

## **“La Parola e le parole: i segni della Fede”**

In questa comunicazione mi ripropongo di riflettere sulla struttura del linguaggio come fatto antropologico per spiegare analogicamente il significato della visione simbolica del creato propria dei filosofi cristiani, con particolare riferimento alla tradizione platonico-agostiniana della scuola francescana. In questo ambito, a mio avviso, eccelle il filosofo Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274) per la modernità della sua filosofia del linguaggio e del suo simbolismo cosmico.

Ritengo che possa giovare a tutti, credenti e non credenti o diversamente credenti, riconsiderare il ruolo del **simbolo** nella comunicazione e rappresentazione del **sacro**, in quanto la trascendenza di Dio non può non esprimersi in un linguaggio simbolico, perché solo il simbolo ha la capacità di andare oltre l'immediatamente osservabile e descrivibile. Proprio per la sua trascendenza il sacro non può essere detto ma solo inteso come rimando oltre il detto. Il sacro è sempre un apparire in simbolo. L'apparire del sacro è così anche un nascondersi nella parola, nel fenomeno, nell'evento che sceglie per la sua manifestazione. E affinché il simbolo sia compreso nel suo significato occorre intendere molto di più di quanto è letteralmente contenuto nel **segno**. Se il simbolico ha un grande spazio nella filosofia medievale, anzi potremmo dire che le è connaturale, lo si deve al fatto che il presupposto di quella filosofia è la fede.

Come dicevo agli inizi, la riflessione sui “linguaggi” di Dio (la Parola) e del mondo (le parole) e la loro connessione può contribuire a farci uscire dal nostro solipsismo: chiusi come siamo oggi dentro una pretesa autoreferenzialità della nostra ragione e inclini ad uno spregiudicato uso della parola considerata come semplice *flatus vocis* (oggi diremmo, click telematico), stiamo perdendo la consapevolezza delle radici ontologiche della nostra identità relazionale e della vocazione etica della comunicazione. Inoltre, cosa oggi di estrema attualità e importanza (e la pandemia da Covid-19 ce ne ha dato una chiara manifestazione), la considerazione della molteplicità dei linguaggi, che include la natura, gli animali, gli alberi, ecc., ci richiama alla imprescindibile dimensione relazionale che connette la vita umana a quella dell'universo nella sua totalità.

Ma entriamo ora più addentro nella struttura simbolica del linguaggio. Come sappiamo, ogni linguaggio, in qualsiasi forma espressiva venga pronunciato, implica una duplice dinamica relazionale: esterna, tra chi parla e chi ascolta, e interna, tra il **significante** (oggetto- voce- gesto- ecc.) e il suo **significato** (il concetto). La struttura della *relazione* è, come si può bene intuire, il fulcro di ogni espressione linguistica ed, essendo il linguaggio un sistema di segni, cioè di simboli, la relazione è al centro anche di ogni visione simbolica. Nel caso dell'interpretazione simbolica del mondo, è il mondo nella sua totalità ad assumere la caratteristica segnica, per cui il suo pieno significato va rintracciato aldilà del singolo oggetto significante. Infatti, la considerazione del mondo come simbolo esige che venga considerato come totalità e non come semplice somma delle singole parti in quanto la interpretazione simbolica del mondo assume la caratteristica di un **discorso metaforico** per cui il senso è dato dalla frase intera e non da una singola locuzione.

Infatti, sappiamo che in un enunciato metaforico la semantica del discorso è irriducibile alla semiotica delle singole entità lessicali, perché queste ultime assumono un senso solo nel contesto più ampio (totale) a cui rinviano. Insomma, la parola resta il centro focale perché ha la funzione di incarnare l'identità semantica, ma può essere adeguatamente compresa solo nell'ambito della frase in cui è collocata, è in questo ambito che la metafora rivela il suo senso. “Chiamiamo metafora ogni

*slittamento dal senso letterale al senso figurato* “, scrive il filosofo Paul Ricoeur nell’interessante lavoro sulla metafora.<sup>1</sup>

E’ facile trovare esempi di questo rinvio simbolico del segno anche nella vita quotidiana: il segnale stradale che nella sua datità oggettiva ci mostra solo materia e colori e posizione, poi trova il suo significato solo nel rinvio alla realtà invisibile cui si riferisce, oppure una impronta su un sentiero di montagna che si fa interpretare solo da chi conosce l’animale che l’ha impressa..., oppure la semplice esperienza del traduttore da una lingua straniera che per intendere il senso di un testo deve superare la letterale giustapposizione linguistica per cogliere l’insieme concettuale. Insomma, il senso è più che la somma di significante e significato perché il senso è il messaggio implicito nel discorso. Per comprendere il senso di un discorso bisogna superare l’immanenza della lingua: con la frase, il linguaggio esce da se stesso per rinviare alla realtà rappresentata nel simbolo e la semantica coglie così la relazione tra la parola e il mondo.

Questo schema ermeneutico del discorso metaforico mi sembra adatto a spiegare il simbolismo della fede cristiana che concepisce la persona umana e tutto il mondo come “immagine e somiglianza” della Sapienza di Dio : tutti i viventi parlano del Dio che ha creato l’universo in quanto ne recano impressa l’impronta e la similitudine, ma per essere compresi in questa loro funzione comunicativa occorre che la loro identità semantica venga colta nel più ampio orizzonte della trascendenza, che cioè dalla scienza della natura si salga alla teologia della natura.

Nella storia della filosofia, l’antecedente è l’idealismo platonico, che però viene poi “corretto” dai filosofi cristiani, in primis Agostino e Bonaventura da Bagnoregio. La correzione (derivata dalla Rivelazione biblica) consiste nel **fondare la stessa relazione simbolica mondo reale-mondo ideale sulla relazione che unisce da sempre le Persone divine nella loro vita trinitaria**. Riflettendo a partire dal dato biblico che rivela che *In principio era il Verbo e il Verbo era Dio* (prologo del Vangelo giovanneo), i filosofi cristiani hanno spiegato la inseparabilità dell’essere di Dio dalla sua Parola, muovendo per analogia dal rapporto che c’è tra pensiero e parola nell’uomo. Infatti, come nell’uomo, che è essere razionale, la sua autocoscienza è inseparabile dal dialogo interiore io-tu e cioè è inseparabile il suo pensarsi dalla parola che si genera nella mente, così, in Dio, sostanza perfettamente intellegibile, la sua Parola è consustanziale al suo Pensarsi, è essa stessa Dio, è il *Verbum Dei*. La Parola è la sua similitudine perfetta ed è la similitudine prima a cui faranno capo le molteplici somiglianze seconde., cioè è il Cristo, primo ed eccellente *Medium*, a cui tutto l’universo somiglia. L’Atto Creatore della Trinità è il suo dirsi nella storia, nello spazio e nel tempo.

Il filosofo francescano Bonaventura afferma con chiarezza che è la Trinità il fondamento di possibilità della creazione perché solo un Dio che è Relazione eterna in se stesso, potrebbe avere la potenzialità di generare vita fuori di sé. E la vita da Lui generata, come ogni figlio, non può non assomigliare al suo genitore. “*Il mondo creato è come un libro – scrive Bonaventura nel Breviloquium<sup>2</sup> – in cui la Trinità creatrice riluce, è rappresentata ed è letta secondo un triplice grado di espressione, cioè a modo di vestigio, d’immagine e di similitudine; da questi modi d’espressione –conclude- l’intelletto umano per natura ascende gradualmente, come per i diversi gradini di una scala, fino al sommo principio che è Dio*”.

Con la lode a Dio per le sue creature, l’uomo dà compimento al processo comunicativo che, iniziato dal Creatore a Lui ritorna, realizzando il circolo mirabile: da Dio, principio del tutto, a Dio,

---

1 Paul Ricoeur *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book 2010, 5° ed.

2 *Breviloquium*, 2, 12, CN, V/2, 122

meta del tutto, in cui la molteplicità delle cose è ricondotta all'unità del Principio creatore e il significato della vita è svelato. Tutto il processo è dono di Dio, sua l'iniziativa di comunicare l'essere alle creature (*exitus*), sua l'offerta della chiave interpretativa di quella comunicazione (il dono della Fede- *lumen fidei*- a tutti concesso) e suo l'appello insito nelle coscienze verso la comunione con Lui (il *reditus*) in cui solo è il compimento di senso del tutto.

La condizione che rende possibile, dunque, questo percorso ermeneutico è che il *lumen fidei* ampli e potenzi il *lumen naturalis*, che cioè la fede illumini la ragione. A questo punto, si comprende come il problema del rapporto ragione-fede diventi centrale in tutti i filosofi cristiani medievali e anche contemporanei. I filosofi della Scolastica medievale hanno attribuito fiducia al potere della ragione di conseguire certezze conoscitive perché anch'essa è un dono di Dio dato agli uomini tutti; la conoscenza di Dio, però – osservano, sia pure con diverse accentuazioni - finché siamo viandanti su questa terra rischia di essere più stoltezza che scienza se si è privi di fede. *Ex te non potes*, dichiara Bonaventura e con ciò non intende esprimere sfiducia nella capacità argomentativa della ragione e nelle varie scienze della natura, ma piuttosto indicare la complessità del rapporto uomo-Dio, cioè del rapporto tra l'evidenza e il mistero: “ *La luce eterna, cioè Dio, è luce a noi inaccessibile, fintanto che siamo mortali e abbiamo occhi di pipistrello*”<sup>3</sup>

Per tornare al nostro tema, quello del simbolismo teologico del mondo, bisogna allora concludere che l'intelletto non sarebbe in grado di considerare le cose come *segni* del Creatore senza l'aiuto della fede; questo perché il riconoscimento del **creato come analogia di Dio presuppone la conoscenza dell'altro termine della relazione, cioè della Trinità** la cui conoscenza è un dono dello Spirito di Dio. Ma la fede può essere preparata dalla ragione per cui *entrambe* – scrive ancora Bonaventura<sup>4</sup> - *conducono a questi splendori*. Le scienze sono, infatti, una *via* che conduce alla teologia perché l'uomo, stimolato ed affascinato dalla conoscenza delle creature, è spinto a rientrare in se stesso per raccogliersi nel silenzio della sua anima ed elevarsi a Dio.

Alla domanda del perché Dio abbia creato il mondo, la filosofia cristiana risponde che il mondo, anche se è in aiuto all'uomo riguardo al corpo, lo è soprattutto riguardo all'anima perché esso è un pressante invito a cercare la sapienza. Dunque la esemplarità del mondo è via verso la meta del ritorno in Dio di tutto il creato attraverso la mediazione dell'uomo. L'anima, infatti, è una realtà intermedia tra le cose create e Dio: il mondo entra nell'anima attraverso le porte dei sensi, ma poi, per essere conosciuto come *segno* della perfezione divina - c'è bisogno che l'anima percorra un cammino ermeneutico che impegni sia le facoltà razionali che le virtù morali e teologali. Infatti, **tutto il mondo è ombra. Via, vestigio** - dichiara Bonaventura nella sua opera *Conferenze sui 6 giorni della creazione*<sup>5</sup> – **ed è come un libro scritto di fuori. In qualunque creatura vi è il riflesso del divino splendore, frammisto tuttavia con la tenebra, perciò vi è una certa opacità connessa alla luce; ed aggiunge** *Quando dunque l'anima percepisce questo, capisce che dovrebbe passare dall'ombra alla luce, dalla via al termine, dal vestigio alla verità, dal libro alla vera scienza che è in Dio. Leggere questo libro è solo degli uomini di altissima contemplazione, non dei filosofi naturali, poiché essi conoscono solo la natura delle cose e non vedono il mondo come vestigio.*

A causa del peccato, l'occhio della contemplazione si è quasi accecato, per cui ha bisogno di essere risanato mediante la Fede nella Parola rivelata: *Fu necessario* - continua il filosofo<sup>6</sup> – **perciò un altro libro, attraverso il quale il mondo fosse illuminato e questo libro è la Scrittura. Dunque il libro**

---

3 *Collationes de Septem Donis*, 4,12,190

4 *Collationes in Hexaameron*, 12,14,238

5 *Collatione in Hexaameron*, 12,14,238

6 *Coll. Hexaameron*, 13,13, 250

della Scrittura è riparativo di tutto il mondo per far conoscere, lodare e amare Dio. Come si può comprendere, la luce ritorna sul mondo se l'anima dell'uomo è da Dio purificata e resa capace di cogliere la verità delle cose dentro di sé. Infatti, anche l'anima è un libro donato da Dio per riconoscerlo attraverso le creature e amarlo. Scrive Bonaventura<sup>7</sup>: *L'anima è come un lume, come uno specchio, come un'immagine, **come un libro scritto dentro**, poiché accoglie in sé tutte le cose e le rappresenta; e ha la natura della luce, in modo da giudicare le cose. Tutto il mondo, infatti, si descrive nell'anima... Per tutto ciò essa è un libro scritto dentro.*

In conclusione, possiamo affermare che la Parola di Dio si è espressa nei tre libri sopra richiamati, cioè il mondo, l'anima e la Sacra Scrittura e questi costituiscono un *triplice aiuto affinché* l'uomo possa avvicinarsi alla verità e alla comunione con Dio, in cui è la sua felicità e la dignità stessa di tutto il creato. Nella conoscenza di questi tre libri sono impegnate tutte le scienze, ciascuna con le proprie finalità e competenze (dalle scienze della natura a quelle della psiche, alla metafisica e alla teologia), ma nella visione unitaria del sapere propria della Scolastica medievale tutte sono chiamate a concorrere alla conoscenza più importante che è la teologia (*reductio artium ad theologiam*), perché è nella Rivelazione di Dio che è racchiusa la verità piena dell'uomo e del mondo. Dunque la teologia non sostituisce la scienza naturale né la scienza naturale è in contrasto con la teologia; nella impostazione scolastica il rapporto tra ragione e fede include entrambe le affermazioni del *credo ut intelligam* e dell'*intelligo ut credam*. La medievale visione simbolica dell'universo diventa allora uno stimolo sia per la ricerca scientifica che per la conoscenza teologica, le quali trovano nella loro reciprocità rafforzamento e completezza. *Non si tratta del passaggio dal razionale all'irrazionale* – osserva giustamente il filosofo Francesco Corvino nel suo importante studio sul pensiero bonaventuriano<sup>8</sup> - *ma del passaggio da una ragione che considera la natura come un sistema ordinato secondo leggi necessarie a una ragione che considera la natura anche come l'opera della libertà creatrice di Dio.*

---

<sup>7</sup> *Ibidem*

<sup>8</sup> Francesco Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città Nuova Editrice 2006, pag.296