

Mauro MANTOVANI

Il binomio tra narratività e teoreticità**Introduzione**

All'interno della grande ricchezza di interventi e di contributi che caratterizzano questa Tavola rotonda, della quale ringrazio particolarmente l'Istituto di Scienze Religiose della nostra Facoltà nella persona del prof. d. Maurizio Marin per averla progettata e realizzata, e tutti voi per la partecipazione, penso che possa risultare utile una breve considerazione del rapporto tra narratività e teoreticità che a mio avviso sta alla base anche del rapporto tra mito e filosofia.

Ha scritto, giustamente, G. Savagnone: «Senza perdere la loro rispettiva identità, filosofia e mito si incontrano e si sorreggono a vicenda nell'impegno di illuminare, da angolazioni assai diverse, i contorni della medesima realtà».¹ Indubbiamente c'è sempre, tra loro, un'innegabile dialettica, "tensione", "polarità", ma proprio questo è il "bello" di un rapporto che in tal senso non può ...appiattirsi.

Nel titolo di questo intervento ho scelto per questo di inserire la parola "binomio" proprio perché essa significa – matematicamente – «la somma di due monomi», e dal punto di vista etimologico deriva dal latino *binomius* che è composto da "B" (dal sanscrito "dvi"), cioè "due", onde "bis" (due volte), e *nomen*, nome, a cui qualcuno sostituisce il greco *nomos* (legge, regola). Dunque: "che ha due nomi"; «una quantità composta di due parti o termini uniti insieme per via dei segni '+' (più) o '-' (meno)».² Mi sembra per questo espressiva di ciò che vorrei qui sostenere, ossia il fatto che – perlomeno in ciò che riguarda la disciplina della quale più mi occupo, ossia la teologia filosofica – la narratività che si esprime in tante forme, tra le quali il mito, e la teoreticità che è richiesta nell'indagine propriamente metafisica, devono essere mantenuti necessariamente insieme ('binomio') se si vuole che entrambi costituiscano delle vere risorse. La tentazione più forte infatti a me sembra il separarle senza che ci sia più nessun contatto tra l'una e l'altra, con il rischio di un intellettualismo fine a se stesso da una parte e dall'altra di «irrazionalismo, esoterismo, dispersione nel fantastico o persino nel puerile, che può sorgere dall'uso acritico dei

¹ G. Savagnone, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, Brescia 1991, p. 254. L'Autore cita a proposito M. Heidegger: «*Mythos* e *logos* in nessun modo entrano tra loro, nell'ambito della filosofia, in conflitto, come crede la storiografia filosofica corrente [...]. Crede che il *mythos* sia stato distrutto dal *logos* è un pregiudizio della storiografia e della filologia». M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, SugarCo, Milano 1978, p. 44.

² Cf. O. Pianigiani, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, Società Editrice Dante Alighieri, Firenze 1937, voce "Binomio".

miti». Ed il danno è assai grave se si toccano temi particolarmente “delicati” quali per esempio la realtà stessa e l'identità del divino, e/o il rapporto dell'uomo con la Trascendenza. Indicherò alla fine l'analogia come una categoria chiave che se ben intesa può permettere questa effettiva duplice valorizzazione.

1. Il mito è più delle favole, ma anche le favole non sono semplicemente ...storie

Vorrei partire da una narrazione contemporanea di particolare successo come sono i romanzi della saga di *Harry Potter* di Joanne K. Rowling, e da qualche altro esempio di narrativa molto meno conosciuta, come quella di Gilbert Keith Chesterton, Clive Staples Lewis o John Ronald Reuel Tolkien. Quest'ultimo in verità è oggi assai più noto grazie ai film che sono stati tratti dalle sue opere *Il Signore degli anelli* e *Le Cronache di Narnia*.

Di *Harry Potter* si è interessato (anche) *l'Osservatore Romano*.³ *Harry Potter* – commenta a proposito P. Gaulisano, autore di saggi anche su Tolkien – mostra che «l'uomo ha desideri grandi (vedi lo specchio delle brame) ma non può trasformarli in bisogni da soddisfare subito: se cerca di farlo perde la sua stessa identità di uomo; egli è invece chiamato ad aderire ad un progetto che lo supera. Da chi viene questo progetto? La Rowling non lo esplicita chiaramente, ma lascia in sospeso una domanda, quella che nasce ogni qualvolta l'uomo cerca di capire il senso della sua esistenza». ⁴ Scrive G. Vallini a proposito del penultimo film della serie: «Tutto sembra preparare e portare allo scontro finale tra il bene e il male. Che restano poi i protagonisti dell'intera saga, attorno alla quale in passato si sono accesi non pochi dibattiti [...]. Le metaletture di questa favola *fantasy* trascendono, a volte, le reali intenzioni dell'autrice, che cerca solo di voler smascherare – questo sì – il mito di una ragione che pretende di avere una risposta per tutto. Sicuramente vanno oltre le interpretazioni che possono darne un bambino o un adolescente. È più probabile che alla fine della visione o della lettura, più che il fascino della magia (che rimane solo un pretesto ammaliatore) restino le scene che richiamano valori come l'amicizia, l'altruismo, la lealtà, il dono di sé». ⁵ E su questa linea la conclusione diventa particolarmente significativa dal punto di vista

³ Cf. per esempio i due editoriali pubblicati il 15 gennaio 2008, e gli interventi di G. Vallini del 13-14 luglio 2009 (*La magia non è più un gioco sorprendente*) e del 13 luglio 2011 (*L'ultima battaglia di Harry Potter*).

⁴ P. Gaulisano, in *L'Osservatore Romano* (15 gennaio 2008).

⁵ G. Vallini, *La magia non è più un gioco sorprendente*, in *L'Osservatore Romano* (13-14 luglio 2009). Commenta ancora l'autore: «È stata chiamata in causa la spiritualità *new age*; non è mancata l'accusa di istigare i giovani alla fuga dalla realtà e di instillare in loro l'illusione che esistano poteri soprannaturali con i quali poter controllare a proprio piacimento il mondo. Insomma una saga diseducativa e persino anticristiana. Sicuramente nella visione proposta dalla Rowling manca un riferimento alla trascendenza, a un disegno provvidenziale nel quale gli uomini vivono le loro storie personali e la Storia prende forma. Così com'è vero che, nel meccanismo classico delle fiabe, il protagonista viene coinvolto in vicende in cui la magia è quasi sempre uno strumento nelle mani delle schiere del male. Tuttavia il fatto

dell'evocazione religiosa: di fronte allo scontro definitivo, "all'ultimo sangue", tra le forze del bene e quelle del male, l'unico modo per vincere "l'ultima battaglia", quella con la morte, è il libero e consapevole "passaggio" attraverso la morte, all'interno di una prospettiva di dono estremo di sé per i propri amici...

Questi ed altri film "spettacolari", del resto, se da una parte contribuiscono a far conoscere maggiormente gli autori e le opere letterarie da cui sono stati tratti, rischiano però dall'altra di far perdere il meglio della storia narrata, che a volte in come è stata effettivamente scritta viene poi dimenticata.⁶ Le figure di Chesterton, C.S. Lewis e Tolkien rappresentano esempi di autori particolarmente interessanti proprio per i loro testi. A seguito di una convinta conversione, essi sono diventati uomini e scrittori di speranza, capaci di «manifestare nel racconto l'esperienza cristiana e la visione cristiana del mondo, in un modo tale che il lettore vi si trova immerso e può riconoscere che la propria visione del mondo è falsa, perché non vi nota l'opera della grazia, dell'amore e della bellezza di Dio».⁷ Il mondo mitico presente nei loro racconti può essere così meglio inteso prendendo coscienza, «tramite esso, che viviamo in un mondo in cui Dio opera ed è presente in mille modi per condurci alla sua Vita, che i tre scrittori hanno scoperto e incontrato nella loro conversione».⁸

In Chesterton, autore tra l'altro della splendida biografia di San Francesco⁹ e dei racconti di Padre Brown, è presente per esempio la consapevolezza che per ogni uomo la salvezza è già operante fin da ora e rende "vivi", di una vita che è già reale partecipazione al Mistero, al divino, a ciò che non è soltanto umano e proprio per questo rende l'uomo tanto più umano. Fino ad un destino di gloria: «[...] è un dato di fede fondamentale ritenere che tutti gli esseri umani, senza eccezioni di alcun tipo, sono creati per un fine, sono formati e intagliati per essere frecce

che in Harry Potter il versante positivo della magia non venga impersonato da saggi maghi e fate in cui identificare chiaramente l'opera della Provvidenza non rende meno evidente la differenza tra le forze in campo. Allo stesso modo si può affermare che la stregoneria – ma in questo caso sarebbe meglio parlare di magia – venga posta come un ideale positivo. Al contrario sembra ben chiara la linea di demarcazione tra chi opera il bene e chi compie il male, e l'identificazione del lettore e dello spettatore non fa fatica a indirizzarsi verso i primi. [...] Si è certi che compiere il bene è la cosa giusta da fare. E si comprende anche come questo a volte costi fatica, sacrificio». *Ib.*

⁶ Cf. A. Antonazzo, *La letteratura dimenticata. Chesterton, Lewis, Tolkien: tre scrittori per la speranza*, Istituto Teologico "San Tommaso", Messina 2007.

⁷ G. Abbà, *Recensione a: A. Antonazzo, La letteratura dimenticata. Chesterton, Lewis, Tolkien: tre scrittori per la speranza*, in *Salesianum* 73 (2011), p. 580.

⁸ *Ib.*

⁹ Chesterton così spiega il comportamento "esagerato" che, vivendo il Vangelo, fu di san Francesco: «Un uomo non si rotola nella neve spinto dalla naturale tendenza per cui ogni cosa obbedisce alle proprie leggi. Non digiuna in nome di qualcosa che ci è estraneo e che fa per puro senso del dovere. È un impulso molto diverso quello che lo spinge a fare cose del genere. Sono cose che uno fa quando è innamorato». G.K. Chesterton, *San Francesco d'Assisi*, Lindau, Torino 2008, p. 13. Per Chesterton San Francesco «era innamorato di Dio ed era veramente e profondamente innamorato degli uomini; il che probabilmente è una vocazione mistica molto più rara». *Ib.*

luminoze, che puntano al bersaglio della beatitudine»¹⁰. Ogni uomo per Chesterton è una creatura meravigliosa e raggianti proprio perché «è stato creato per santificarsi, [... e per questo è possibile] immaginare tutti con l'aureola. Questa convinzione fa di ogni sguardo umano, di ogni caratteristica umana, la materia per una poesia mistica».¹¹

Chesterton – scrive S. Nicolini – fa della sua opera «la poesia, il cantico di un uomo salvato, e dunque avvolto da una travolgente gratitudine per la vita, sorpreso dall'avventura della propria esistenza, capace di esser uomo integralmente per l'immagine del Cristo che è venuta ad abitare in lui come in una casa. Un uomo che, nel Cristo, troverà a sua volta la propria dimora eterna. Di questo uomo Chesterton canta, e cantando lo riassume in una sola parola, che conserva tutta la leggerezza ed insieme il peso di un miracolo: *manalive*, uomovivo».¹² «Maeterlinck scrisse: 'Molte volte sono tentato di chiedere a coloro che incontro: da quanto tempo sei morto?'. L'uomovivo invece rifiuta di morire finché è ancora vivo, e una tale fede nella vita, che è un 'vangelo di meraviglia assolutamente cristiano', si fa slancio per una missione quanto mai urgente in un'epoca strana, come la nostra, che si è disaffezionata alla vita avendone smarrito il senso: 'Non nego che debbano esserci i preti per ricordare agli uomini che un giorno dovranno morire. Dico soltanto che, in certe epoche strane, è necessaria un'altra specie di preti, chiamati poeti, per ricordare agli uomini che ancora non sono morti'».¹³

Nella *Prefazione* di un recente testo di vari racconti di Chesterton, molti finora inediti in lingua italiana, si legge: «La freschezza delle 'cose banali' affonda il suo segreto nell'origine delle cose stesse, nel Creatore che ci ha lasciato in un angolo del grande dipinto la sua firma. C'è una novità che 'cova' dentro le cose, che attende di essere dischiusa rompendo l'inganno della consuetudine appunto per comunicare il Mistero, ed operare così una trasformazione fino a quel momento insospettabile. È la trasformazione, che ha tutto il sapore del miracolo, a cui le fiabe ci terrebbero sempre desti, se solo non avessimo smesso di leggerle [...]. Perché le fiabe restano nel nostro mondo insano come baluardo del senso comune, roccaforte delle virtù, antidoto alle paure, deposito di quella gratitudine e di quello stupore per la vita che ci fanno rinascere ogni giorno».¹⁴ Così commenta S. Nicolini: «Chesterton era un innamorato e l'uomo migliore che racconta è

¹⁰ G.K. Chesterton, *Perché sono cattolico (e altri scritti)*, Gribaudi, Milano 2002, p. 23.

¹¹ *Ib.*, pp. 23-24.

¹² S. Nicolini, "*Spunti per un cammino di crescita spirituale*" con G.K. Chesterton, Roma 2011 (*pro manuscripto*), pp. 2-3. «Uomo, uomo vivo: ecco il mio vero nome»: G.K. Chesterton, *Le avventure di un uomo vivo*, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 85.

¹³ S. Nicolini, "*Spunti per un cammino di crescita spirituale*" con G.K. Chesterton, op. cit., p. 3. Cf. G.K. Chesterton, *Le avventure di un uomo vivo*, op. cit., p. 141.

¹⁴ G.K. Chesterton, *La Nonna del Drago e altre serissime storie*, Ed. Guerrino Leardini, Osimo 2011, p. 7.

sempre un uomo innamorato. Penso a Innocent Smith, il protagonista di *Manalive*, che rapisce romanticamente la moglie per poterla risposare; a Gabriel Gale, la cui 'naturale vocazione era quella di innamorarsi'; all'osservazione rivolta a Sherlock Holmes, che 'sarebbe stato migliore come investigatore se fosse stato filosofo o poeta; meglio ancora se fosse stato innamorato'». ¹⁵

Anche in Tolkien e in C.S. Lewis, come ben ha messo in luce A. Antonazzo, la comunicazione letteraria avviene attraverso favole trasformate in miti, cioè «in vicende, eventi, personaggi emblematici, che vivono in un mondo più reale di quello che appare alle persone che non hanno la fede cristiana. Il mondo che appare a queste persone è una prigione, dalla quale evade la narrazione mitica per introdurre nel mondo qual è realmente, ma quale non appare a chi non ha la fede cristiana, mondo in cui siamo attori di un dramma che si realizza in ciascuno e nella società, mondo in cui i potenti e seducenti attori del male tentano invano, provocando immense e dolorose rovine, di prevalere su Dio autore del bene e della gioia. Nel dramma ci si può rovinare nel male e si può essere trasformati nel bene, iniziando a scoprire la bellezza e l'armonia del mondo in cui splende la grazia divina. Il curioso lampione piantato nella foresta di Narnia ha questo significato [...]: mentre ci sembra di vivere solo nel nostro mondo di alienati da Dio, in realtà viviamo nel mondo in cui avviene il dramma cristiano. La Compagnia dell'anello, nel racconto mitico di Tolkien [...] è appunto la compagnia dei credenti, diversi e ciascuno con il proprio compito, ma uniti nella stessa missione per il trionfo del bene; e ne usciamo vincitori se ci nutriamo del misterioso *lembus*, indubbio simbolo dell'Eucaristia». ¹⁶

L'innegabile e specifico valore del racconto letterario e del suo insostituibile contributo alla comunicazione viene ricordato anche da R. Tonelli quando in un suo interessante articolo fa riferimento ad un'esperienza relativa alla conoscenza di un mondo culturale abbastanza vicino a quello della Bibbia: «Gli studiosi di discipline dell'Antico Egitto conoscono Christian Jacq, egittologo di fama internazionale. Purtroppo le sue opere erano riservate alla cerchia ristretta degli addetti ai lavori, fintantoché questo autore non ha scelto di comunicare la sua scienza relativa allo stile di vita degli antichi Egizi mediante racconti avvincenti (interessanti, per esempio, i tre romanzi della serie *La pietra di luce*)». ¹⁷

¹⁵ S. Nicolini, "Spunti per un cammino di crescita spirituale" con G.K. Chesterton, op. cit., p. 4. Cf. G.K. Chesterton, *Il poeta e i pazzi*, Bompiani, Milano 2010, p. 169; ID., *Sherlock Holmes II* (Dal «Daily News», 23/7/1903), *Svelare il mistero* (a cura di S. Simonelli), Gribaudi, Milano 2000, p. 35.

¹⁶ G. Abbà, *Recensione*, op. cit., p. 580. Cf. A. Antonazzo, *La letteratura dimenticata*, op. cit.

¹⁷ R. Tonelli, *I Giovani e la Bibbia. Suggestioni per una utilizzazione sapienziale*, in C. Pastore (a cura), "Viva ed efficace è la parola di Dio" (*Eb 4,12*). *Linee per l'animazione biblica della pastorale. Miscellanea in onore di don Cesare Bissoli*, ElleDiCi, Leumann 2010, p. 239.

2. Sulla Trascendenza: racconto o teoria?

Ci siamo soffermati fin qui evocando alcuni significativi testi di racconti letterari che, sulla scia di tanti miti che appartengono alla letteratura e alle tradizioni culturali e religiose di tutto il mondo, entrano decisamente in merito alle tematiche relative alla Trascendenza e al rapporto dell'uomo con essa. Quale valore allora, dal punto di vista veritativo, essi contengono? Detto "brutalmente": per trovare qualcosa di effettivamente "nutriente" per interrogarsi e riflettere sulle tematiche che riguardano la realtà e l'identità della Trascendenza, e la relazione dell'uomo con il divino, è più utile una favola che, trasformata in mito, ci parla di Dio in modo magari più appassionato e avvincente, o bisogna in ogni caso continuare a ricorrere ai testi senz'altro più aridi di un volume di teologia filosofica?

A supporto di coloro che privilegiano il genere narrativo su quello argomentativo nella comunicazione di una visione del mondo e della vita, ed anche dell'accostamento al tema di Dio, viene senz'altro in soccorso la nota affermazione di Umberto Eco nella presentazione del suo romanzo più famoso, ove egli afferma: «Se ho scritto un romanzo è perché ho scoperto, in età matura, che di ciò di cui non si può teorizzare, si deve narrare».¹⁸

Consapevoli della differenza "qualitativa" che in ogni caso intercorre tra i racconti mitici o favolistici che pure si riferiscono alla Trascendenza e il valore delle narrazioni presenti nei testi della Sacra Scrittura, a partire già dalla letteratura veterotestamentaria, dedichiamo qualche breve cenno a questo punto al tema della "teologia narrativa" e al suo rapporto con la "sistemica". L'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI sulla parola di Dio, *Verbum Domini*, presenta non a caso nella sua I parte un'ampia e assai profonda considerazione del rapporto tra Parola di Dio e analogia.¹⁹

È evidente in ogni caso che la Sacra Scrittura è colma proprio di racconti e immagini, dal *midrash* del libro di Giona – solo per fare un esempio non storico – alle similitudini e parabole di cui Gesù stesso si serve secondo i Vangeli. Si può senz'altro affermare che indubbiamente la Parola di Dio, e in particolare il Nuovo Testamento – come afferma G. Lohfink –,²⁰ attribuisce una funzione primaria al linguaggio narrativo.

La religione cristiana mostra anche una peculiare apertura alla dimensione temporale dell'uomo, perché evidenzia la linearità del tempo, che ha inizio con la creazione del mondo e arriva a

¹⁸ Cf. U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 2004.

¹⁹ Cf. Benedetto XVI, *Verbum Domini*, Lev, Città del Vaticano 2010, soprattutto nn. 7-10.

²⁰ Cf. G. Lohfink, *Erzählung als Theologie*, in *Stimmen der Zeit* 192 (1974), pp. 521-532.

un momento culminante, la cosiddetta “pienezza dei tempi”,²¹ nell’Incarnazione del Verbo, e punta ad una conclusione definitiva della storia. Il tempo è dunque il dispiegarsi di un grandioso disegno divino che ripercorre tutta la creazione e culminerà in un nuovo statuto di “gloria” e di “vita eterna”: è questo il motivo di fondo per cui «tutta la rivelazione è pervasa da storicità, dal momento che il patto di Dio con un popolo è un evento fondamentale della storia, che alla fine coinvolge tutta l’umanità. Non a caso una gran parte dei testi sacri sono narrazioni storiche, elaborate con i criteri narrativi dell’epoca di redazione. Impressiona vedere l’enorme quantità di volte in cui vengono usati i verbi al passato, presente e futuro nei testi biblici».²²

Nota ancora R. Tonelli: «Analizzando i vangeli e le lettere apostoliche, G. Lohfink individua tre forme di linguaggio: l’argomentazione (si pensi, per esempio, alla lettera di Paolo ai Romani), l’appellazione (si pensi al Discorso della Montagna di Gesù, alle parenesi delle lettere apostoliche) e la narrazione (si pensi ai racconti della passione). In base all’impiego di questi modelli linguistici nei testi del Nuovo Testamento, l’autore conclude che ‘il linguaggio narrativo è basilare e determinante’ e che ‘gli elementi non narrativi hanno una funzione puramente secondaria’, anche se sono quantitativamente più numerosi. L’autore è del parere che le professioni di fede in Gesù crocifisso e risorto, siano state redatte secondo la forma linguistica della narrazione, in quanto sono annunci di eventi. Un’origine simile riguarda le parenesi e le argomentazioni teologiche di cui sono ricche le Lettere del Nuovo Testamento».²³ Aspetti questi grazie i quali «la teologia e la pastorale devono trarre le opportune indicazioni, fino a riconoscere che l’annuncio dell’‘intervento

²¹ Cf. *Ef* 1, 10; «la pienezza del tempo» (*Gal* 4, 4).

²² J.J. Sanguineti - M. Castagnino, *Tempo e universo. Un approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma 2000, p. 174. J.J. Sanguineti poche pagine più avanti aggiunge alcune considerazioni filosofiche e antropologiche basate proprio sulla forma intrinsecamente narrativa del nostro vissuto esistenziale: «L’uomo non deve divinizzare i tempi storici profani, che sono misteriosamente custoditi dalla Provvidenza di Dio. La storia rimane sempre aperta davanti alla libertà innovatrice dell’uomo e, precisamente a causa di quest’apertura, il futuro umano non è necessariamente né univocamente migliore: esso può comportare dei progressi e miglioramenti, ma mescolati con aspetti indesiderabili e da correggere. La storia umana anziché lineare è ramificata, complessa e non predeterminata. Eppure è indubbio che, nella misura in cui il mondo umano è sempre più unificato attraverso complessi di relazioni, il tempo dell’umanità si rende anche più storico come un tutto. Dietro le nostre spalle preme un passato accumulato che apre (e limita) le nostre prospettive e le nostre possibilità creative di fronte al futuro imprevedibile. Questa forma narrativa del tempo ammette molti livelli di lettura e si rivela sempre frammentaria, ma anche con certe linee di unità in rapporto vicendevole. L’intreccio tra necessità, caso, fini e progetti particolari, risultati non intenzionati ma accolti, tutto ciò costituisce la meraviglia del farsi del tessuto storico. La coscienza variabile dell’evolvere storico, pur soggetta ad errori di prospettiva, getta nuove luci sugli orizzonti umani passati e futuri. Tuttavia, la storia non costituirà mai un organismo unificato e la dignità ontologica della persona la rende molto relativa». *Ib.*, p. 179.

²³ R. Tonelli, *I Giovani e la Bibbia. Suggestioni per una utilizzazione sapienziale*, op. cit., p. 240. L’autore nota come Lohfink ricordi che «non è intenzione dei Vangeli riportare i fatti per l’informazione, ma piuttosto trasmettere ‘un’esperienza di vita’ con la quale l’ascoltatore possa coniugare la propria. Narrando l’essenziale, questi racconti hanno lo scopo di ‘far entrare nell’avvenimento’ chi ascolta o legge, comunicando la ‘presenzialità del narrato’. Di questo modello comunicativo Lohfink scopre la più significativa espressione nel racconto dell’ultima Cena: proprio nel modo quasi liturgico con cui sono narrati ‘i fatti avvenuti con Gesù’, essi possono ‘farsi sempre di nuovo presenti’». *Ib.*

irripetibile, imprevedibile e non più deducibile di Dio' non può essere comunicato in modo argomentativo o appellativo; esso sollecita verso comunicazioni di tipo narrativo».²⁴

Evidentemente uno stile di approccio alla Bibbia di tipo sapienziale, che sia capace di recuperare tutta la potenza narrativa (e salvifica) di cui essa è capace, può davvero risultare una via fondamentale attraverso cui realizzare l'evangelizzazione dei giovani, per mezzo di un modello comunicativo fondamentalmente di tipo narrativo, così come del resto si presenta la struttura stessa dei Vangeli. E non mancano esperienze assai significative e illuminanti a proposito.²⁵ E ciò all'interno di un contesto culturale in cui la prospettiva della "narratività" come modalità non solo comunicativa ma anche fondamentalmente conoscitiva²⁶ risulta essere particolarmente valorizzata.²⁷ In questo senso la "narratività" è senz'altro una risorsa; la tentazione a nostro avviso è di assolutizzarla, opponendola al valore della conoscenza di carattere concettuale ed argomentativo.

Del resto di fronte alla fondamentale questione non solo esegetica della presunta riduzione della tradizione narrativa ebraico-cristiana ad un insieme sistematizzato di dottrine razionali e a semplici concetti logici, che avrebbe causato un grave impoverimento della fede cristiana e della sua significatività dal punto di vista salvifico,²⁸ non mancano studi ormai classici che riequilibrano decisamente questa interpretazione.²⁹ Von Harnack ha fatto il suo tempo, anche se rimane davvero preziosissima la questione da lui posta.

È vero che la narrazione, specie quando si riferisce ad una testimonianza personale, mette sempre in luce, in qualche modo, che l'uomo, "essere che cerca la verità", è anche "colui che vive di credenza".³⁰ Nel credere ad un racconto, specie se ad una testimonianza di carattere personale,

²⁴ *Ib.*

²⁵ Cf. *ib.*, pp. 242-254.

²⁶ All'interno della riflessione filosofica sulla storia, si indica proprio la conoscenza storica come "ragione narrativa". Cf., per esempio, H. Kellner, *Narrative in History: Post-Structuralism and Since*, in *History and Theory*, (26/09/1987), pp. 1-25; J. Passmore, *Narrative and events*, in *History and Theory* (26/09/1987), pp. 68-74; H. White, *The Structure of Historical Narrative*, in *Clio* 1 (1972/2), pp. 5-20; M. Cruz, *Narratividad. La nueva síntesis*, Ediciones Península, Barcelona 1986.

²⁷ Cf., per esempio, il significativo apporto fornito al tema dalla riflessione di P. Ricoeur. Cf. P. Ricoeur, *Storia e verità*, Marco, Lungro di Cosenza 1994; Id., *Tempo e racconto*, voll. I-III, Milano, Jaca Book 1988-1994]; Id., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993; Id., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997. Cf. anche D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, London 1991. Interessante, come esempio di un'applicazione della narratività – come espressa da P. Ricoeur – alla teologia in contesto africano, è il volume di J.M Ndi-Okalla, *Récit et théologie. Enjeux de la narrativité en théologie africaine*, Karthala, Paris 2010.

²⁸ Cf. C. MOLARI, *Teologia narrativa. Natura e origini di una teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, in cui è possibile rinvenire una documentata e interessante presentazione dei principali autori che si collocano in questa prospettiva.

²⁹ Cf., per esempio, R. Cantalamessa, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in G. Segalla - R. Cantalamessa - G. Moioli - C. Molari - D. Bonifazi, *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Assisi 1973, pp. 143-197.

³⁰ Cf. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, Lev, Città del Vaticano 1998, n. 31.

come ben evidenzia *Fides et ratio*, «ciascuno si affida alle conoscenze acquisite da altre persone. È ravvisabile in ciò una tensione significativa: da una parte, la conoscenza per credenza appare come una forma imperfetta di conoscenza, che deve perfezionarsi progressivamente mediante l'evidenza raggiunta personalmente; dall'altra, la credenza risulta spesso umanamente più ricca della semplice evidenza, perché include un rapporto interpersonale e mette in gioco non solo le personali capacità conoscitive, ma anche la capacità più radicale di affidarsi ad altre persone, entrando in un rapporto più stabile ed intimo con loro. È bene sottolineare che le verità ricercate in questa relazione interpersonale non sono primariamente nell'ordine fattuale o in quello filosofico. Ciò che viene richiesto, piuttosto, è la verità stessa della persona: ciò che essa è e ciò che manifesta del proprio intimo. La perfezione dell'uomo, infatti, non sta nella sola acquisizione della conoscenza astratta della verità, ma consiste anche in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l'altro. In questa fedeltà che sa donarsi, l'uomo trova piena certezza e sicurezza. Al tempo stesso, però, la conoscenza per credenza, che si fonda sulla fiducia interpersonale, non è senza riferimento alla verità: l'uomo, credendo, si affida alla verità che l'altro gli manifesta».³¹

La narrazione, in questo caso testimonianza, si fa portatrice di un "valore aggiunto" di fondamentale importanza, quale è la dimensione interpersonale; resta tuttavia vero che nella misura in cui la narrazione è volta a superare il suo *hic et nunc* deve la sua trasmissibilità al messaggio che veicola, contenuto che pur sempre è codificabile in termini teoretici.

3. Pensare per immagini e pensare per concetti: due approcci sinergici alla verità

³¹ *Ib.*, n. 32. Giovanni Paolo II ricorda, in questo senso, il particolare valore della testimonianza offerta dai martiri: «si scopre in essi l'evidenza di un amore che non ha bisogno di lunghe argomentazioni per essere convincente, dal momento che parla ad ognuno di ciò che egli nel profondo già percepisce come vero e ricercato da tanto tempo. Il martire, insomma, provoca in noi una profonda fiducia, perché dice ciò che noi già sentiamo e rende evidente ciò che anche noi vorremmo trovare la forza di esprimere». *Ib.* Nel numero successivo si legge: «L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche; egli non cerca soltanto il vero bene per ognuna delle sue decisioni. La sua ricerca tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto. Grazie alle capacità insite nel pensiero, l'uomo è in grado di incontrare e riconoscere una simile verità. In quanto vitale ed essenziale per la sua esistenza, tale verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone, che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa. La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi. Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare». *Ib.*, n. 33.

Tenendo conto degli elementi indicati, entriamo allora in merito alla questione del rapporto tra mito e filosofia ponendo anzitutto un'affermazione che ci sembra fortemente indicativa ed emblematica, ben espressa da G. Reale quando a proposito del mito platonico il noto studioso afferma che esso è un «pensare per immagini», mentre «il *logos* è un pensare per concetti».³² Scrive l'autore: «Sia il mito che il *logos*, dunque, sono un 'pensare', sia pure in forme differenti, e lo sbocco cui tendono le due vie del pensare, nei loro momenti culminanti, è appunto la verità. [...] Il buon mito non agisce mai a danno del *logos* [...], ma opera sempre e solo in sinergia con esso».³³ Ecco che viene espresso assai bene il "binomio" cui si accennava all'inizio.

È ancora abbastanza comune la presentazione della nascita della filosofia non solo in discontinuità ma in opposizione con la considerazione mitica del mondo e della vita. Sappiamo bene, invece, che proprio Platone – pur polemizzando con i poeti – quando si accorge che non ha la possibilità di farsi capire in altro modo, spiega il suo pensiero proprio aiutandosi con il mito.³⁴ Interessante come nel *Fedone* ci sia proprio il binomio dell'indagare con la ragione e del discorrere con miti nel famoso passo in cui si dice che «è la cosa più conveniente di tutte, per chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l'altro mondo, indagare con la ragione e discorrere con miti su questo viaggio verso l'altro mondo e dire come crediamo che sia».³⁵ Il filosofo "onesto" sa infatti da una parte che anche i concetti "più eccelsi" sono sempre tratti da elementi che appartengono alle realtà limitate e contingenti cui egli stesso appartiene, e dall'altra si rende conto che su varie questioni non solo *può* ma in certo senso *non può che* ricorrere all'uso di immagini o metafore.

Il "passaggio" *von mythos zu logos*³⁶ è stato anche presentato – lo nota P. Gilbert – nella direzione della sostituzione che la filosofia avrebbe fatto del mito, per essere poi a sua volta sostituita dalla scienza: «Nel corso della storia, sembra che la filosofia si sia sostituita ai miti, e che poi la scienza abbia preso il posto della filosofia. Questi passaggi successivi rappresenterebbero, secondo alcuni, le tappe di una purificazione progressiva delle nostre rappresentazioni del mondo e dell'uomo. Saremmo partiti da immagini poco razionali, quelle del mito, per far emergere poi la razionalità che era presente già all'inizio, ma in modo 'coperto' o 'confuso'. Quindi, se il *logos* implica il discorso e la razionalità, cioè un processo unitario, integrerà anche i miti e le religioni, che propongono infatti spiegazioni unitarie e centrate del mondo, ma pretendendo di

³² G. Reale, *Platone*, in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1957, p. 8696.

³³ *Ib.*

³⁴ Cf. per esempio il mito di Er, presente in Platone, *Repubblica* X, 614b-615a.

³⁵ *Id.*, *Fedone*, 61e.

³⁶ Cf. a tale proposito W. Nestle, *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, A. Kröner, Stuttgart 1942; *Id.*, *Storia della religiosità greca*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

sorpassarli».³⁷ Ed è interessante per questo notare come oggi proprio il mondo della scienza stia riscoprendo il valore dell'analogia e della metafora all'interno del dibattito epistemologico.³⁸

La prospettiva "parziale" secondo la quale la filosofia supera i miti e le religioni ha accompagnato diversi momenti della cultura occidentale, da quando Socrate è stato condannato a morte per la sua presupposta empietà fino alle paradigmatiche interpretazioni dei miti e delle religioni presenti in correnti di pensiero quali l'illuminismo, l'idealismo, il positivismo.³⁹ Considerando insieme il mito e il discorso religioso, anche il mito è stato via via associato a tutte le critiche fatte alla religione, con interpretazioni in chiave economico-sociale (marxismo), psicologica (Freud, Jung), ecc.

Diversi aspetti dell'atteggiamento assai variegato presente nell'interpretazione odierna del mito sono stati ricordati nella traccia che ha preparato questa Tavola rotonda. I miti, per esempio, sono stati visti da K. Kerényi come racconti di dèi, esseri divini, lotte di eroi, discese agli inferi che fanno rivivere un fatto dei tempi primordiali;⁴⁰ da U. Bianchi vengono invece considerati come racconti collegati con la vita dell'ambiente sociale in cui sono tramandati, e in particolare il mito cosmogonico risulta essere una narrazione "sacra" delle origini del cosmo, dell'uomo e della civiltà.⁴¹ Lévy-Bruhl nei suoi taccuini del 1938-1939 afferma l'impossibilità di esprimere l'emozione in un discorso che sia diverso da quello del mito;⁴² M. Eliade ha evidenziato invece che «il mito non ha come scopo soltanto una interpretazione del mondo; la sua intenzione è molto più ampia: integrare il senso della vita. Il mito è un modo insostituibile per esprimere la totalità dell'uomo, che implica la sua spiritualità irriducibile al solo limite del cosmo più o meno ordinato [...]. Il mito, quindi, non è un discorso paragonabile alla scienza, perché non si accontenta di costatare solo i

³⁷ P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, p. 37.

³⁸ Cf. a proposito G. Falabella, *Metafora e analogia nel dialogo tra le discipline. Una riflessione teoretica sulla possibilità dell'interdisciplinarietà*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2011.

³⁹ Interessante a proposito la particolarità della concezione comtiana, ben individuata da H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, p. 123. Nota P. Gilbert, a proposito dell'originale posizione di Comte: «Ha aperto la strada ad un'interpretazione favorevole del mito, che ha però rinchiuso nell'infanzia dell'umanità, per poi farlo tornare quale struttura fondamentale dell'uomo intero». P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, op. cit., p. 42.

⁴⁰ Cf., per esempio, K. Kerényi, *Figlie del Sole*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; Id., *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

⁴¹ Cf. U. Bianchi, *The History of Religions* Brill, Leiden 1975, e le numerose opere che sono seguite, fino alla scomparsa del noto studioso 20 anni dopo. Si fa giustamente notare a proposito di tale interpretazione un problema aperto: il caos delle origini è un male da cui sfuggire o una manifestazione del divino cui tornare? Il problema si risolve nella coincidenza degli opposti per cui si procede verso il monismo, oppure si apre uno spazio alla trascendenza per cui si procede verso il creazionismo?

⁴² Cf. L. Lévy-Bruhl, *Carnets (1938-1939)*, PUF, Paris 1949. Cf. anche Id., *Le funzioni mentali delle società inferiori* (1910) e *La mentalità primitiva* (1922).

fatti, ma è un linguaggio nel quale si perviene ad esprimere un significato della natura intera dell'uomo». ⁴³

In questa prospettiva è senz'altro condivisibile l'atteggiamento più positivo che gli studiosi moderni rivolgono al mito, che mantiene indubbiamente una certa validità proprio in quanto possiede un progetto unificante del mondo, esprimendo a suo modo il desiderio di sapere, la ricerca della verità. Per questo il mito, così come del resto anche la scienza sul versante opposto, è un tipo di discorso che rischia di degenerare proprio se si separa completamente dalla filosofia: i tre discorsi, invece, dovrebbero appoggiarsi a vicenda, già solo per il fatto che si unificano nella stessa persona umana. Il principio di fondo sta nel fatto che la ragione umana è capace di conoscere la realtà con delle modalità diverse. Assolutizzare il mito significa dimenticare, come scrive P. Gilbert, che «ogni sapere si sottomette alla razionalità. Anche il mito ha qualche ragione, che le sue interpretazioni devono mettere in rilievo. Esso espone il principio della razionalità in modo narrativo tale da far capire che la razionalità non è fondata su se stessa ma su un mistero trascendente». ⁴⁴

4. L'analogia nella struttura esistenziale dell'esperienza del *logos*

Un ultimo elemento che a nostro avviso risulta essenziale ed irrinunciabile, proprio per mettere in relazione con la dimensione teoretica ed argomentativa – che è parte innegabilmente fondamentale del *proprium* della filosofia – sia il grande patrimonio d'intuizioni filosofiche contenute nei racconti mitici e letterari, sia lo stesso linguaggio simbolico ed evocativo presente nella Sacra Scrittura, è costituito dall'*analogia entis*. In questo senso la filosofia, che «sembra nascere dal mito e fare concorrenza alla scienza», ⁴⁵ si pone rispetto ad essi come un "discorso" distinto ed articolato con una specifica modalità e coerenza, e con un proprio spazio e livello nella struttura essenziale dell'esperienza del *logos*.

È vero che così come il poeta, anche il filosofo scopre con stupore ciò che affermava S. Quasimodo alludendo all'intensità del dolore e della gioia dell'esistenza, ossia che «oscuramente forte è la vita», ⁴⁶ ed anch'egli – assai bene lo nota G. Savagnone – «è chiamato a scandagliarne gli abissi non da impassibile spettatore, ma portando nella propria carne la spina della sofferenza e della fatica di vivere. E ciò che le sue formule razionali non riescono mai del tutto ad esprimere,

⁴³ P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, op. cit., p. 43.

⁴⁴ *Ib.*, pp. 43-44.

⁴⁵ *Ib.*, p. 35.

⁴⁶ S. Quasimodo, *Al padre*, in Id., *La terra impareggiabile*, Mondadori, Milano 1958.

deve tuttavia conoscerlo per una via che non è quella dei concetti, ma del suo stesso patire». ⁴⁷ Tuttavia proprio al filosofo è richiesto il compito specifico, a cui non è concesso rinunciare, di esaminare quanto possa “ragionevolmente” essere pensato e detto del mondo e della vita e anche di Dio, da qualunque racconto o trattato provenga. Grazie allo strumento conoscitivo offerto dall’analogia di proporzionalità e di attribuzione, ed alla distinzione tra analogia intrinseca ed analogia estrinseca, ⁴⁸ è possibile per questo entrare in merito alla predicabilità analogica di Dio, ed affermarne la possibilità attraverso i suoi tre noti momenti costitutivi della *via affirmationis*, *negationis* e *supereminetiae*. ⁴⁹ È questa una preziosa risorsa a nostro parere irrinunciabile.

Un detto buddista saggiamente ricorda che «ci vuole un dito per indicare la luna, ma quale assurdità sarebbe se si scambiasse quel dito con la luna». Tommaso d’Aquino nel cap. 30 del I libro della *Summa contra Gentiles* e nella q. VII delle *Quaestiones de Potentia* afferma chiaramente che sul piano delle rappresentazioni concettuali noi conosciamo propriamente quello che Dio non è e non quello che è, così che il grado supremo della conoscenza umana di Dio è di sapere di non sapere che cosa è Dio, in quanto appunto ci si rende conto che Dio supera tutto ciò che comprendiamo di Lui. ⁵⁰ Eppure in tutta la pluralità delle possibili caratteristiche divine, che ci provengano da qualsiasi tipo di racconto o come frutto del nostro sforzo speculativo, ci è effettivamente possibile, e ciò è “ragionevolmente” doveroso, operare un discernimento tra «le perfezioni che sono semplicemente tali, vale a dire che non comportano per sé alcuna imperfezione e le determinazioni quidditative che includono nel loro concetto un limite o un aspetto di precarietà e contingenza». ⁵¹ Ne va infatti dell’applicabilità diretta o meno all’Assoluto.

Tommaso d’Aquino, sempre nel cap. 30 del I libro della *Summa contra Gentiles* pone questa fondamentale distinzione tra le perfezioni pure che si ritrovano *formalmente*, sebbene per *alium modum eminentiorem* in Dio, così da poterGli essere attribuite *propriamente*, ⁵² e quelle

⁴⁷ G. Savagnone, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, op. cit., p. 85.

⁴⁸ Per una breve sintesi a proposito, cf. A. Alessi, *Sui sentieri dell’Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Las, Roma 2004, pp. 252-254.

⁴⁹ Cf. *ib.*, pp. 256-259.

⁵⁰ «*Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum*». Tommaso d’Aquino, SCG I, 30. «*Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, inquantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*». Id., *De Pot.*, q. VII, art. 5, ad 14m.

⁵¹ A. Alessi, *Sui sentieri dell’Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, op. cit., p. 255.

⁵² In ogni caso, come sottolinea A. Alessi, «circa la predicabilità delle perfezioni creaturali s’impone un’ulteriore considerazione della massima importanza. Anche nei riguardi delle perfezioni pure occorre introdurre una distinzione tra la perfezione pura quale è in se stessa e il modo con cui viene concepita dall’intelletto. In termini tomistici occorre, cioè, distinguere tra la res significata e il modum significandi». *Ib.*

miste, che non si ritroveranno in Dio se non in maniera *impropria* e potranno esserGli riferite in senso metaforico, “*per similitudinem et metaphoram*”.⁵³

Nella traccia preparatoria a questa Tavola rotonda si è fatto cenno ai tre livelli di lettura filosofica del mito, applicati ai miti platonici ma anche estensibili ad altri contesti, suggeriti da S.K. Gaffney.⁵⁴ livello eziologico; livello escatologico; -livello delle “metafore estese” per parlare del Trascendente. Effettivamente la metafora come espressione dell’analogia è una chiave di lettura preziosa e fondamentale per il “dire Dio” da parte dell’uomo: in sede di teologia filosofica si afferma giust’appunto che «quando parla di Dio l’uomo deve rispettare le esigenze della razionalità evitando di profanare il sacrario inaccessibile dell’Essere divino. Anche il cuore dell’uomo ha, tuttavia, diritti che vanno rispettati. In questa linea si giustifica l’ampia portata che il discorso metaforico acquista nei confronti dell’Assoluto per designare aspetti che, propri per sé delle realtà creaturali, vengono attribuiti a Dio per la forza suggestiva che rivestono. Il volto di Dio, il cuore dell’Altissimo, le mani dell’Onnipotente, gli occhi del Signore degli eserciti sono attribuzioni che hanno non solo innegabile carica suggestiva, ma rilevanza predicativa autentica (sia pure estrinseca)». ⁵⁵ *Cogliere ed esprimere lo “spessore” della metafora* mi sembra costituire uno dei compiti fondamentali della “buona” filosofia e, aggiungerei, anche di una “buona” teologia.

J. Vidal suggerisce un insieme di tre strutture di base o linee generative che vengono presentate dal mito: oralità (memoria), origine (cosmogonia, teogonia, epica eroica, età dell’oro, tempo guaritore) e operatività (vita sociale e morale di un gruppo). Tra le sette strutture derivate del mito Vidal pone come ultima, la decima, proprio quella divina: «essa non fa numero con le precedenti. È dichiarata derivata perché solo alla fine si vede che essa è all’inizio della funzione mitogenica. In realtà gli dèi presiedono. Essi invitano, comandano, tormentano, consolano. Essi sono l’altro e lo stesso nelle forme incerte di un processo di divinizzazione che il mito proclama. [...] Una specie di oracolo si fa sentire nel sistema che le strutture definiscono. C’è una conoscenza sistemica (J. de Rosnay) dei miti ricondotti all’oracolo del divino che abita l’*homo religiosus*». ⁵⁶ Ed

⁵³ «*Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et aliis rebus. [...] Quaecumque vero nomina huiusmodi perfectiones designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram*». Tommaso d’Aquino, SCG I, 30.

⁵⁴ Cf. S.K. Gaffney, *Dialectic, the Myths of Plato, Metaphor and the Transcendent in the World*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 45 (1971), pp. 77-85. L’intero numero della Rivista ha per tema *Myth and Philosophy* e presenta altri articoli di interesse.

⁵⁵ A. Alessi, *Sui sentieri dell’Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, op. cit., p. 341.

⁵⁶ J. Vidal, *Mito*, in P. Poupard (a cura), *Grande Dizionario delle religioni. Dalla Preistoria ad oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 1423. Le voci relative al mito, in quest’opera, sono alle pp. 1418-1438.

è proprio questa “conoscenza” che secondo l’autore determina l’organizzazione di quattro distinti livelli di lettura del mito, tutti necessari. È interessante notare a proposito che se come primo livello di lettura Vidal indica proprio il piano *narrativo*, egli passando per il livello eziologico e quello simbolico giunge infine al livello *religioso*, quello in cui «si tratta di riferire le ierofanie e le teofanie di un racconto mitico alla logica di un’esperienza del divino, fondamento naturale della fede». ⁵⁷ Vidal afferma così che proprio «questo è il compito della scienza delle religioni per una misura più netta dell’*homo religiosus*. Questo è anche il compito del teologo preoccupato di riferire la Parola rivelata alle dimensioni irrecusabili del Gran Parlare dei miti». ⁵⁸

Conclusione

A nostro avviso è proprio in questo stesso contesto che si colloca anche il compito proprio, al suo specifico livello, della filosofia teoretica, sia come filosofia della religione che come teologia filosofica. Compito irrinunciabile della riflessione filosofica, laddove la narratività umana giunge fino alle soglie della Trascendenza, o lì dove la narratività divina si è “fatta carne” in un linguaggio umano, è infatti di esprimersi – pur con tutti i limiti che sono congeniti alla razionalità umana – se le qualità o le caratteristiche esistenziali predicate del divino, sia attraverso immagini e similitudini e sia attraverso i concetti, lo siano in forma propria o impropria, secondo i canoni dell’analogia intrinseca o estrinseca, *formaliter* o *metaforice*. In questo senso è alla razionalità formalmente filosofica che spetta il compito di entrare in merito, per esempio, al tema della predicabilità diretta o indiretta di almeno alcuni tra i “*Divini Nomines*”, o lo stabilire se una perfezione è *semplice* – dunque è posseduta in quanto tale dall’Essere assoluto – o è, invece, *mista*, così che «se, dunque, tutti gli attributi che predichiamo di Dio sono inadeguati, non tutti lo sono allo stesso modo. Non ogni predicazione dell’Assoluto è, cioè, equivalente. Vi è infatti un’inadeguatezza che riguarda il *modum quo significatur* e una che concerne lo stesso *id quod significatur*. Vi sono nomi divini che, pur radicalmente imperfetti, hanno un contenuto di verità, altri che sono *simpliciter* falsi». ⁵⁹

Questo di per sé vale sia per le affermazioni che provengono dal contesto narrativo (cui non solo è concessa, ma è in qualche modo proprio richiesta l’utilizzazione dell’analogia estrinseca, dunque della metafora) sia di quelle che emergono dal piano dell’argomentazione teoretica. È interessante per questo notare che all’inizio del Credo, lì dove si parla della Persona divina del Figlio – siamo dunque in un settore che non può essere di certo “sospetto”, come

⁵⁷ *Ib.*, p. 1424.

⁵⁸ *Ib.*

⁵⁹ A. Alessi, *Sui sentieri dell’Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, op. cit., p. 256, nota 26.

l'ambito della formula della professione di fede – siano presenti (ecco nuovamente il “binomio”), pur all'interno dell'esprimersi su di una realtà che supera infinitamente le nostre capacità conoscitive, sia il valore fondamentale ed insostituibile della teoreticità (vedi espressioni come “Dio da Dio”, o “della stessa sostanza del Padre”) sia la forza narrativa ed evocativa di un'espressione metaforica (quale “luce da luce”), entrambi portatori di *assoluta* verità, pur secondo due distinte modalità. La stessa dinamica, del resto, si presenta di fronte al mistero eucaristico, di fronte al quale – pur riconoscendo i suoi intrinseci limiti – il pensiero che “lavora” con i concetti ha elaborato categorie quali “transustanziazione”, “transignificazione”, ecc., e la liturgia eucaristica ci consegna una metafora, l'espressione (che in questo caso viene portata “oltre” le sue stesse possibilità di significazione) “Agnello di Dio...”.