

DALL'ANALOGIA AL SIMBOLO E DAL SIMBOLO ALL'ANALOGIA IN SAN BONAVENTURA

Con le seguenti riflessioni intendo accennare alla tematica bonaventuriana dell'analogia e del simbolo nel quadro di una possibile distinzione tra l'orientamento filosofico e l'orientamento teologico, fondato l'uno sull'esperienza empirica e la ragione, l'altro sull'esperienza di fede cristiana, collegati da un'ispirazione sostanzialmente unitaria. Con la prima parte dell'enunciato — dall'analogia al simbolo — mi soffermerò sulla logica metafisica del reale che, nel suo essere e divenire, si scopre come prima allusione al Creatore, sia perché rinvia a un esemplare divino a sua spiegazione, sia perché è colto assieme a quegli archetipi eterni di cui è concretizzazione analogica. Con la seconda parte — dal simbolo all'analogia — mi accosterò al reale attraverso quella luce rivelata cui la prima prospettiva spinge ma che non tematizza, perché essenzialmente gratuita, e che ci consente di scoprire un plusvalore, notificato dai testi sacri e esplicitato dalla ragione. Le prime riflessioni disarticolano la configurazione metafisica del reale, aperta a Dio, cui rimanda come a suo fondamento; le seconde, si incentrano sulla ricchezza divina, di cui il mondo, grazie all'Incarnazione del Verbo, è diventata forma espressiva. A un movimento centrifugo delle creature verso il Creatore segue un movimento centripeto verso le creature, diventate attraverso Cristo, tabernacolo e sacramento di Dio, riconfluenti entrambi nella stessa sorgente divina.

1 - NOZIONE E CONTESTO

Posta tra l'equivocità e l'univocità, l'analogia indica essenzialmente relazione tra due termini, relazione che può essere estrinseca — analogia di attribuzione — o intrinseca — analogia di proporzionalità. Anche se formulata da Platone e da Aristotele per superare l'opposizione radicale tra l'identico (t'auton) di Parmenide e gli inconciliabili (enantia) di Eraclito (1), la dottrina dell'analogia

(1) E. PRZYWARA, *Metafisica, religione, analogia*, in *Arch. di Filos.*, 1956, p. 187.

è per i medioevali una risposta a una domanda sostanzialmente cristiana: se Dio è l'essere totale come è possibile spiegare il darsi di altri esseri fuori di Lui? Se è effetto dell'atto creativo di Dio, l'universo è un analogo di Dio, secondo le dimensioni di somiglianza e di dissomiglianza. Dio e il mondo sono, infatti, rigorosamente parlando, incommensurabili. Dio non si è aggiunto nulla con la creazione del mondo, né perderebbe nulla se lo annientasse. Oltre che dissomigliante, l'universo è anche somigliante a Dio, poiché *omne agens agit sibi simile*. La somiglianza non è una qualità addizionale, contingente, che sopravviene solo per coronare l'efficacia dell'atto creativo; essa è coesistente alla natura stessa dell'efficienza, di cui non è che il segno esterno e la manifestazione sensibile (2).

Il simbolo è una sorta di tematizzazione di questo secondo elemento dell'analogia. Simbolo (sun-ballo = mettere assieme), originariamente indicativo dell'accostamento di due metà dell'oggetto spezzato, è allusivo a un altro per un nesso intrinseco più o meno profondo. I medioevali hanno mostrato una gran cura nel precisare i vari gradi di allusione del creato all'increato, in linea con alcune istanze metafisiche e in accordo con il senso comune. « Quando guardiamo un ritratto, possiamo compiacerci di esaminare la somiglianza dell'immagine con il modello (...); ma se paragoniamo tra di loro i diversi ritratti eseguiti da uno stesso pittore, specialmente se sono stati dipinti intorno alla medesima epoca della sua vita, ci accorgiamo immancabilmente che si somigliano tra di loro, e si somigliano soltanto perché tutti somigliano all'artista. E non solo le opere di uno stesso artista gli rassomigliano, ma ancora quella dei suoi allievi o, come si dice, della sua Scuola; perché egli ne è veramente la causa e in questo caso, come in tutti gli altri dello stesso genere, qualcosa del suo essere direttamente o no, si è comunicato ai suoi effetti. In questo senso è perfettamente giusto dire che tutti i quadri del Rembrandt sono autoritratti di Rembrandt, sebbene possano rappresentare l'Ecce Homo, il Filosofo in meditazione o i Pellegrini di Emmaus » (3).

In questa ottica si comprende il tema, familiare al Medioevo, dell'universo, specchio più o meno chiaro di vestigia divine. Certo, l'immaginazione dei pensatori cristiani si è concessa qui via libera, se si pensa alla straordinaria abbondanza e alla gioia di poeti con

(2) *II Sent.*, 16, 1, 2, fund. 4 (II, p. 397): « Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae ». Cf. il nostro saggio *Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto*, Roma, Abete 1975, pp. 17-31.

(3) E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia, Morcelliana 1964, pp. 123-24.

cui Ugo da San Vittore, San Bonaventura, Raimondo Lullo hanno scoperto nella struttura delle cose l'ordine ternario, simbolo della Trinità del Dio cristiano. Qualcuno ha sostenuto che Dante ha scritto in terzine la Divina Commedia — questo compendio del mondo medioevale — come richiamo, anche estrinseco, al Dio trino della fede cattolica. È difficile giudicare un simile atteggiamento mentale senza tener conto del principio metafisico che l'ispira, e cioè la relazione trascendentale, iscritta cioè nel suo essere sostanziale, del mondo a Dio.

2 - ESEMPLARISMO E CONTUIZIONE

Prima di addentrarci nella prospettiva filosofica e nelle sue implicazioni, credo opportuno accennare a quei principi bonaventuriani che ne sono il supporto, compendiabili nelle due tesi, una ontologica, l'altra gnoseologica, e cioè l'esemplarismo e la contuizione. Seguendo una dottrina che ci viene da Plotino e S. Agostino, che l'hanno successivamente trasformata e perfezionata, S. Bonaventura ci mostra il mondo finito in dipendenza d'essere e d'operazione dall'Essere infinito, nel quale vi sono le idee esemplari di tutte le cose. Il mondo viene da Dio non per emanazione naturale, ma per produzione finita e cioè mediante *forme* limitate dalla materia. « La creatura — scrive Bonaventura — viene dal Creatore non per natura, poiché è di un'altra natura, quella del finito di fronte all'infinito, viene dunque *per arte*, cioè mediante l'idea attuata dalla volontà. Queste idee non possono essere fuori dell'Intelligenza; in questa si trovano dunque gli esemplari di tutte le creature » (4).

Non si lasci cadere la distinzione, qui fatta solo *en passant*, tra *idee* e *esemplari*, che invece nel *De Scientia Christi* viene riaffermata e chiarita. « Le idee sono le ragioni eterne delle cose, ma non sono la loro essenza stessa, ossia la loro forma o quiddità, perché le idee di Dio sono Dio stesso... Bisogna dunque che vi siano in Lui forme esemplari, le similitudini rappresentative e causali » (5). Divinizzazione del mondo e sua radicale profanazione sono escluse con pari vigore.

(4) *In Hexaem.* XII,) (V, 385 a): « Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est; ergo per artem (...) Et ars illa non est extra ipsum, ergo est agens per artem et voluntatem; ergo necesse est ut habeat rationes expressas et expressivas... ».

(5) *De scientia Christi*, II, concl. (V, 8b): « Haec autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore; creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes; et ideo necesse est quod sint formae exemplares ac per hoc ipsarum rerum similitudines repraesentativae ».

A questa tesi di carattere ontologico fa riscontro, sul piano gnoseologico, la tesi della contuizione. Concetto essenzialmente composito (*cum-tueor*), la contuizione sottolinea che il contatto con l'oggetto implica simultaneamente la percezione di qualche altra cosa: « *Dum haec igitur percipit, et consurgit ad divinum contutum* » (6). Se l'intuizione implica il contatto diretto e immediato, la contuizione comporta un contatto diretto con l'oggetto e riflesso con l'esemplare. La percezione dell'esemplare non è diretta; neppure però può dirsi « indiretta » nel senso medianico e scalare del ragionamento sillogistico. La simultaneità indicata dalla contuizione potremmo dirla consecutiva, nel senso che l'intelletto, percepito l'esemplato, lo riferisce immediatamente e spontaneamente all'esemplare, che però non conosce nella sua concreta configurazione.

A maggior chiarimento di questo nucleo dottrinale è opportuno un accenno all'*illuminazione naturale* che Bonaventura postula a spiegazione della conoscenza intellettuale, a partire da quella scientifica. Se la conoscenza sensibile si riferisce agli oggetti materiali e avviene mediante i sensi, la conoscenza scientifica, pur riferendosi agli oggetti materiali, ha luogo per mezzo dell'intelligenza. La conoscenza sensibile — scrive Bonaventura secondo la tradizione aristotelica — è dell'oggetto singolo e particolare; la conoscenza scientifica è dell'universale, perché le idee, astratte dall'oggetto materiale particolare, ci svelano l'essenza, ciò che l'oggetto è in sé, e perciò universalmente e dovunque. Ma dove si fondano questa universalità e questa necessità? Un aristotelico avrebbe detto che il fondamento dell'universalità e necessità delle idee si deve alla stessa astrazione che libera dalle cose singolari, contingenti e temporali, ciò che vi è in esse di universale e necessario. Bonaventura, insoddisfatto di questa risposta, che rivela un residuo di necessità e autosufficienza pagane, nota che le cose, come l'intelligenza umana, singolari e contingenti, non possono essere il fondamento dell'universalità e necessità delle idee. È vero che la conoscenza comincia dai sensi e continua con l'astrazione dell'intelligenza, cui compete cogliere la forma delle cose e costruire così le sue idee universali (Aristotele). Queste idee però hanno il loro fondamento ultimo solo nelle idee esemplari platoniche che S. Agostino ha riportato alle idee del Verbo divino, secondo le quali tutto è stato creato e che l'intelletto umano riesce a raggiungere grazie all'illuminazione. Questa però va intesa come concorso specifico, non però speciale, perché altrimenti, « ogni conoscenza sarebbe infusa e nessuna sarebbe acquisita o innata, ciò che è assurdo » (7).

(6) *In Hexaem.* V, 33 (V, 359b).

(7) *De scientia Christi*, IV, concl. (V, 23b): « *Si specialis cuiusmodi est in gratia, ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa, et nulla est acquisita vel innata; quae omnia sunt absurda* ».

Tenendo insieme l'esemplarismo, la contuizione e l'illuminazione possiamo comprendere come Bonaventura possa scrivere: « Omnes creaturae istius sensibilis mundi (...) sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata » (8).

3 - DALL'ANALOGIA AL SIMBOLO

Alla luce di queste premesse dottrinali, ecco alcune riflessioni relative al tema *dall'analogia al simbolo*, nel suo sviluppo filosofico.

1) L'ente, ogni ente è naturalmente simbolico, nel senso che tende a esprimere la sua morfè, la sua eidos, la sua immagine, per cui un ente è qui, lo fa esser-qui, presente a sé e agli altri. L'unità nel finito è sempre espressione di pluralità, di composizione. L'uno si dispiega a compimento del suo essere. È ovvio che l'eidos, come figura apparente e sensibile, non è separabile dall'essenza o nucleo specifico o forma propria, di cui è apparizione o da-sein. Per Bonaventura, come in genere per i medioevali, la forma o causa formale si dona, comunicandosi, alla causa materiale; non agisce su di essa dall'esterno e posteriormente. L'effetto è l'effettuante stesso. La forma è la realtà della causa materiale, di cui, come della propria potenza, diviene l'atto. L'immagine o la figura come risultanza di questo mutuo integrarsi di materia e forma mostra l'arbitrarietà della separazione delle forme visibili dal loro nucleo sostanziale. Ciò che è evidente a proposito dell'anima come forma del corpo e del corpo come espressione sensibile dell'anima — oggi la medicina psico-somatica si muove in questa direzione — credo sia valido per qualsiasi realtà materiale. La forma effondendosi nella materia prima, quale principio ontologico della realtà spazio-temporale, dà luogo a quella quantità determinata, originata e ontologicamente collegata alla sua realtà sostanziale. La spazio-temporalità concreta con tutte le sue determinazioni va concepita come la plasticità, l'aspetto che il fondo sostanziale si procura per esprimersi e segnalarsi.

Tale simbolicità, proporzionata al grado ontologico dell'ente, si ispira ad alcune suggestioni della filosofia delle forme simboliche di *Cassirer*, per il quale il simbolico è l'insieme delle obiettivazioni del reale ad opera della funzione di sintesi dello spirito; come anche ci fa intendere alcune radici della critica che *Husserl*, nella

(8) *Itinerarium*, II, 11 (V, 302b).

Crisi delle scienze europee, muove al progetto scientifico occidentale, perché sembra aver reciso il rapporto con il « mondo della vita » o *Lebenswelt*. La sua metodologia fenomenologica vorrebbe infatti consentire agli enti, a ogni ente, di procedere verso il proprio essere-in-sé, ponendo tra parentesi quegli ostacoli psicologici e culturali, che tendono a bloccarne o a deviarne il corso.

2) Le cose, si è detto, sono espressione di se stesse, della loro struttura sostanziale. Ma se tale struttura è espressione di un esemplare, esse sono portatrici di un senso indiretto in e mediante il significato diretto. Siamo qui al concetto proprio di simbolo che consiste nel voler dire una cosa altra da ciò che si dice (9), ma non in modo arbitrario perché legata a quanto si dice. Il senso simbolico è costituito entro e mediante il significato letterale, la cui sovrabbondanza di senso o il suo surplus non può ripiegarsi sulla cosa o sul suo significato letterale.

Con l'esemplarismo Bonaventura scopre la legge interiore degli esseri che sta nel loro configurarsi secondo gli esemplari divini, più che nella materialità degli elementi di cui risultano. L'esemplarismo, come le *rationes seminales*, le quali sono un tentativo di un più immediato aggancio del potere attivo delle cose a Dio, stanno a indicare la traiettoria, che gli enti devono seguire nel loro sviluppo, e che bisogna cogliere e non ostacolare perché iscritto nella configurazione più profonda del loro essere.

3) Interprete della realtà simbolica, l'uomo ha un tracciato rigoroso da seguire, e cioè percepire correttamente la struttura delle cose, o autoriflettere sulla fondazione ultima delle sue idee, e orientare tutte le sue potenzialità verso questa realtà iscritta nel profondo del suo essere. « Nulla è simbolico prima che l'uomo parli, anche se la potenza del simbolo affonda le sue radici (...) nell'espressività del cosmo (...). Indubbiamente il salmo dice: "I cieli narrano la gloria di Dio"; ma i cieli non parlano, o piuttosto parlano per mezzo di un profeta, parlano in un inno, parlano mediante la liturgia; per riaffermare il mondo e perché questo diventi ierofonia, è sempre necessaria una parola » (10). E Bonaventura, attraverso la dottrina della contuizione e dell'illuminazione, ha mostrato in quale direzione debba muoversi l'interprete della simbolicità del mondo.

4) In questa azione interpretativa l'uomo non può dimenticare che il rapporto analogico, sia di proporzionalità che di attribu-

(9) P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore 1967, p. 24.

(10) *Op. cit.*, p. 28.

zione, indica una somiglianza nella dissomiglianza delle rispettive essenze dei soggetti analogati. Sarebbe una sorta di prevaricazione della logica dell'analogia e una profanazione del simbolo se l'uomo, oltre che un rinvio all'esemplare, pretendesse cogliere di questo anche la concreta configurazione. Le cose non si oppongono a Dio perché Lui è ed esse non sono. L'essere si predica realmente di entrambi, ma in proporzione alle loro essenze. Il modo o l'essenza, quale tratto tipico di Dio, non è positivamente raggiungibile attraverso la percezione dei modi e delle essenze finite. È vero che le nostre essenze si formano in relazione agli esemplari o archetipi divini; questi però non sono visti in se stessi, ma esigiti come fondamento del reale e delle nostre idee.

Il passaggio dall'*ens quod analogice dicitur* al *conceptus analogus* non è bonaventuriano, ma post-scolastico, ed esprime la differenza tra la posizione medioevale e quella razionalistico-moderna in merito al problema di Dio.

Bonaventura si serve dell'*ens quod analogice dicitur* e non del *conceptus analogus* che, a dire di Gilson, si trova per la prima volta nel Caetano. Per Bonaventura l'analogia rivela l'uso di certi concetti, caratterizza una forma di giudizio, un modo di rinvio; in Caetano e in Suarez invece è una proprietà del concetto stesso, fornito di un potere rappresentativo positivo (11). Tale passaggio, in apparenza insignificante, tradisce una notevole differenza di pensiero, e rivela un orientamento teoretico che si concretizza nella rappresentazione di Dio quale ente tra gli enti, anche se privo delle imperfezioni coesenziali al finito. La tradizione che da Agostino giunge a Bonaventura e tramite Pascal perviene a Marcel, viene lentamente sopraffatta da una linea di pensiero che attenua fino ad annullare il bisogno della preghiera e della invocazione. Anche se parla della conoscenza di Dio per creaturas o via positiva, Bonaventura precisa che il passaggio dalla bellezza finita alla bellezza infinita, dall'essere finito all'essere infinito, non comporta la possibilità di percepire *come* si configuri in Lui tale bellezza o tale essere. Per questo, pur accettando la via positiva, egli preferisce la via negativa: « Creaturae ... sunt media in deveniendo, sive in via, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis » (12).

(11) E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5^a ed., Paris 1948, p. 153.

(12) *I Sent.*, d. 3a, unica q., ad 2 (I, 75b). G.F. McLEAN, *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas*, in AA.VV., *Paul Tillich in Catholic Thought*, The Priory Press 1962, p. 182: « One can know the proportion between the two created terms on the left and know that this proportion is somehow realized between the uncreated terms on the right. Thus, within the unknowness of God there is something positively known, namely the formal realization of

In questa lettura filosofica delle cose Dio è come l'orizzonte, nel senso che è ciò che è più vicino e insieme più lontano. L'interpretazione simbolica alimenta e non attenua la dimensione tensiva, intenzionale, e cioè quel movimento che si espande dal centro delle cose verso il Tutto, quale luce che ci consente di vedere senza però che sia possibile vederla o intenderne le implicanze più proprie. Questo è il privilegio e il compito della teologia.

4 - DAL SIMBOLO ALL'ANALOGIA

La principale caratteristica della prospettiva teologica sta nel fatto che, mentre nella fase filosofica il movimento è dal temporale verso l'eterno, dal centro del finito verso il Tutto che lo recinge, ora il movimento è dall'eterno verso il temporale, dall'uno verso il molteplice, diventato forma e rivestimento di Dio. Il senso ultimo e profondo è dentro di noi, è nell'esistenza stessa, è nel finito, diventato tempio e altare di Dio. Nella fase ascensiva e razionale ci riferiamo a qualcosa che sta sempre oltre l'orizzonte temporale. Ora ci orientiamo verso una realtà che è nel tempo e, più che svuotarci in favore dell'Altro, ci riempiamo dell'Altro. Il temporale non si eternizza, ma trova nel pleroma e non nel vuoto il suo éscaton. È il primo e immediato risvolto del cristocentrismo francescano, il senso del carattere dinamico di questa teologia e la spiegazione della sua dimensione poetica.

È nota la dottrina secondo cui il Logos è la parola del Padre, la sua perfetta immagine, il suo carattere, il suo riflesso, la sua autoespressione. Il Logos è il simbolo del Padre: chi vede me vede il Padre. Ciò significa che, immagine intrinseca del Padre, il Logos, in quanto incarnato, ne è l'esteriorizzazione, la temporalizzazione. O più precisamente: « Il Logos incarnato è l'assoluto simbolo di Dio nel mondo, insuperabilmente ripieno della realtà simbolizzata, quindi non solo la presenza e la rivelazione nel mondo di quello che Dio è in se stesso, ma anche la presenza espressiva di ciò (o meglio di colui) che Dio nella libertà della grazia volle essere nei confronti del mondo » (13).

Come interpretare la *recapitulatio* di S. Ireneo, che il Verbo, attraverso l'assunzione della natura umana, ha realizzato e di cui il cristocentrismo è il compendio? Certo, se noi pensiamo che la realtà assunta è quella a noi nota, e se consideriamo l'umanità e

this perfection and its verification of this proportion. However, in what way the proportion is realized in God is not known, because it depends on the central relation — that between two proportions ». Cf. anche G. WEIGEL, *Myth, Symbol and Analogy*, *ivi*, pp. 184-96.

(13) K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma, Ed. Paoline 1965, p. 80.

con essa tutto il reale in un senso ontico-statico, allora questa umanità avrà solo la funzione di segnale, di livrea. In questa prospettiva « l'umanità assunta sarebbe il mezzo della sua manifestazione, sostanzialmente unito con la realtà da annunciarsi, ma in nessun modo questa stessa manifestazione; essa, presa in sé, direbbe soltanto qualcosa di se stessa; del Logos potrebbe dire qualcosa solo nella misura in cui questa la usasse per pronunciare parole e compiere azioni che, da lui organizzate e guidate, col loro senso e il meraviglioso che l'accompagna, annuncerebbero qualcosa di più di puramente umano, qualcosa del Logos stesso » (14). Su questi presupposti si fonda l'atteggiamento di quanti ritengono Gesù il rivelatore del Padre attraverso solo il suo insegnamento e il suo agire, e non anche attraverso ciò che Egli è nella natura umana, e guardano con sospetto a quella teologia simbolica, ritenuta più vicina alla mistica e alla poesia religiosa che a una rilettura rigorosa della dottrina rivelata.

Per intendere più da vicino l'aspetto simbolico del Cristo, preponderante nella teologia francescana e bonaventuriana in particolare, occorre rilevare che l'unità delle due nature in Cristo non va concepita come una livrea, come velo di Dio, come segnale soltanto, bensì come auto-notificazione del Logos stesso. Quando esprimendosi si estrinseca, appare ciò che noi chiamiamo l'umanità del Logos. Di conseguenza, la profondità naturale della realtà simbolica di tutte le cose si dilata infinitamente in senso ontologico-reale, perché diventata determinazione del Logos stesso e del suo ambiente. Tutte queste realtà ci indirizzano allora a quel Dio al quale esse appartengono come sua determinazione sostanziale, completando il circolo del creato. Il Verbo incarnato fa tutto sussistere in sé (Col. 1, 17), e perciò tutto ha una profondità imperscrutabile che soltanto la fede può aiutarci a scandagliare.

In questo quadro è possibile cogliere le implicazioni teologiche del carattere terreno della Chiesa, l'inscindibile connessione tra dimensione invisibile e dimensione visibile della salvezza, tra Chiesa come fatto istituzionale e Regno di Dio, raccordati tra loro da un'interazione costante. E come la Chiesa sia una sorta di riassunto attuale o potenziale del cosmo traspare anche dall'architettura del tempo, con accenni a piante, animali, colori, spazi, cifre; dai numerosi trattati sulla *dedicatio ecclesiae* o dalle varie *liturgiae*, in cui il simbolismo emerge da una molteplicità di elementi naturali che trovano un'interpretazione che stupisce ancora oggi (15).

(14) *Art. cit.*, p. 82.

(15) M.D. CHENU, *La teologia nel Medio Evo*, Milano, Jaca Book 1956, pp. 175-228: *La mentalità simbolica* e *La teologia simbolica*.

La teologia, il cui oggetto è il credibile non in quantum credibile ma in quantum intelligibile, è chiamata a esplicitare questa sovradeterminazione, questa sovrabbondanza di senso, ma con l'obiettivo di far morire gli idoli e indicare i simboli. A questo scopo il teologo non può dimenticare che Dio, incarnandosi e rivelandosi, si è servito del nostro linguaggio, della nostra parola, dei nostri gesti, della nostra materia. Perché sia ascoltato Dio parla la nostra lingua e vive la nostra vita. È l'annientamento di Dio, è la sua kenosi, perché sottomesso alla logica del temporale. Egli si rivela dunque in forma analogica, in proporzione cioè alla capacità del finito di esprimere l'infinito. Qui l'analogia si carica di una pregnanza simbolica essenzialmente teologica. La parola di Dio, i suoi gesti, la sua natura posseggono un potere costantemente rivoluzionario, di continua scompaginazione di quelle forme che vorrebbero trattenere entro schemi statici la sua forza, bloccandone l'epifania. Assumendo la forma espressiva umana, la parola di Dio genera uno squilibrio profondo tra ciò che è infinito e la forma finita; la nostra espressività diventa o dovrebbe diventare trasparenza, anche se sempre analogica, della realtà infinita. La forma finita è spronata a crescere dalla realtà infinita da cui è assunta. « Loquere, Domine, quia audit servus tuus » (I Sam. 3, 10). La Rivelazione è il riempimento di tal silenzio, la risposta di Dio. È questa la novità assoluta o la novità dell'Assoluto, costituita dall'Incarrazione del Logos, dalla venuta dell'Emmanuele o Dio-con-noi.

Se nella fase filosofica il finito appare simbolo dell'infinito, nel quale trova spiegazione e fondamento, nella fase teologica la nostra realtà appare realtà dell'Altro, non nel senso che la nostra espressività ha assunto forma divina, ma nel senso che Dio ha assunto la forma dell'espressività umana. La parola umana resta finita in quanto umana, infinita in quanto di Dio. Da qui il disquilibrio e anche la funzionalità della parola o in genere della realtà finita, assunta perché sia trasparenza della realtà infinita; dinamica, dunque, perché parziale, analogica, quindi storica. L'uomo non è diventato Dio, ma è Dio che è diventato uomo, e si manifesta nel farsi del nostro farci. Il progredire indefinito e quindi l'ampliamento del nostro orizzonte espressivo e, prima esistenziale, sarà il progredire della manifestazione dell'infinito. La morte come suprema liberazione del finito, sarà nostra sorella e non nostra nemica. È il *cupio dissolvi* di S. Paolo, e l'orientamento mistico di Bonaventura.

Se il surplus di senso, la sovradeterminazione, che dà luogo alla teologia come interpretazione, può essere occasione o causa di un atteggiamento idolatrico, la coscienza che il finito è solo espressione analogica dell'infinito, cioè proporzionata al grado di

essere degli enti, rappresenta la forza distruttrice degli idoli e l'alimento dell'adorazione e della preghiera. Il processo di obiettivazione del sacro, di una metafisica oggettivistica che fa di Dio un essere tra gli esseri o che dà luogo a una religione che tratta il sacro come una nuova sfera di oggetti, e non come una misteriosa ma reale presenza di Dio che vuole manifestarsi attraverso le istituzioni, la realtà economica, politica e culturale, ma senza confondersi con esse, matura su una linea di trasgressione del carattere analogico del simbolo teologico. Più che simboli sacri, si hanno oggetti sacri. È la reificazione della religione e l'alienazione della fede. Il rifiuto di prospettive dualistiche e oppostive non conduce all'identificazione o all'univocità.

Dal simbolo all'analogia: è questo il tracciato di un cammino rigoroso che, immergendoci in questo mondo popolato di simboli come rifrazione del grande simbolo, Cristo, ci libera dalla tentazione di sottrarci a Dio o di sentirci Dio, e ci trasforma in umili interpreti della sua Parola per la trasfigurazione del tempo (16).

5 - RILETTURA DELLA PROPOSTA BONAVENTURIANA

L'esperienza filosofica e teologica di Bonaventura, che abbiamo compendiato nel duplice movimento: — dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia — contribuisce al superamento di quel silenzio metafisico e di quell'oblio del divino che la manipolazione di segni vuoti e la costruzione di linguaggi formalizzati fanno proliferare. La tematizzazione del surplus di significato delle cose e del linguaggio contribuisce a rinsaldare l'orientamento ermeneutico in atto, teso a cogliere la molteplicità di senso del reale, a chiarire l'enigma della vita, sempre oltre l'indagine puramente scientifica, e a esplicitare la polivalenza del messaggio di salvezza cristiana.

Ma per intendere il sospetto che circonda l'orientamento simbolico come anche il contesto di un suo possibile ripensamento, occorre non dimenticare che l'interpretazione simbolica chiarisce ma non elimina la permanente ambiguità del reale, che la sua trama è persuasiva non dimostrativa, caratteri questi non facilmente componibili con quella linea di univocità perseguita dalla filosofia del linguaggio e soprattutto da quell'epistemologia che si ispira all'adeguazione ai fatti (17). La logica simbolica contemporanea, più che semplice prolungamento della logica formale tradizionale, è frutto del rifiuto programmatico delle ambiguità del linguaggio ordinario,

(16) Per lo sviluppo di queste indicazioni cf. il nostro saggio *Ermeneutica storiografica*, Alba, Ed. Paoline 1977, pp. 211-250.

(17) RICOEUR, *op. cit.*, p. 58: « Giustificare il ricorso al simbolo in filosofia vuol dire giustificare la contingenza culturale, il linguaggio equivoco e la guerra delle ermeneutiche nel seno stesso della riflessione ».

del carattere equivoco e inizialmente fallace delle parole del linguaggio comune, del carattere anfibologico delle sue costruzioni, alla ricerca dell'univocità e della chiarezza attraverso definizioni e dimostrazioni. A tale scopo si è creato un simbolismo privo di agganci con quel linguaggio naturale, che è saturo di metafisica e di religiosità. L'assiomatizzazione del linguaggio assicura la dissoluzione delle ambiguità invincibili e in qualche modo residue, proprio di quel linguaggio ordinario che, per alcuni, è l'espressione di un lungo processo informazionale o di maturazione storica dell'umanità.

E così, il simbolo dalla polivalenza di significato passa all'univocità, dall'ambiguità positiva alla chiarezza unidimensionale della scienza. Si pensi al *neo-positivismo viennese* con Carnap, Schlick, Neurath, *berlinese*, con Reichenbach e la sua Scuola, *americano* con Morris e Quine, accomunati dalla matrice machiana e Wittgensteiniana, quella del *Tractatus logico-philosophicus*. Quando da questo atteggiamento riduttivo e di pregiudiziale privilegiamento del linguaggio scientifico si è passati con Ryle, col secondo Wittgenstein, con Warnock, con Austin, all'analisi dei vari giochi di lingua, l'obiettivo è rimasto immutato, e cioè distinguere il linguaggio metafisico da quello religioso, il linguaggio etico da quello politico e tutti questi da quello scientifico. Una sorta di smembramento cui è mancato quel lavoro di sintesi interpretativa volta a percepire quella positiva ambiguità o quel surplus di senso che è la forza unificante di questi linguaggi. Tale movimento ha dissolto senza cogliere tale forza coesiva, su cui oggi una certa ermeneutica sembra soffermarsi (18). In tale ampio contesto non è difficile intendere quel senso di intolleranza di una certa filosofia del linguaggio verso l'ermeneutica e quel senso di fastidio di una certa epistemologia verso la metafisica e la religione.

A questo orientamento, teso a superare l'equivocità delle parole e a pervenire all'univocità espressiva e argomentativa, è possibile opporre un linguaggio carico simbolicamente e un orientamento teso a trasmettere una sovrabbondanza di senso che sollecita l'intelligenza all'interpretazione e non al rifiuto, a esplicitarne la ricchezza e non a sopprimerla. Al simbolismo logico che è vuoto si può opporre il simbolismo bonaventuriano che mira a rendere manifesta la polivalenza della realtà linguistica e mondana.

(18) P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr., Milano, Jaca Book 1977, p. 29: « Oggi noi siamo degli uomini che dispongono di una logica simbolica, di una scienza esegetica, di un'antropologia e di una psicanalisi, e che, forse per la prima volta, sono capaci di abbracciare come un unico problema quello della ricompaginazione del discorso umano. Il progresso di queste discipline così diverse ha contemporaneamente reso manifesto ed aggravato lo smembramento di questo discorso. L'unità del parlare umano oggi costituisce problema ».

Ma se è possibile opporre, è possibile proporre tale mentalità simbolica senza avvertenze metodologiche e senza precauzioni culturali? Non è necessario cominciare dall'interpretazione di quel lento spousesamento della coscienza e del reale da ogni ambiguità, che ha portato alla logica simbolica e all'epistemologia contemporanea, per poter individuare con correttezza il modo e il punto di inserzione di questa riflessione filosofica e teologica sul simbolo?

I tre maestri del sospetto, Marx, Nietzsche e Freud, come li chiama il Ricoeur, hanno detto che la coscienza è nel suo insieme « falsa », riprendendo ognuno a suo modo il dubbio cartesiano. « Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa senso e coscienza di senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta del dubbio sulla coscienza » (19). Se l'itinerario e il metodo di decifrazione della falsità della coscienza sono diversi, la conclusione cui essi pervengono è comune, e cioè che non esiste una coscienza immediata di senso, ma solo una scienza mediata e critica. L'inconscio sociale (Marx) e individuale (Freud) è prevalso sul conscio. Il loro sospetto circa la validità delle costruzioni culturali del passato nasce dalla persuasione che queste siano maturate all'interno di coscienze ingenuie, disattente a quelle subdole manovre sociali o psichiche, che essi invece hanno tentato di smascherare.

Nonostante le possibili riserve circa il loro sospetto e circa le loro relative proposte (20), non possiamo disattendere per intero la loro lezione. E cioè, i prodotti culturali e il loro senso non è possibile intenderli come immediata e pura manifestazione del reale e della coscienza: occorre decifrarli, perché la coscienza non è ciò che crede di essere, e non lo è perché presa nella morsa di forze esterne e interne, per cui il patente non è comprensibile senza il latente, il manifestato senza il simulato, in dimensione individuale e sociale. Conoscere è dunque interpretare. Ma come? Pur ritenendo insufficiente la dimensione economico-sociale di Marx, o il valore come forza o debolezza della Volontà di potenza di Nietzsche, o il doppio atrio del sogno e del sintomo nevrotico di Freud, per interpretare e rettificare i prodotti culturali, non si può misconoscere l'importanza di quell'atteggiamento critico che condanna l'abbandono passivo ai suggerimenti del reale e della coscienza, e impone un vigilante riesame di quelle forze di cui solo in parte siamo coscienti.

(19) P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Bologna, Il Mulino 1978.

(20) Cf. il nostro saggio *L'alienazione intellettuale. Dal principio della riduzione al principio della coniugazione*, Roma, Armando 1979.

Ora, queste forze, che agiscono sopra o dentro di noi, sono diventate lentamente oggetto di analisi scientifiche. Più che l'economicismo di Marx ci interessa lo sviluppo sociologico che nelle varie ramificazioni si è venuto imponendo; più che il nichilismo nietzschiano, sono rilevanti quelle analisi dei valori che consentono di veder più chiaro nelle sovrapposte dimensioni del nostro rapportarci agli altri; più che il pansessualismo freudiano restano le analisi psicologiche che sono andate affinandosi e che ci introducono nel labirinto della nostra realtà psichica. Il che significa che quell'io dubitante di Cartesio, quell'io infelice di Freud o quella coscienza opaca di Marx non possono avviare il superamento del dubbio misconoscendo o trascurando le scienze che sono andate configurandosi proprio per svelare e controllare quelle forze. Ma perché questo tentativo, parziale e provvisorio, concretesca o almeno non rinneghi un diverso tipo di riflessione, di carattere più propriamente filosofico e teologico, vestendosi subdolamente dei panni della religione e della metafisica, occorre rigorizzare i metodi di ricerca — questo l'intento originario del neo-positivismo viennese — e analizzare le diverse logiche del linguaggio — da qui la Oxford-Cambridge Philosophy.

Le scienze pertanto svolgono un ruolo di contestazione nei riguardi di quell'atteggiamento simbolico che, trascurando la particolare configurazione strutturale delle cose o affidandosi a posizioni pseudo-scientifiche, perde d'incidenza o comunque non può radicarsi se non a fatica nell'attuale contesto socio-culturale se ne ignora o trascura le acquisizioni. Il passaggio dall'analogia al simbolo, letto cioè in chiave puramente razionale, comporta questo innervamento nel nostro tempo, nel quale è andato in frantumi quell'unità di sapere, tipica del mondo classico e medioevale, dando luogo a una pluralità di metodi e punti di vista, su cui è doveroso fermare la nostra attenzione ermeneutica in vista di una possibile provvisoria unità, non più prescientifica, come quella bonaventuriana, ma postscientifica o intrascientifica. L'esplicitazione di senso o il suo conferimento e la sua interpretazione sono tanto più persuasivi quanto più si radicano in quel reale dissodato dalla scienza ai fini di una prospettiva interdisciplinare ispirata alla coniugazione e non alla riduzione.

L'impostazione simbolica, che ci aiuta a rileggere il reale nel quadro di sensi legati allo spessore empirico delle cose, ma causati dalle domande ultime circa la ricchezza di significato, il fine e la fondazione del cosmo e della nostra esistenza, porta alla contestazione di quelle posizioni scientiste e unidimensionali, come il neo-positivismo e le varie versioni del socialismo scientifico, che rifiutano la lettura simbolica e le sue implicazioni solo perché trasgre-

discono la logica delle loro rispettive metodologie dietro il pungolo di una mal dissimulata metafisica o di una implicita concezione del mondo e della vita; e, inoltre, porta a quella critica di tipo husserliano che invita a recuperare l'ampiezza e lo spessore di quel mondo della vita che un certo modulo scientifico può forse disattendere ma non mortificare o negare.

Per quanto concerne la traiettoria « dal simbolo all'analogia », credo che occorra sottolineare la gratuità del dato teologico; l'arbitrarietà di una sua eventuale eliminazione, dal momento che per un verso lascia impregiudicata la struttura empirica del mondo e per l'altro la esalta (21); e, inoltre, il contributo di ricchezza esistenziale delle sue indicazioni, offerte da un testimone degno di fede — scio cui credidi — circa il senso della vita e i suoi valori e circa il destino finale dei singoli e della collettività. In merito poi al momento analogico o espressivo della realtà simbolica, credo che vada richiamata l'importanza di una costante attenzione alla metodologia scientifica e alla filosofia del linguaggio ai fini di un corretto modulo di lettura e di incarnazione di quella simbolicità in cui si esprime e matura la nostra fede cristiana; e soprattutto, credo che vada riproposto quell'atteggiamento dinamico, di crescita esistenziale e di ampliamento del nostro orizzonte culturale ed espressivo, per consentire a Dio di rivelarsi in forme antiche e nuove e a noi di coglierne la presenza anche là dove certe abitudini linguistiche o sistemi concettuali troppo rigidi ci porterebbero a negarla.

ORLANDO TODISCO

(21) *I Sent.*, 3, un. q., ad 2m (I, p. 75): « Aliae creaturae possunt considerari ut res vel ut signa. Primo modo sunt inferiores homine, secundo modo sunt media in deveniendo, sive in via, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis ».

