

« VERBUM DIVINUM OMNIS CREATURA »

« Ogni creatura è una parola divina ». E' la proposizione, d'origine vittorina, ripetuta da S. Bonaventura nel suo *Commento al libro dell'Ecclesiaste* (I, qu. 2), nella quale forse può compendiarsi quello che il Gilson chiama l'« espressionismo bonaventuriano » (1) e che io ritengo possa essere inteso come una vera e propria ontologia della Parola. Confrontando la dottrina della generazione divina delle idee delle cose come viene esposta da S. Tommaso e da S. Bonaventura, l'insigne storico osserva che nella sua sostanza essa è comune ai due Dottori della Chiesa. Le idee delle cose sono « l'essenza divina stessa concepita (da Dio) secondo un certo rapporto: quello che hanno con essa le sue partecipazioni possibili » (2). Si tratta di una *conoscenza pratica*: Dio conosce le idee delle cose come oggetti di un'azione possibile, e precisamente del suo atto creativo (cfr. *De veritate*, III, 3; *Summa Theol.*, I, 15, 3). Ma S. Bonaventura aggiunge qualcosa di più: le idee delle cose sono incluse « nell'atto per cui Dio, esprimendosi nel Verbo, esprime la verità dei possibili... » (3). « ...L'espressionismo bonaventuriano aggiunge alla dottrina tomista delle idee una sorta di generazione interna della nozione degli esseri realizzabili. Mentre basta a Dio conoscersi in quanto partecipabile, per avere, secondo S. Tommaso, le idee di tutte le cose, bisogna anche che Dio proferisca in sè, mediante il suo verbo eterno, le nozioni di queste partecipazioni possibili alla propria essenza. Si tratta soltanto di una sfumatura, ma questa insistenza particolare nel sottolineare l'atto che genera eternamente in Dio le idee non fa che mettere meglio in evidenza il loro carattere fondamentale: esse sono l'*espressione* di una creazione possibile » (4). Il rapporto delle idee delle cose con la sostanza divina si identifica dunque con il rapporto del Figlio al Padre. « Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi, et dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit » (*In Exaëmeron*, I, 13). Perciò per S. Bonaventura l'idea è *similitudo expressiva* (*I Sent.* 35, 1, concl. 2), una parola divina

(1) *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948, p. 167.

(2) *Id.*, p. 166 in nota.

(3) *Id.*, p. 106.

(4) *Id.*, p. 167.

che esprime sia la possibilità della cosa creata sia la sua stessa realtà.

Io ritengo che la novità della dottrina bonaventuriana della idea, secondo questi testi come in molti altri delle opere del Serafico, non sia soltanto *une nuance* che la differenzia dal tomismo, ma invece qualcosa di più rilevante, e precisamente una svolta decisiva verso l'impianto di una metafisica dell'Essere come Parola. Se il progetto della metafisica di S. Tommaso era di desacralizzare, in un certo modo, il mondo, per affermarne l'autonomia e dunque per riconoscere in tutta la sua pienezza l'onnipotenza creativa di Dio, il progetto bonaventuriano è stato quello di un'ermeneutica del mondo e delle sue strutture come la Parola di Dio che dicendo crea, ossia, secondo un'espressione del P. Bougerol, come un « immenso sacramento » (5).

Forse la filosofia del nostro tempo si è avvicinata a cogliere il senso di questa ontologia sacrale della parola più di quanto non sia avvenuto nei secoli che ci separano dalla grande Scolastica del Duecento. Mi propongo di esporre alcune linee sommarie di questa ipotesi, da cui potrebbe apparire, oggi e per noi, la possibilità di un incontro del pensiero contemporaneo con uno dei temi di fondo del pensiero bonaventuriano.

In effetti, oggi è generale l'accordo tra i semiologi, i linguisti e i filosofi sul fatto che il pensare è dire e che non c'è nulla nel pensiero che non sia in qualche modo espresso in quel sistema di segni e di significati che è la lingua. Ha ragione Heidegger di affermare, all'inizio di *Unterwegs zur Sprache*, che « l'uomo è uomo in quanto è colui che parla » e che « è la parola che rende l'uomo capace di essere il vivente che è in quanto uomo » (6).

L'uomo *animal symbolicum*, dunque, secondo la definizione di Cassirer. Ma se la parola investe o può investire tutte le espressioni dell'uomo come tale, essa stabilisce anche una separazione dell'uomo dalla realtà che lo circonda. Per la parola l'esperienza si intuisce, da un lato, nella serie dei *significanti*, dall'altro nella serie delle *cose significate*. Ebbene, c'è un « eccesso » della prima serie sulla seconda, per il quale le due serie o scale si riferiscono l'una all'altra con una specie di squilibrio o di scarto permanente. Questo « eccesso » deriva dal carattere di « totalità » che Ferdinand de Saussure, dopo Karl Wilhelm von Humboldt, ha attri-

(5) J.-G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Paris 1961, p. 44. L'espressione deriva da un'altra analoga del Newman (*Apologia pro vita sua*, Introduzione, Londra 1864) dove tuttavia essa è assunta piuttosto in senso storico che metafisico.

(6) *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Peroni, Milano 1979, p. 27.

buito alla lingua, ad ogni lingua, che è appunto sistema, e dunque totalmente data, sia pure soltanto strutturalmente, fin dall'inizio, perché i suoi elementi non esistono indipendentemente dai loro rapporti differenziali possibili.

Che cosa avviene, quando noi conosciamo quello che ci circonda? Noi procediamo progressivamente, nel presentarsi via via degli eventi del nostro esperire, sia esso casuale o predisposto da un nostro progetto di ricerca. Ma la lingua che usiamo per designare e connotare quegli eventi è già in noi totalmente istituita nelle sue strutture significanti, così che, come osserva Gilles Deleuze, « le totalizzazioni che la conoscenza mette in atto, restano asintotiche alla totalità virtuale della lingua o del linguaggio. La serie significante organizza una totalità antecedente, mentre la serie significata ordina delle totalità prodotte » (7). E' quello che il Deleuze chiama il « paradosso di Robinson », « perché è evidente che Robinson sopra la sua isola deserta non può ricostruire un analogo di società, se non dandosi in un colpo solo tutte le regole e leggi che si implicano reciprocamente, anche quando non hanno ancora oggetti. Al contrario la conquista della natura è progressiva, parziale, da parte a parte. Una società qualunque ha tutte le regole in un solo tratto, giuridiche religiose, politiche, economiche, dell'amore e del lavoro, della parentela e del matrimonio, della severità e della libertà, della vita e della morte, mentre a conquista della natura, senza la quale non sarebbe neppure più una società, si fa progressivamente, da una fonte di energia all'altra, di oggetto in oggetto » (7). Comunque si pensi di questa interpretazione strutturalistica della società, è certo che c'è sproporzione nel rapporto tra lingua e realtà: il « pieno strutturale » è dalla parte della lingua o della serie dei significanti, ad alcuni o a molti dei quali — i *signifiants flottants*, come li chiama Lévi-Strauss (8) — non corrispondono se non degli « spazi vuoti » nella serie delle cose da conoscere. Sono questi *signifiants flottants* il luogo dell'immaginario o dell'illusorio, del mitico, della poesia o dell'invenzione morale e certamente anche delle idee che possono cambiare il mondo degli uomini.

L'antecedenza della lingua sulla conoscenza del reale implica delle conseguenze che possono apparire radicalmente aporetiche per ciò che concerne il problema della verità del sapere. Una di queste è quella che chiamerei della *relatività diacronica* della lingua o più precisamente delle lingue storiche. Alcuni etnolinguisti,

(7) *Logique du sens*, Paris 1969, p. 63.

(8) Nel vol. di M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie, Introduction*, Paris 1950, p. 49.

dal Sapir al Wohrf e ad altri, hanno osservato che se la lingua condiziona originariamente il nostro modo di rappresentare il mondo, ci saranno altrettante rappresentazioni del mondo quante sono le lingue parlate dagli uomini o almeno i ceppi primitivi da cui derivano le lingue etniche, e queste rappresentazioni saranno irriducibili ad unità, se le diverse lingue non sono riducibili ad un unico ceppo linguistico d'origine. Noi accediamo alla realtà e le ascriviamo dei significati, obbedendo a quella convenzione implicita, non espressa, ma assolutamente obbligatoria che è la lingua in cui pensiamo (9).

Di qui è parso abbastanza ovvio ad alcuni il passaggio ad un relativismo estremo che, vincolando le condotte conoscitive alle differenze che condizionano etnicamente le lingue d'origine in cui esse si iscrivono, ha messo in questione la stessa « unità psicologica del genere umano », nella misura in cui non sia sostenibile una teoria linguistica monogenetica.

Si sa che altre correnti della linguistica contemporanea, e segnatamente quella che fa capo a Chomsky, hanno contestato le ragioni di questo relativismo estremo. Formulando la tesi monogenetica, Chomsky è giunto a rilevare che un considerevole residuo del fenomeno linguistico, e precisamente l'insieme di quelle che egli chiama le « strutture profonde » di ogni lingua, è tale da poter generare le « strutture superficiali », per mezzo di regole di base di trasformazione, comuni a tutte le lingue e innate nella mente, o più precisamente nella morfologia neuro-sensoriale di ogni essere umano. Un medesimo apparato neuro-sensoriale, un cervello che, in definitiva, è la base comune delle risposte della specie umana ai medesimi problemi di fondo che condizionano la possibilità della sua sopravvivenza nella natura, ha elaborato quel medesimo « apparato immagine del mondo », come lo chiama il Lorenz, che è il minimo comune denominatore delle lingue parlate dai gruppi umani.

Ma c'è un'altra difficoltà che deriva dall'antecedenza della lingua e dal suo imporsi sui processi della conoscenza. E' quella che potrebbe essere detta la *relatività sincronica* di ogni discorso individuale, al di qua o piuttosto dentro il suo stesso determinarsi in questa o in quella lingua storica. Anche ammettendo, come mi pare legittimo, l'unità funzionale « profonda » delle lingue, bisogna tuttavia riconoscere che queste, almeno a livello dei ceppi originari da cui derivano, costituiscono altrettante prospettive

(9) Cfr. B. L. WOHRF, *Thought and Reality*, New York 1956, p. 212.

differenti del senso generale della realtà. Nel lento formarsi delle istituzioni linguistiche differenziate attraverso gli aggiustamenti sufficientemente costanti delle comunità che in esse si esprimono, quelle prospettive appaiono condizionate dalle vicende biologiche, ambientali, sociali e culturali in cui ciascuna comunità ha vissuto i momenti più decisivi del proprio destino. Che ne è allora della filosofia se questa, come noi la intendiamo, è sempre in ultima analisi il progetto di una comprensione totale o massima della realtà? Nella misura in cui la sua possibilità di essere detta non può essere confinata nell'area semantica originaria di un linguaggio etnico-linguistico, dev'essere riconosciuto il carattere parziale o prospettico anche di ogni filosofia.

E' una sua condanna inesorabile alla non-verità, alla « eranza », *Irre*, di cui parla Heidegger? Può avvenire che gli eredi del senso di una civiltà lo irrigidiscano o ne adombrino la parzialità nei sogni di un assoluto terrestre, com'è toccato agli esiti etnocentrici della civiltà occidentale, siano essi l'assolutizzazione del sapere, tentata dalla filosofia moderna, o l'assolutizzazione del potere, che è il progetto della tecnica nell'era atomica. Ma è una distorsione, una vera e propria *violenza* contro la verità del reale che, in se medesimo, non può non essere la manifestazione di ciò che è, anche nei limiti in cui essa è espressa prospetticamente dal pensare originario in ogni grande istituzione linguistica.

Così è anche possibile che gli uomini si aprano alla verità prospettica in cui sono situati, nell'eredità di una tradizione che li lega alle radici della loro appartenenza storica, e vi si aprano come all'appello verso un cammino che potrà non avere fine, ma sul quale potranno incontrarsi ed integrarsi, come nella « curva siderale » di cui parla Nietzsche, nel conflitto necessario e nella compossibilità delle loro differenze, le epoche e le civiltà, le « visioni del mondo » e i testimoni dell'universale.

Ma com'è possibile riconoscere la natura *essenzialmente prospettica* del pensare, da parte di chi è *dentro*, appunto, in questa o in quella prospettiva? Sono questi i termini in cui si pone per la filosofia, oggi e in maniera indifferibile, il problema della verità. Esso impone una svolta decisiva nell'accesso al senso del linguaggio, la quale ci consenta di metterci « in cammino verso il linguaggio », secondo l'espressione di Heidegger, come verso l'essenziale manifestatività dell'essere. Perdendo di vista questo *carattere ontologico* del linguaggio e risolvendo il linguaggio in una *produzione* dell'uomo, sono nate tutte le aporie del nostro sapere.

Qui è il punto d'incontro, a mio avviso, del pensiero bonaventuriano con il pensiero contemporaneo. L'aspetto originale

della metafisica dell'essere come Parola, com'è concepita da S. Bonaventura, sta nel fondarsi sia delle cose sia del linguaggio umano nel linguaggio divino. « *Unde cum res habeant esse in mente, in proprio genere (in se stesse) et in aeterna arte (nelle idee divine), non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se (nell'anima), vel secundum quod esse habeant in proprio genere (in se stesse), quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingant eas, in quantum sunt in arte aeterna* » (*De scientia Christi*, IV, Concl.). Il carattere soltanto ipotetico e probabile del sapere com'è inteso dalla scienza moderna, viene dal suo isolarsi nella considerazione soltanto delle cose e dei concetti che possano più o meno adeguarsi ad esse. Comunque sia il vantaggio che se ne potrà trarre per la nostra utilità, non è il sapere della verità che non può essere se non necessaria (« *illations necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens* »). La filosofia è invece la ricerca di questa verità. Il suo cammino è il ritorno dalle *rationes moventes* alle *rationes quietantes*, dentro la memoria metafisica, dov'è presente e nascosta la Parola, la « Gloria di Dio », *quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate* » (*Itinerarium*, III, 3).

PIETRO PRINI