

PER VIRGILIO MELCHIORRE

doi: 10.54103/mde.i13.1.32200

UN MAESTRO DI FILOSOFIA

Ambrogio Cazzaniga

ABSTRACT IT

Dopo un breve richiamo autobiografico, il 'ricordo' si articola in tre momenti: il primo consiste in una ricostruzione della genealogia del pensiero di Virgilio Melchiorre, così come l'ha conosciuto e inteso un suo laureato; il secondo è quello più rilevante sul piano storico-filosofico, perché, mediante la considerazione di un tema specifico (l'argomento ontologico), richiama l'attenzione sulla tesi melchiorriana della apriorità dell'idea di Assoluto; il terzo sottolinea l'interesse e la cura dialogica di Melchiorre nel confronto con il pensiero contemporaneo

A MASTER OF PHILOSOPHY

ABSTRACT EN

After a brief autobiographical reference, the 'memory' is divided into three parts: the first consists of a reconstruction of the genealogy of Virgilio Melchiorre's thought, as one of his graduates knew and understood it; the second is the most relevant from a historical-philosophical point of view, because, through the consideration of a specific theme (the ontological argument), it draws attention to Melchiorre's thesis of the apriority of the idea of the Absolute; the third underlines Melchiorre's interest and dialogical attention in the comparison with contemporary thought.



1. Cogito e fenomenologia

Parto da questo episodio personale, che può però essere ritenuto sintomatico della posizione e della prospettiva che erano proprie di V. Melchiorre. La facoltà di filosofia dell'Università Cattolica era nata, com'è noto, all'interno di un quadro filosofico e storico ben preciso: la tradizione neoscolastica, con particolare preferenza verso la filosofia di Tommaso d'Aquino. Sia chiaro, una imponente e valida tradizione filosofico-culturale, che però aveva il limite, presa per se stessa, di non poter dialogare agevolmente con la cultura filosofica contemporanea del '900 e, senza il confronto con essa, i pur ammirevoli contributi dei suoi esponenti principali correavano il rischio di restare confinati nel cerchio chiuso dell'ambiente di provenienza. Come si sa, la figura che ha cercato di 'modernizzare' quell'impostazione è stato G. Bontadini che, tenendo fermi i capisaldi della metafisica ontologica che poi lui stesso avrebbe chiamato 'neoclassica', si era impegnato ad un confronto a tutto campo con la filosofia moderna, in particolare con l'idealismo nella versione gentiliana, ricavandone una interpretazione originale: quella per cui, al termine del ciclo della filosofia del 'cogito', si era riaperta la possibilità teorica di una ripresa della linea ontologico-metafisica. Dopodiché, lo stesso Bontadini si dà un compito ancora più arduo, quello di 'rigorizzare' la 'metafisica classica', riportandola ai suoi fondamenti storici e teorici originari, ovvero alla 'ontologia' parmenidea, a partire dalla quale egli procede alla costruzione del 'discorso breve' di una metafisica rinnovata.

V. Melchiorre si inserisce in questo orizzonte teorico, anche se non certo al modo di un epigono che si limita a riprendere e ripetere quanto insegnato dal maestro, bensì offrendo un contributo teorico proprio. Infatti, anche nella scia di Bontadini, egli riconosce la validità di quel 'nuovo inizio' che è costituito dal 'cogito' cartesiano¹, ma lo declina in modo originale, mediante un confronto diretto e serrato con la fenomenologia di Husserl, che, essa pure, permette, nella sua lettura, la possibilità di rilanciare il discorso metafisico-ontologico. Ma non è solo questa l'operazione 'modernizzante' della riflessione melchiorriana, perché ad essa affianca un altro fattore di originalità, per lo meno all'interno della facoltà di filosofia dell'Università Cattolica: un confronto senza pregiudizi con le filosofie contemporanee del '900, ponendo certo le necessarie distinzioni, ma anche alla ricerca di possibili convergenze, giacché non può essere vero che tutto ciò che è venuto 'dopo' una certa epoca, sia da ritenersi solo materiale fuorviante da scartare.

¹ Così si esprime Melchiorre già in uno dei suoi primi scritti: "non si può negare che, quali possano essere, le articolazioni del pensare abbiano la loro possibilità nella forma più semplice e primitiva del 'cogito'" (V. Melchiorre, *Il metodo di Mounier, Che cos'è pensare?*, Feltrinelli, Milano 1960, p. 135). E in un'opera della piena maturità, di nuovo così argomenta: "Che la filosofia si sia rigenerata trovando nella certezza del 'cogito' il proprio punto di partenza, va inteso come un guadagno essenzialmente metodologico, prima che ontologico. L'ontologia si muove alla ricerca delle strutture generali dell'essere, ma questa ricerca non può essere garantita, se prima non siano assicurati i modi con cui la coscienza la rende possibile" (V. Melchiorre, *Dialettica del senso*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 273).

L'elenco degli autori con cui Melchiorre si è confrontato è lungo, e qui si possono ricordare solo alcuni tra i nomi più rilevanti. A parte Kierkegaard, presente ininterrottamente nella ricerca melchiorriana², per quanto riguarda il '900, si comincia con il 'personalismo' di Mounier, che egli è stato uno dei primi a far conoscere e discutere in Italia, per continuare, anzitutto con il già citato Husserl, con Heidegger, Marcel, Nabert, in particolare Ricoeur, quasi tutti afferenti all'area culturale francese, ma poi anche – sotto lo stimolo degli eventi sessantotteschi – Marx e Gramsci. Se esiste un filo conduttore in queste attenzioni al pensiero novecentesco, esso è costituito dalla preferenza per i filosofi personalisti ed esistenzialisti, a dimostrazione che il dualismo tra 'metafisici' e 'spiritualisti', che aveva diviso la filosofia di area cattolica per buona parte del '900, non aveva ragione d'essere, perché le due prospettive potevano essere integrate senza sincretismi forzati.

2. Argomento anselmiano e apriorità dell'idea di Assoluto

Come si vede, la ricerca di Melchiorre si è distesa in un ampio ventaglio di interessi sia teorici sia storici, senza mai abbandonare però l'orizzonte di base, la 'metafisica ontologica'. Qui non è possibile ricostruire analiticamente le riflessioni 'metafisiche' di Melchiorre, ripercorrendo la sua numerosa bibliografia: qui può invece ci si può solo soffermare brevemente su un solo e specifico tema, trascelto tra molti altri, perché sembra essere – almeno per chi scrive – un elemento emblematico della sua ricerca storico-teorica. Ci si riferisce all'attenzione ripetutamente rivolta da Melchiorre al cosiddetto 'argomento anselmiano', che, data la sua impostazione teorica di fondo, egli non poteva non incrociare.

Perché Melchiorre si interessa dell'argomento anselmiano e lo recupera, in qualche modo, nel proprio percorso filosofico? Le radici di questo incontro vanno ricercate nel quadro di fondo della sua 'ontologia', in cui viene posto il principio dell'apertura della coscienza al Tutto (all'Assoluto, all'Essere), pur a partire dall'insuperabile attività percettiva della coscienza sempre, al modo husserliano, di tipo prospettico e, in quanto tale, situata e finita. È una specificità della coscienza essere, sempre e al tempo stesso, delimitata nel suo incontro con il 'mondo', ma anche protesa verso il 'tutto' di ciò che è, per quanto esso sia direttamente inaccessibile e 'invisibile'. Se questa è la 'struttura' della apertura coscienziale, ne segue che non è necessario ricorrere al complesso apparato delle 'prove cosmologiche' per argomentare il darsi dell'Assoluto, ma si deve 'riflettere' sul dinamismo stesso della coscienza che rinvia da sempre ad una pienezza di senso. Scrive Melchiorre, ad esempio, ne *L'immaginazione simbolica*:

"La coscienza è [...] originariamente aperta nell'assoluto, ma sempre da un punto di vista, in una prospettiva spazio-temporale: questa apertura è anche un nascondimento.

² Si veda la raccolta finale *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*, Vita e Pensiero, Milano 2016

Posso, infatti, portare a coscienza la totalità e in essa l'adeguazione di ogni senso, ma non posso superare la singolarità del mio atto coscienziale, la sua determinazione nel tempo e la sua situazione prospettica. [...] La stessa totalità dell'essere e l'assoluto stesso, che pur da parte a parte attraversano la mia coscienza, dovranno pur sempre costituirsi di fronte alla coscienza in una qualche oggettivazione. Posso anche portare a tema l'assoluto stesso, ma sempre a partire dalla determinazione del mio esser qui e non là, ora e non prima. [...] Qualunque espressione determinata può manifestare la propria unità col tutto e la propria determinazione nell'assoluto, ma l'uno e l'altra non possono mai essere adeguati dalla coscienza che deve insistere nella parzialità della individuazione prospettica. [...] Sia la totalità che l'assoluto non possono essere traguadati che in prospettiva"³.

Questa pienezza va identificata, secondo l'insegnamento di Parmenide, con quell'"Essere" che è e non può non essere, poiché è assolutamente 'contraddittorio' porre l'"essere del nulla" – il nulla è per definizione ciò che 'non è'. Questo accesso, per così dire, diretto al 'senso', sia pure mediato dalla 'negazione del nulla', può presentare una qualche 'analogia' con la posizione dell'Assoluto da parte di Anselmo d'Aosta nel *Proslogion*. Infatti, l'"unicum argumentum", nasce dall'"idea" dell'"id quo nihil maius cogitari possit" e la posizione della sua 'esistenza' è immanente all'idea stessa: è 'contraddittorio', per Anselmo, porre l'idea di 'id quo maius' ed escluderne l'esistenza', perché significherebbe 'negare' in 'actu exercitu' quanto viene affermato 'in actu signato'. Quindi, conclude Anselmo, l'esistenza' dell'Assoluto (per Anselmo 'Dio'), è asseribile a partire dalla sua 'idea', con la necessaria specificazione che questa è però l'"unica" idea che permette questa transizione diretta da un ambito all'altro, neutralizzando in anticipo, ad esempio, l'obiezione kantiana dei 'cento talleri', che, evidentemente, non possono diventare 'reali' per il semplice motivo che vengono pensati⁴.

Come si vede l'analogia tra i principi primi dell'ontologia neoparmenidea e l'ontologia anselmiana è facilmente riconoscibile: in ambedue si ha un accesso, per così dire 'direttissimo', all'Assoluto, sulla base del procedimento dialettico della 'negazione della negazione', che, per il parmenidismo, consiste nella 'negazione del nulla', per l'"unicum argumentum" è la 'negazione' dell'idea stessa da cui prende avvio il discorso – due classici esempi di 'élenchos' o di argomentazione 'dialettica', una procedura del resto inaggirabile nel caso dei supremi e massimi principi.

In particolare, la posizione di Melchiorre, favorevole a prendere in considerazione l'"argumentum" anselmiano, potrebbe essere avvicinabile a quella di P. Ricoeur, secondo il quale l'argomento anselmiano: "trova l'uomo già installato in linea preliminare all'interno del proprio fondamento"⁵. Non a caso, perciò, Melchiorre considera, in qualche modo, 'dipendenti' dall'argomentazione anselmiana le note 'cinque vie' di Tommaso d'Aquino, per quanto invece l'Aquiniano non abbia riconosciuto

³ *L'immaginazione simbolica*, il Mulino, Bologna 1972, p. 59

⁴ Si conosce la severità con cui Hegel squalifica questo esempio, parlando addirittura di riferimento 'barbarico' (Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, § 51 p. 179)

⁵ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr. it. M. Girardet, il Mulino, Bologna 1970, p. 634

validità alla prima: le vie tommasiane – annota Melchiorre – “sono scandite con chiara intenzione nell’ordine dell’*‘a posteriori’*”, tuttavia in esse “gioca ad un tempo un costitutivo *‘a priori’* di realtà”⁶, dove l’*‘a priori’* è appunto la posizione preliminare (per quanto implicita) dell’Assoluto, senza la quale le cinque datità empiriche rilevate non possono condurre ad una conclusione *‘teologica’*, bensì al semplice riconoscimento della insufficienza ontologica di quanto offerto dalla esperienza.

Non è qui possibile seguire la riflessione critica di Melchiorre nell’arco intero della sua ricerca sull’argomento suddetto: perciò qui ci si limita, a modo di assaggio, a considerare quanto viene sviluppato in una delle sue opere teoriche principali, ovvero *La via analogica*, in particolare nei primi tre paragrafi del primo capitolo (*Quod nihil maius cogitari possit, Il principio infinito, Il circolo kantiano*)⁷. L’incontro, si diceva, con l’argomentazione anselmiana era in qualche modo inevitabile, perché, a differenza delle tradizionali prove *‘cosmologiche’*, uno dei cardini teorici della riflessione melchiorriana è costituita dalla originaria apertura della coscienza all’Assoluto (al Tutto), ottenuta, non per via *‘di-mostrativa’* ma *‘ri-flessiva’*. Ed è proprio su questo punto che è possibile reperire una convergenza, almeno iniziale, con la posizione di Anselmo che, nel *Proslogion* a differenza del *Monologion*, avvia il discorso filosofico introducendo, per così dire *‘ex abrupto’*, la *‘massima’* idea di *id quo nihil maius cogitari nequit*.

Nelle pagine indicate, Melchiorre sottopone ad un rigoroso vaglio critico sia l’idea in se stessa sia lo sviluppo dell’*‘argumentum’*. E la prima questione su cui si appunta il suo discorso è costituita dalla determinazione dall’identità stessa dell’*‘idea’*, centrata soprattutto sull’accertamento della valenza semantica e teorica del cruciale termine *‘maius’*. Si sa che l’avversario di Anselmo, Gaunilone aveva travisato il *‘maius’* anselmiano, declinandolo come *‘maius omnibus’*, stravolgendo così il senso teorico autentico della formula originaria. Anselmo infatti protesta vigorosamente contro questa deformazione del senso originario, rivendicando l’*‘unicità’* irriducibile della sua idea, del tutto estranea all’esempio fuorviante dell’*‘isola perfetta’*. Infatti, quel *‘maius’* ha carattere comparativo e la comparazione consiste nel rapporto tra le realtà finite empiricamente rilevabili, così che il *‘maius’* si configurerebbe come la massimizzazione di ciò che è finito, risultando quindi esso stesso finito, per quanto la sua finitezza venga elevata alla massima potenza. Del resto, la stessa formulazione *‘negativa’* dell’idea anselmiana avrebbe dovuto far comprendere che essa appartiene ad un ordine logico-ontologico differente, non assimilabile ad ogni altra determinazione finita, ed a cui accedere mediante una specie di *‘salto’* dal finito verso ciò che tale non è. Ribatte infatti Anselmo: “non ha [...] lo stesso valore dire *‘maggiore di tutti’* [*maius om-*

⁶ V. Melchiorre, *L’ontologia e la questione del fondamento*, ISU Università Cattolica, Milano 2003, p. 30. Uguali considerazioni si trovano nel capitolo 2 della *Parte Prima di Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano 1993

⁷ I paragrafi citati si trovano alle pp. 5-27 di *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996

nibus] o dire ‘ciò di cui non si può pensare il maggiore’ [*id quo maius cogitari nequit*]”, perché il primo “ha bisogno di un altro argomento, oltre all’essere detto ‘maggiore di tutti’; in questo, invece, non occorre nessun argomento se non questo stesso che afferma ‘ciò di cui non si può pensare il maggiore’”⁸ – la prima è un’idea ‘relativa’, la seconda è ‘assoluta’.

Ma, è su questo nodo di carattere semantico che interviene una fondamentale osservazione critica di Melchiorre: “ma come riconoscere [...] l’effettiva disponibilità di quest’idea? Possiamo effettivamente pensare l’*id quo maius cogitari nequit*’ o il nostro dire corrisponde ad una semplice astrazione che, come tale, non implica una vera e propria intenzione di realtà? E in tal caso l’asserto in cui si traduce non nasce da un arbitrio verbale?”⁹. Per chiarire questo punto cardinale, il discorso melchiorriano si allarga al confronto con un altro sostenitore della validità della prova anselmiana, cioè Descartes, anche lui attento all’idea di partenza della argomentazione: infatti quest’ultimo, consapevole delle difficoltà dell’idea originaria – quella dell’*ens summe perfectum* – propone di sostituirla con quella di ‘immensa potestas’, che sembrerebbe sottrarsi all’obiezione del carattere ‘ontico’ della prima. Senonché – si domanda Melchiorre – anche in questo caso “si tratta di un’idea data per se stessa nel fondo della vita coscienziale o non piuttosto di una proiezione tutt’altro che chiara e distinta, formata per accumulo di esperienze finite?”¹⁰. Quindi, la riserva critica deve risalire alle spalle della stessa formulazione anselmiana perché, come per quella cartesiana: “nell’uno e nell’altro caso siamo in definitiva sollecitati da una dialettica delle grandezze, dove, in quanto negativa, la grandezza dell’*‘infinito’* [cartesiano] e del *‘quo maius’* può essere intesa solo nel nesso con la positività del finito”¹¹. In particolare, la nozione anselmiana di *‘maius’* sembra afferire alla nozione ‘cosmica’ della ‘grandezza’, e quindi anch’essa rientrare nella aporeticità di un dato empirico, con cui essa viene comparata, per essere poi ‘maggiorata’ in modo illimitato.

Dopo aver rilevato i limiti strutturali delle due ‘idee’ – anselmiana e cartesiana – il discorso di Melchiorre affronta la questione più generale del rapporto tra esperienza e razionalità, che viene così specificato: “l’a priori dell’origine può essere riconosciuto solo riflessivamente, con un movimento ‘a posteriori’ che muove dalla problematicità del finito”¹², in forza di un’inevitabile ‘circolarità’ tra ‘a posteriori’ e ‘a priori’. Non a caso perciò si apre un confronto su questa tema con la filosofia di Kant, per il quale notoriamente il rapporto tra il momento dell’*‘a priori’* (o formale)

⁸ Anselmo, *Proslogion*, a cura di I. Sciuto, Rusconi, Milano 1996, rispettivamente p. 181 e p. 183. Melchiorre annota. “la formula del *‘maius omnibus’* o del *‘sovraneamente perfetto’* finirebbe col declinare l’argomento anselmiano nei termini di un’ontoteologia: Dio verrebbe in definitiva pensato con un’estensione all’infinito di predicati finiti” (nota 18 p. 11)

⁹ V. Melchiorre, *La via analogica* cit. p. 8

¹⁰ Ivi p. 12

¹¹ Ivi p. 14

¹² Ivi p. 18. La nozione cartesiana di *‘in-finito’*, per quanto affermata come logicamente prioritaria rispetto al *‘finito’*, si costituisce – a partire dall’inevitabile dato empirico a posteriori ed è lo stesso significante a segnalarlo – *‘in-finito’* come *‘negazione’* del finito

e quello empirico costituisce il nucleo portante della sua riflessione gnoseologica. Melchiorre ammette che – già nell’*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio* (1763), incentrato, come si sa, sulla nozione di ‘possibilità’ – è presente, nel discorso kantiano, la predetta duplicità dei livelli su cui si muove il sapere: “la via cosmologica [...] e la via ontologica si condizionano a vicenda, sebbene ciò avvenga con funzioni diverse e con un diverso primato: da un lato il ‘primum’ dell’esperienza, dall’altro il ‘primum’ del fondamento; da un lato la priorità effettuale nel processo conoscitivo, dall’altro quella costitutiva dell’inizio che si dà a pensare”¹³. Tuttavia, egli non può assentire alla tesi ‘empiristica’ kantiana, secondo la quale la necessità di pensare una dimensione assoluta rimane pur sempre di carattere ‘soggettivo’ e quindi priva di ogni referenzialità ontologica. Viene invece riconosciuta la giustezza della posizione di Hegel, in cui, pur essendo presente la coesistenza del lato empirico e del lato ‘ideale’ del conoscere, viene però affermata la priorità di quest’ultimo nella costituzione del pensiero dell’Assoluto, come quando nelle *Lezioni sulla prova dell’esistenza di Dio* sempre hegel scrive: “la determinazione intellettuale della contingenza, sotto la quale viene concepito questo mondo temporale, che è oggetto della percezione [...] è il pensiero stesso, che si è già elevato al di sopra del mondo sensibile come tale, e si è trasferito in un’altra sfera, senza aver bisogno [...] di far ricorso all’ulteriore determinazione della causalità”¹⁴. La conclusione teoretica del discorso melchiorriano è così esplicitata: “il principio di una ‘necessità assoluta’ e quindi di un’originaria ricomprensione dell’essere (omnitude realitatis) si dà come il sotteso ‘a priori’ di ogni itinerario speculativo; la sua evidenza si lascia tuttavia guadagnare soltanto in modo riflessivo, sulla via che muove dai dati dell’esperienza, si tratti del dato mondano o si tratti del dato interiore delle pure possibilità”¹⁵.

Quali sono le ricadute di queste osservazioni critiche sull’argomento anselmiano? Esse si possono schematizzare in tre punti: a. la nozione di ‘maius’ ha indubbiamente una contaminazione empirica e quindi non sembra possedere la valenza trascendentale richiesta; b. qualora la si utilizzasse per determinare l’Assoluto si approderebbe perciò ad un risultato di tipo ‘ontoteologico’, ovvero si intenderebbe l’Essere in termini ontici; c. l’inferenza o deduzione dall’‘idea’ all’‘essere’ perde la sua legittimità, se tale idea risulta spogliata di quell’‘unicità’ che sembrava possedere¹⁶. La conclusione allora non può che essere la seguente: l’argomento ansel-

¹³ Ivi p. 20

¹⁴ Trascriviamo la citazione hegeliana dalla pagina 26 del testo di Melchiorre, che a sua volta cita la traduzione di G. Borruso (Laterza, Bari 1979)

¹⁵ Ivi p. 24

¹⁶ Ci si potrebbe domandare se i rilievi critici qui enunciati, dovuti anzitutto alla connotazione ‘ontica’ della formula ‘id quo maius’, se assunta nella sua letteralità, potrebbero essere neutralizzati se, anziché intenderla in modo cosmico-quantitativo, la si potesse leggere in termini qualitativi, ovvero come una ‘metafora’ dell’idea ‘ontologica’ di ‘Tutto’, che invece possiede una indubbia valenza trascendentale, essendo esente da ogni inflessione di carattere relativo ed empirico – forse le pagine anselmiane, soprattutto se si tengono presenti le considerazioni che vengono tratte dall’idea di base, possono suggerire la possibilità di una simile interpretazione

miano continua ad essere, per lo meno, una “regola che fonda e orienta il pensare in ordine ad un riferimento assoluto”¹⁷.

Questa posizione di Melchiorre, per quanto possa sembrare alla fine minimalista, resta però un esempio di come dovrebbe essere il procedimento ‘interpretativo’: assumere quanto la tradizione trasmette, ma il dato storico, perché non rimanga rinsecchito nella pura ripetizione filologica, va comunque riferito all’orizzonte critico-filosofico da cui lo si traguarda, in modo che esso possa risultare fecondo per l’inevitabile ‘attualizzazione’ all’interno della quale ci si muove¹⁸. La nostra analisi deve, in questa sede, fermarsi qui: ci interessava, infatti, mostrare come uno dei nuclei teoretici della posizione di Melchiorre – l’affermazione per via riflessiva di un ‘apriori assoluto’, a partire dall’inevitabile avvio dal dato empirico a posteriori e sulla base della apertura totalizzante della coscienza – cerchi e trovi riscontri storici nella tradizione filosofica, compreso l’‘unicum argumentum’ anselmiano, per quanto da lui criticamente problematizzato.

3. L’integrazione ermeneutica

“Il tessuto del mio pensare è, per così dire, a due facce: da un lato l’intento di cogliere nella questione del senso un fondamento certo e incontrovertibile, dall’altro l’avvertenza che l’essere del senso, una volta che sia ritrovato, deve poi tradursi in determinazioni e nomi mai definitivi, mai esclusivi gli uni degli altri, ma piuttosto coniugabili solo attraverso un accorto esercizio ermeneutico”¹⁹, costituendosi una circolarità tra momento propriamente ‘ontologico’ e momento ‘ermeneutico’. Per comprendere l’integrazione dell’ermeneutica nel percorso filosofico di Melchiorre,

¹⁷ Ivi p. 23. Questa tesi presenta alcune analogie con la lettura di K. Barth, per il quale l’argomento anselmiano possiede una valenza di carattere più ‘noetico’ che ‘ontologico’ – si veda la nota 50 p. 23 del testo di Melchiorre.

¹⁸ Un altro esempio di questo modo di rileggere la tradizione filosofica da parte di Melchiorre si trova nella Parte seconda de *La via analogica*, dove vengono discusse con grande finezza le figure di Eraclito, Parmenide, Platone, Tommaso d’Aquino, Kant, sia pure relativamente al tema della analogia. Nella *Appendice della Dialettica del senso*, è riportato un “dibattito su ‘La via analogica’”, con l’intervento di alcuni interlocutori e con le relative risposte dell’autore. Ad esempio, U. Perone osserva che: “è molto interessante, e anzi emblematico, che Melchiorre parta nel suo studio proprio da una discussione di sant’Anselmo. L’argomento ontologico, per la sua struttura, non è una prova che possa essere considerata una via per giungere a Dio. Con l’argomento ontologico non si è condotti a Dio, ma ci si trova in Lui”, con la conseguenza, sempre a proposito del modo di procedere di Melchiorre che “se si parla del finito, è perché l’infinito lo precede, se si parla del visibile è perché l’invisibile lo precede, e, quindi fin dall’inizio si è già là dove si vorrebbe andare a finire” (*Un itinerario circolare* in V. Melchiorre, *Dialettica del senso, Dibattito su ‘La via analogica’* cit. rispettivamente p. 273 e p. 274). A sua volta, M. Ruggenini annota: “Melchiorre che ritiene che l’‘argomento ontologico’ è la base di ogni filosofia trascendentale, è tuttavia avvertito della difficoltà dell’impostazione cartesiana, nonché di quella dell’argomento anselmiano dello ‘id quo maius’, in quanto l’una e l’altro ricadono, come egli scrive, in una ‘dialettica delle grandezze’ (*Analogia e differenza* in V. Melchiorre, *Dialettica del senso* cit. nota 12 p. 301), e poi personalmente sostiene che: “nonostante gli sforzi di molti interpreti recenti per esentare l’‘unum argumentum’ da questa compromissione con l’ordine dell’ente, [...] resta onto-teologica nella sua richiesta di fondo ogni problematica relativa alla dimostrazione dell’essere di Dio” (ivi p. 302) – gli altri interlocutori di questa *Appendice* sono C. Ciancio, F. Moiso, C. Sini.

¹⁹ V. Melchiorre, *Dialettica del senso* cit. p. 258.

si deve tener presente un altro punto cardinale della sua riflessione: il principio di 'analogia' e le sue due diramazioni nella 'metafora' e nel 'simbolo', ritenute modalità o forme del sapere che permettono di dire qualcosa su quell'Assoluto che, di per sé, rimane sempre invisibile e indeterminato. Si tratta infatti, per dirla con Melchiorre a proposito della conoscibilità dell'Assoluto, di "un dire che indica senza comprendere, d'un riconoscere che tuttavia deve anche tacere"²⁰ o, per dirla con lo stesso Anselmo: "non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit"²¹. Perciò, solo percorrendo la via 'indiretta' dell' 'analogia', sia essa, come si diceva, di tipo metaforico o di tipo simbolico, può essere possibile al sapere umano pronunciare alcune parole 'significative' con cui dare un volto a quell'Assoluto o Essere, che, sempre Anselmo così interroga con una formula pregnante: "si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem?" (*Proslogion*)²².

L'originalità della riflessione di Melchiorre non è certo esaurita da questo breve profilo, perché, a quanto già detto, si deve aggiungere anche l'originale capacità di affrontare temi 'esistenziali' di particolare rilevanza come la 'religione', la 'morte', il 'corpo', la 'sessualità', il 'lavoro', le 'ideologie', sempre trattati con grande sensibilità fenomenologica e, alla fine, sempre ricondotti a quei 'fondamenti' ontologici ed antropologici, che li sottraggono a considerazioni puramente psicologiche e sociologiche, e senza mai scadere in pregiudizi moralistici.

In conclusione, si è inteso richiamare il coraggioso progetto melchiorriano di una sintesi tra la tradizione metafisico-ontologica 'classica' e le istanze teoricamente più rilevanti sia della 'modernità', come la fenomenologia trascendentale, sia della 'postmodernità' come l'ermeneutica del secondo '900. A rappresentare, in modo puramente emblematico, questa operazione, si è optato per la lettura storico-critica condotta da Melchiorre sull'argomento anselmiano, perché, sia pure in modo storico e indiretto, permette di penetrare in uno dei punti cardini della sua filosofia, vale a dire la trascendentale apertura della coscienza alla dimensione dell'Assoluto, da lui declinato come 'Essere'.

Bibliografia

D'AOSTA Anselmo. *Proslogion*. A cura di Italo Sciuto. Milano: Rusconi, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Traduzione di Vincenzo Cicero. Milano: Rusconi, 1996.

²⁰ V. Melchiorre, *Figure del sapere*, p. 89. Ancora nell'ultimo contributo – il *Breviario di metafisica* – Melchiorre scrive: "Nella determinatezza del suo significato più proprio, ogni ente può dischiudere un'ulteriorità di significati, una 'sporgenza' di sensi: nomi che dicono senza tuttavia poter dar nome al 'proprium' di una trascendenza per se stessa indicibile" (V. Melchiorre, *Breviario di metafisica* cit. p. 110)

²¹ Anselmo d'Aosta, *Proslogion* cit. XV p. 120

²² Anselmo d'Aosta, *Introduzione al Proslogion* cit. I p. 88

- MELCHIORRE, Virgilio. *Dialettica del senso*. Milano: Vita e Pensiero, 2002.
- MELCHIORRE, Virgilio. *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica* (1982), Vita e Pensiero, Milano 1993
- MELCHIORRE, Virgilio. *Il metodo di Mounier. Che cos'è pensare?* Milano: Feltrinelli, 1960.
- MELCHIORRE, Virgilio. *La via analogica*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- MELCHIORRE, Virgilio. *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*. Milano: Vita e Pensiero, 2016.
- MELCHIORRE, Virgilio. *L'immaginazione simbolica*. Bologna: il Mulino, 1972.
- MELCHIORRE, Virgilio. *L'ontologia e la questione del fondamento*. Milano: ISU Università Cattolica, 2003.
- RICOEUR, Paul. *Finitudine e colpa*. Traduzione di Maria Girardet. Bologna: il Mulino, 1970.