavia, la forza tensiva della metafora ha il suo fulcro nella copula. Infatti, nell'asserto "Il tempo è un fiume", è l'intendimento letterale dell'è che comporta l'assurdità dell'enunciato, senonché il livello letterale viene superato da un è metaforico che equivale ad un è *come* ("Il tempo è *come* un fiume"). Si che, in tal senso, la metafora si avvicina al paragone, giacché in entrambi – là implicitamente, qui alla luce del sole – è all'opera questo «*est comme*»⁹. Si può dire, convenendo con Aristotele, che il paragone sia proprio una versione estesa della metafora proporzionale (quella per analogia), che, per converso, in una forma contratta e breve, incanala la propria ricchezza nella stratificata complessità della copula¹⁰.

Queste considerazioni sulla copula hanno evidenziato come nella metafora la tensione sia garantita da un principio di articolazione, che funge al tempo stesso da principio di distinzione e distanziamento: l'interpretazione letterale non si assimila all'interpretazione metaforica, non si confonde con essa; solo là dove la prima si mostra nella sua assurdità può sorgere la seconda nella sua diversità e porsi come una descrizione del reale marcatamente distante dalla precedente: da un lato una nuova visione della realtà, dall'altro quella ordinaria. Ecco, dunque, che viene a chiarirsi il senso del passo riportato: la metafora (o «il paragone») implica sempre una qualche messa a distanza (la «*consideriamo* dal di fuori»; è possibile «oggettivare la relazione analogica», «dominare intellettualmente la similitudine»), mentre il simbolo chiama ad un pieno coinvolgimento (si dice: «solo *vivendo* nel senso primario sono *trascinato* al di là di esso», «il senso primario *ci fa partecipare* [...] e *ci assimila* al simboleggiato») che può tradursi in una confusione dei rapporti e in una loro difficile trascrivibilità logica. Tuttavia, a giudizio di Ricœur, la teoria della metafora funge da reagente appropriato per una considerazione linguistica del simbolo. La metafora porta nel linguaggio la semantica implicita del simbolo e la articola sulla base del proprio modello tensivo affermando che il simbolo funziona al modo del *signifier plus*,

9 Ivi, p. 144.

10 Cfr. Aristot., *Rhet.* 1406 b.

laddove la significazione in eccesso può venire opposta a quella letterale.

Tenendo fermo questo importante passaggio ricœuriano è possibile svolgere una duplice serie di considerazioni su Melchiorre, domandandosi che cosa distingua il simbolo dalla metafora e dall'allegoria, e che cosa comporti il richiamo all'intenzionalità coscienziale trattando del simbolico.

Rispetto al primo punto, Melchiorre rileva anzitutto che la metafora, al pari del simbolo, possiede una natura analogica. Tuttavia, rispetto a questo, quella presenta essenzialmente due difformità: a) la metafora sorge da un'analogia di proporzione (una somiglianza di rapporti) che non sempre lascia trasparire il suo legame con ciò che Melchiorre chiama la «realità propria»¹¹ dell'analogia, quella di attribuzione (un rapporto di somiglianze); e, proprio per tale ragione, b) nella metafora non sempre è realizzata la duplicità intenzionale che caratterizza il simbolo¹². Appiattendosi per lo più sulla somiglianza di rapporti, la metafora pare trascurare la specificità dell'analogia come al contempo unione di identità e differenza di predicazione, come ciò che rinviene un sotteso nesso partecipativo, ovvero una più profonda «somiglianza d'essere nella somiglianza di rapporti»¹³. L'allegoria, d'altra parte, pare approssi-

11 Melchiorre, *L'immaginazione simbolica...*, cit., p. 49.

12 «La direzione della metafora va principalmente dal primo al secondo significato, non necessariamente anche dal secondo al primo» (Melchiorre, *L'immaginazione simbolica...*, cit., p. 45). È il caso di quelle metafore ormai entrate nel linguaggio comune e in cui si è perso il riferimento all'identità dei termini. Ciò che avviene – al pari dell'allegoria – è un trascurare verso il significato latente senza più attenzionare la fusione metaforica (per esempio con “gamba del tavolo” non si ritorna col pensiero alla gamba dell'uomo; e così con “piede della collina”, e via dicendo); su questo anche Ricœur, *Parole et symbole*, cit., p. 148. Invece, la specificità della duplicità intenzionale del simbolo risiede nel fatto che il senso secondo traspare nel e dal senso letterale, tanto che, dice Ricœur, «questo qui è il solo accesso a quello là» (ivi, p. 150). Talvolta, ciò può realizzarsi anche nella metafora, ma, sostiene Melchiorre, solo in forza di un potere connotativo che non le è proprio; essa, infatti, con Aristotele, è il trasferimento di un nome diverso o dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie (cfr. Arist., *De poet.* 1457 b 6-9). Il simbolo, d'altra parte, pare esprimere quella connessione del particolare con l'universale, cioè il legame «del fondato col Fondante, del fisico col metafisico» (Melchiorre, *L'immaginazione simbolica...*, cit., p. 46).

13 Melchiorre, *L'immaginazione simbolica...*, cit., p. 43.

marsi alla forza universalizzante del simbolo; tuttavia, l'universale viene guadagnato mediante un'astrazione da una determinazione sensibile fungente unicamente da tramite e che, come tale, può essere abbandonata una volta ottenuto il senso secondo. Come scrive Ricœur: «l'allegoria è un procedimento retorico che può essere eliminato una volta che ha adempiuto al suo compito»¹⁴. L'analogia di proporzione sulla quale essa si fonda implica, in questo caso, un mantenimento della differenza tra i termini, oltretutto una loro maggiore distanza, giacché al crescere della loro estraneità ontologica si allentano le maglie del nesso che favorisce «l'induzione dai significati primari e immediati»¹⁵.

Il simbolo – o, meglio, la coscienza simbolica –, dunque, sintetizza quella duplicità intenzionale che negli altri due modi di significazione appare spezzata. Essa legge nel particolare il trapassare dell'universale mediante un movimento intenzionale che, senza astrazione, riguarda sull'universale inteso come «Fondamento di senso, come Essere che dappertutto si partecipa e si trascende, che cioè lascia sussistere in sé ogni realtà e insieme la rende espressiva della sua presenza ulteriore, della sua assenza»¹⁶. In altre parole, il simbolo manifesta tanto l'identità quanto la differenza dei termini.

Per quanto concerne il secondo punto, invece, quando Ricœur afferma che «il senso simbolico è costituito *nel* senso letterale e *per* suo mezzo»¹⁷, pur con tutti i distinguo del caso a cui si è accennato, egli pare suggerire che il movimento intenzionale che guadagna il senso latente sia qualcosa di attivabile o meno¹⁸. In altri termini, se la relazione intenzionale non venisse in qualche modo attivata,

14 Ricœur, *Parole et symbole*, cit., p. 150. In tal senso, si veda anche Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale...*, cit., p. 89, n. 99, che discute Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 405.

15 Melchiorre, *L'immaginazione simbolica...*, cit., p. 53.

16 Ivi, p. 54.

17 Cfr. *supra* (corsivo mio).

18 A mio parere, questa considerazione fa il paio con un passaggio de *Il simbolo dà a pensare* in cui Ricœur afferma che il simbolo «lasciato a sé stesso» (Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 630) è sempre preda di un ispessimento, di una solidificazione in idolatria o, detto altrimenti, della possibilità di decadere a segno. Il simbolo esige una costante riattivazione: «deve divenir preda del suo superamento» (*ibidem*). Questo è il passaggio, come egli dice, da una statica a una dinamica dei simboli mitici.

il senso secondo non verrebbe mai colto¹⁹. Il richiamo all'intenzionalità coscienziale sembra collocare il discorso su di un versante strettamente epistemologico: il simbolo può essere attivato (ed esprimere così quella che Melchiorre chiama *surdeterminazione simbolica*²⁰), come disattivato (allorché decade alla convenzionalità del semplice segno); può “dare a pensare”, come no.

Tuttavia, da una considerazione unicamente epistemologica del simbolo Melchiorre pare premunirsi già negli scritti degli anni Settanta. Introducendo *Finitudine e colpa*, infatti, egli afferma che si tratterà di condurre ad ampiezza la fenomenologia intenzionale, di giungere al fondo del metodo fenomenologico; «si tratterà [cioè] di integrare Husserl con la domanda di Kant sulle condizioni ultime, sul necessario fondamento per il darsi delle stesse ambiguità coscienziali»²¹. A comprova di ciò, è opportuno citare anche un passaggio della recensione a *Verità e interpretazione* di Luigi Pareyson, in cui Melchiorre s'interroga sulla possibilità di ampliare le ricerche del filosofo cuneese a proposito dell'intreccio originario tra coscienza ed essere: «e tuttavia – egli si chiede – che si intende per coscienza? Si può parlare di una fenomenologia ontologica o [...] d'una *delucidazione* protologica? [...] Possiamo pensare a quella tradizione speculativa che da Kant è passata [...] sino alla più recente ricerca di Paul Ricœur: indagine fenomenologica sulle “condizioni di possibilità” dell'essere coscienziale»²². Il proposito era già così delineato: una protologia della coscienza che fosse un discorso sull'essere originario. Dunque, una fenomenologia ontologica.

19 Non è possibile, qui, entrare ulteriormente nel dettaglio. Tuttavia, il problema mi sembra venga tematizzato anche in Melchiorre, *L'immaginazione simbolica...*, cit., p. 47, n. 37.

20 Id., *Analogia e analisi trascendentale...*, cit., p. 76.

21 Id., *Introduzione. Il metodo fenomenologico di Paul Ricœur*, cit., p. 12. Laddove, con «ambiguità coscienziali» s'intendono quei «residui negativi dell'intenzionalità» quali il non-senso, l'involontario e l'irrazionale che la «coscienza riconosce e attesta» e la cui «presenza irriducibile [...] deve porre nuovamente il problema della “fondazione originaria”» (ivi, p. 11). Sul passaggio dal fenomenologico al metafenomenologico si veda anche Id., *L'idea di mondo in prospettiva trascendentale*, in C. Ciancio - G. Cuozzo - A. Mina - A. Poma - F. Tomatis (a cura di), *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 43-62: 43-45.

22 Id., *Recensione a Verità e interpretazione di Luigi Pareyson*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, LXIV (1972), n. 4, pp. 355-358: 357-358.

2. «Il simbolo ha radici»

Il simbolo, per Melchiorre, come del resto si diceva, tiene insieme identità e differenza. E questo pare possibile proprio perché – diversamente che nella metafora e nell'allegoria – l'analoga di attribuzione non risulta sopita o nascosta dietro a quella di proporzionalità. Anzi, nel simbolo emerge proprio il legame derivativo della seconda dalla prima: al fondo della somiglianza di rapporti c'è una *comunione di somiglianze*, che è quella identità – pur parziale – dei termini, quella somiglianza d'essere, che istituisce derivatamente anche l'analoga di proporzione²³. Così, nel simbolo, rileviamo che in una realtà determinata ne traspare un'altra, e che entrambe vengono, ad un tempo, mantenute nella loro differenza e ricondotte alla loro profonda partecipazione ontologica²⁴. Esse partecipano ultimamente della medesimezza originaria, di quella «identità diversamente ricorrente»²⁵, che è principio nell'essere del condizionato e che è concepita, secondo la lezione di Gustavo Bontadini, nella sua incontrovertibilità e necessità.

Per Melchiorre, in definitiva, il simbolo si dà nel linguaggio in quanto si dà ad un tempo nelle cose. Egli conviene con Ricœur nell'evidenziare in esso la compresenza di dimensione semantica ed extra-semantica²⁶. Sennonché – ecco la specificità di Melchiorre – è per l'appunto il rapporto ontologico di partecipazione che

23 Non essendo possibile, in questo luogo, ricostruire con la dovuta attenzione la dimostrazione di tale derivazione rimando a L. Ghisleri, *Essere, analogia, libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 133-142.

24 Cfr. Melchiorre, *La via analogica*, cit., pp. 70-71.

25 Id., *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 96. Tali considerazioni non possono che convergere sul concetto di “trascendenza immanente” di Karl Jaspers, a conferma dell'idea di un fondamento che, mantenendosi altro, ovunque partecipa delle singole determinazioni, e di cui il simbolo come unione di identità e differenza è espressione nel linguaggio (su questo cfr. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica...*, cit., p. 55; Id., *Presentazione*, in Id. (a cura di), *Icona dell'invisibile. Studi per un'interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. vii-xii: x). Una trascendenza così intesa – sia detto per inciso – non può che avvicinarsi a quella descritta da Lc 17,21 («il regno di Dio è in mezzo a voi») e da Col 1,15 (Gesù come «immagine del Dio invisibile»).

26 Cfr. Ricœur, *Parole et symbole*, cit., 161. Per enfatizzarne la bidimensionalità, Ricœur afferma icasticamente che il «simbolo ha radici» (*ibidem*).



fonda la surdeterminazione simbolica. In altre parole, la realtà determinata, da cui sorge il movimento intenzionale simbolico, è già in sé stessa attraversata dal simboleggiato.

Per meglio chiarire la dimensione ontologica del simbolo, può essere utile confrontare la posizione di Melchiorre con quella del Pareyson di *Ontologia della libertà*. Scrive, infatti, quest'ultimo:

Il carattere decisamente sensibile del simbolo e il carattere inesorabilmente trascendente della divinità [...] si attraggono al punto di reclamarsi l'un l'altro in modo esclusivo, realizzando una vera e propria *inseparabilità di fisicità e trascendenza*.²⁷

La distanza che l'allegoria mantiene tra il significante e il significato è riempita dai passaggi proporzionali richiesti dal "trasporto" e regolati dalle leggi dell'analogia, ai quali invece il simbolo si sottrae, perché con l'identità ch'esso realizza fra l'immagine e la realtà li supera tutti d'un salto come inutili e superflui.²⁸

Così, invece, Melchiorre:

[In Pareyson] si dovrebbe concludere che lo statuto del simbolo riposa ontologicamente nella congiunzione di identità-differenza. Se è così, occorre anche riconoscere che la condizione ontologica della simbolicità è per sé stessa analogica, nel senso più profondo della nozione di analogia. Pareyson si ritrae invece ripetutamente da questa prospettiva [...] [per via di] una lettura tipicamente proporzionalistica dell'analogia, così come si evince dall'insistenza con cui Pareyson distingue il simbolo sia dall'allegoria, sia dalla metafora.²⁹

Questa, in sintesi, l'obiezione di Melchiorre: dal momento che lo stesso Pareyson conviene nel riconoscere nel simbolo una rela-

²⁷ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 20002 [1995], p. 105. Non è possibile dar conto, in questo luogo, della ricchezza e della complessità della posizione pareysoniana. Basti accennare alla diversa modalità d'intendere il principio operante nei due autori: come incontrovertibile e necessario per Melchiorre, come inesauribile e libero per Pareyson. Per un'accurata discussione in merito, rimando a L. Ghisleri, *Essere e relazione. Note al Breviario di metafisica di Virgilio Melchiorre*, "Giornale di metafisica", XXXIV (2012), n. 3, pp. 183-192: 186-188.

²⁸ Pareyson, *Ontologia della libertà...*, cit., p. 109.

²⁹ V. Melchiorre, *Verità, simbolo, interpretazione*, in: G. Riconda - E. Gamba (a cura di), *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Trauben, Torino 2010, pp. 11-17: 14-15.



zione indisgiungibile tra finito e infinito, si deve poter concludere che in esso sia operante una partecipazione analogica, giacché il finito partecipa dell'infinito. Un infinito che, trasparendo al fondo del nesso tra le cose, possa venire guadagnato come creatore di quel finito che lo rivela (nel simbolo) e lo partecipa (nell'essere). Non posso qui indugiare sulla posizione pareysoniana, basti dire che il simbolo inteso, sulla scorta di Schelling, come *tautegoria* e una peculiare trattazione del problema del male costituiscono gli elementi teorici dirimenti a sostegno di una lettura antianalogistica del simbolico.

A supporto di quanto è stato finora evidenziato si può fare riferimento a quella particolare dimensione dell'esperire simbolico che è il rito religioso. Infatti, l'umana costruzione della sfera culturale è conseguente alla previa manifestazione di un divino che «si dà eminentemente nei modi della simbolicità»³⁰. Esso si appropria delle immagini del mondo, trasformando eventi e parole in trasparenze di qualcosa d'ulteriore. Dio si fa parola nel rovelto ardente e soltanto in seguito Mosè potrà «parlare in simboli»³¹ e pregare (Es 3,1-20). L'istituzione dei simboli che presiedono alle pratiche rituali della preghiera e delle celebrazioni liturgiche consegue da una precipua rivelazione di Dio. E le esperienze, gli eventi, gli oggetti che costituiscono tali pratiche, nel mantenere viva la memoria della parola iniziale che le ha suscitate³², non

30 Id., *Sul divino e sulle costituzioni della coscienza simbolica*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", CVII (2015), n. 1-2, pp. 353-363: 361. Lo stesso potrebbe dirsi per l'esperienza mistica, in cui al percepire quotidiano si sostituisce l'avvertenza di quella «traccia d'essere» (ivi, p. 359) che ovunque si partecipa. Si tratta di «porsi a distanza dalla quotidianità del nostro percepire, per raccogliersi e concentrarsi nell'in-percezione del nesso o dell'identità sottesa nella costituzione dei differenti» (*ibidem*).

31 B. Welte, *Religionsphilosophie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1978; tr. it. di A. Rizzi, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 177. Sul carattere preverbale di questa manifestazione e sul suo irrompere nell'ordine linguistico si vedano Ricœur, *Parole et symbole*, cit., pp. 154-155; Melchiorre, *Sul divino e sulle costituzioni della coscienza simbolica*, cit., pp. 361-362.

32 Si pensi, a tal riguardo, nella liturgia eucaristica, alle parole del centurione che ritornano nell'invocazione dei fedeli: «di' soltanto una parola e io sarò salvato» (*Messale Romano. Riformato a norma Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, tr. it. Conferenza Episcopale Italiana, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 20203, p. 485).

valgono più unicamente nella loro concretezza storica, ma come presenze di una ulteriorità di senso, come attestazioni di quella trasparenza simbolica di cui si diceva³³. Pertanto, si potrebbe asserire che il simbolo non è qualcosa di quaggiù che sta in luogo di altro. *Esso è un peculiare modo di star qui dell'altrove, il suo solo modo di star qui.*

In tal senso, l'interpretazione opera come una esegesi, o meglio una decifrazione delle cose, le quali, in ragione della loro capacità simbolica, sono in sé trasparenze dell'identità profonda che in esse si partecipa, e che tuttavia cogliamo sempre nel doppiofondo simbolico della mediazione finita.

Queste considerazioni aprono alla questione del rapporto tra ermeneutica e metafisica, con cui vorrei concludere. L'ermeneutica può venire intesa come una inesausta riflessione sul finito, sui simboli e sulle differenze. Tuttavia, per Melchiorre, il rinvio interpretativo non è in grado di pervenire da sé ad un'affermazione sulla realtà del principio – o, che è lo stesso, ad un ritrovamento di quel fondamento che è già operante all'inizio della pratica ermeneutica. L'ermeneutica, se non vuole stagnare nell'incompletezza del proprio rinvio infinito, abbisogna di una riflessione di secondo grado (la metafisica) che ne indichi la «garanzia e la regola»³⁴: in una parola, il fondamento. Dopotutto, come si è detto, il simbolo non è che il venire a parola di una partecipazione ontologica, che solo la metafisica può enucleare.

Sicché la circolarità che Melchiorre sembra sostenere tra interpretazione e metafisica si risolve in una subordinazione della prima alla seconda. Infatti, sin dal momento in cui quest'ultima ci informa dell'originaria donazione dell'incondizionato – che precede e fonda il condizionato³⁵ –, l'ermeneutica diviene una forma

33 Cfr. N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, introduction et traduction de S. Salaville, Éditions du Cerf, Paris 1943, pp. 73-74, 168-171.

34 V. Melchiorre, *Una prima risposta*, in Id., *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 276-284: 279. Su questo già Id., *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 3-21: 14-21.

35 A mio avviso, rimane tuttavia aperto l'interrogativo se la richiesta di un fondamento del condizionato debba implicare la necessità dell'incondizionato o se, invece, come sostenuto da Claudio Ciancio sulla scia di Parreyson, basti a tal fine la sola «irrevocabilità della sua esistenza» (C. Ciancio, *Metafisica o ermeneutica?*, in Melchiorre, *Dialettica del senso*, cit., pp.

di dizione dei modi in cui l'incondizionato variamente si partecipa nel finito. L'ermeneutica sta così nel frammezzo tra l'iniziale donazione del principio nelle sue forme storiche e la conclusiva istanza ricomprensiva che dal finito risale all'indistinzione della più profonda identità. E proprio a questo punto si può evidenziare che, forse, l'introduzione della partecipazione analogica destituisce le differenze della loro ricchezza o, per meglio dire, le prepara a una riduzione nell'unità del principio incontrovertibile; esse smettono di essere trasparenze del simboleggiato per venire ricondotte e inglobate – e così annullate – nella medesimezza dell'unico principio³⁶.

260-265; 264) conseguente dalla originaria libertà del principio. In proposito si veda anche Id., *Il paradosso della libertà*, in F. Botturi - F. Totaro - C. Vigna (a cura di), *Persona e i nomi dell'essere: scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 551-563.

³⁶ Del resto, come Melchiorre ebbe a scrivere commentando 1 Cor 15,28: «La stessa figura della mediazione è chiamata a risolversi essa pure nell'identità profonda dell'unica radice, dell'unico *a priori*» (V. Melchiorre, *Ecumene dei linguaggi. Dall'analogia alla coscienza simbolica*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", CV (2013), n. 1, pp. 3-16: 13).