

PER VIRGILIO MELCHIORRE

doi: 10.54103/mde.i13.1.32201

«UN INCROCIO A PIÙ VIE D'USCITA»: METAFISICA ED ESISTENZA NELLA FILOSOFIA DI VIRGILIO MELCHIORRE

Flavia Chieffi

Libera Università Maria SS. Assunta

ROR 02d8v0v24

f.chieffi.dottorati@lumsa.it

ABSTRACT IT

La ricerca di Melchiorre si è disposta, dialetticamente, sin dall'inizio tra due polarità: metafisica ed esistenza. Muovendo dalla tradizione della metafisica neoscolastica dell'Università Cattolica, rinnovata dal magistero di Gustavo Bontadini, e mettendola in dialogo con la modernità, con Kierkegaard e con la fenomenologia husserliana, Melchiorre elabora una metafisica capace di conservare la propria forza fondativa senza recidere il legame con l'esistenza. Assumendo come punto di partenza privilegiato la dimensione antropologica e, in particolare, l'ego cogito, reinterpretato alla luce della fenomenologia trascendentale, egli affida la possibilità stessa della metafisica ad un sapere di tipo riflessivo che indaga le condizioni di possibilità della coscienza. Al termine di questo itinerario, configurato come movimento meontico, è ritrovata la pura positività dell'Essere, la cui precomprensione orientava sin dal principio il processo della riflessione. La fenomenologia trascendentale consente così di allargare la prospettiva sull'essere, mostrandone il risvolto esistenziale. Le analisi sul linguaggio simbolico, sull'utopia e sull'etica diventano allora i luoghi privilegiati in cui le strutture metafisiche dimostrano la loro operatività all'interno dell'esistenza. Ne emerge così una filosofia che si configura come «incrocio a più vie d'uscita», capace di pensare un Assoluto che assicura l'uomo nel corso della sua esistenza, ne impegna il concreto e lo invita a prendersene cura.

Parole chiave: Metafisica, esistenza, fenomenologia trascendentale

“A CROSSROADS WITH MULTIPLE PATHS”: METAPHYSICS AND EXISTENCE IN THE PHILOSOPHY OF VIRGILIO MELCHIORRE

ABSTRACT EN

From the outset, Melchiorre's research has been dialectically placed between two polarities: metaphysics and existence. Rooted in Catholic University's metaphysical tradition, renewed by Bontadini's magisterium, Melchiorre develops an original framework through dialogue with modern philosophy. By prioritising the ego cogito — reinterpreted via Husserlian phenome-



nology — as a starting point, the possibility of metaphysics is entrusted with a reflective form of knowledge investigating the conditions of consciousness. Transcendental phenomenology allows the perspective of Being to be broadened, revealing its existential dimension. Analyses of symbolic language, utopia and ethics become privileged domains where metaphysical structures demonstrate their effectiveness within existence. What emerges is a philosophy characterised as a «crossroads with multiple exits», capable of conceiving an Absolute anchoring human beings throughout their existence, committing the concrete and calling for its care.

Keywords: Metaphysics, existence, transcendental phenomenology

Un vero pensatore cammina ai margini, dove il suono si affievolisce, lontano dal brusio del mondo. In silenzio, si muove nelle zone d'ombra dove il pensiero può scavare in profondità. Lavora come chi scava nella terra: rimuove strati, apre varchi, accoglie ciò che emerge. Come un esploratore del profondo, lontano dalle distrazioni della superficie: si ritrae per poter vedere più chiaramente, fino ai confini dell'indicibile. Nel silenzio, però, egli non tace: ascolta l'indicibile, cerca la via per nominare il *nome impossibile*. Logica del sottrarre e del far emergere che acquista significato solo se risale alla superficie, illuminando con chiarezza inaspettata il territorio dell'esistenza. Così è il pensiero filosofico di Virgilio Melchiorre, una voce che ha scelto la discrezione come condizione del pensare e che continua ad alimentare la fatica del nostro tempo e la ricchezza del nostro destino.

In occasione di una conferenza tenuta a Padova il 25 marzo del 1987, Virgilio Melchiorre presentava la sua visione filosofica come un dialogo ininterrotto con la tradizione: «Ogni filosofia — osservava — vive sul filo di una tradizione, anche quando la rifiuta e la sorpassa decisamente»¹. Ogni filosofia cammina sulle orme di chi l'ha preceduta, anche quando sembra distaccarsene: la tradizione a cui volge le spalle entra, anche negativamente, nella sua definizione. La tradizione o, meglio, le tradizioni: le correnti del pensiero si intrecciano e, se qualcosa di una prospettiva prevale sull'altra, allo stesso tempo ne viene trasformata e l'altra continua a farsi sentire. «In noi — scriveva Ricoeur — qualche cosa di Hegel ha vinto qualche cosa di Kant, ma qualche cosa di Kant ha vinto Hegel»². Un gioco di vincite e sconfitte, mai definitivo, che costituisce la dinamicità dello stesso discorso filosofico: «il compito — ancora con Ricoeur — è di pensarli sempre meglio, pensandoli insieme, l'uno contro l'altro e l'uno attraverso l'altro. *Anche se noi cominciamo a pensare altro...*»³. La prospettiva teoretica di Melchiorre, il suo «pensare *altro*», accoglie la

¹ V. Melchiorre, «Esperienza trascendentale ed ermeneutica» (1988), in V. Melchiorre, *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 3 [conferenza tenuta nel marzo del 1987 nel palazzo centrale dell'Università di Padova su invito del locale Istituto di Filosofia, pubblicata poi in F. Barone et al., *La mia prospettiva filosofica*, Gregoriana, Padova 1988].

² P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. it. di Balzarotti, Botturi, Colombo, Jaca Book, Milano 1997, pp. 425 (corsivo mio).

³ *Ibidem*.

vitalità di questo incessante mutarsi e mutuarsi reciproco, e si muove non sciogliendo opposti, bensì istituendo un nesso dialettico tra posizioni differenti, nella convinzione che «la domanda sul senso non sia mai univoca o totalmente equivoca»⁴.

L'itinerario speculativo di Melchiorre è un itinerario che inizia da lontano, e un itinerario piuttosto singolare, a ragione di un ambiente di formazione, di una «terra natale» all'origine del germe del suo filosofare che incrocia e fa dialogare stimoli e suggestioni diverse ed eterogenee: insieme di luoghi, contesti e climi culturali che, più che fornire contenuti determinati, hanno inciso sul suo modo di pensare, orientandolo verso una costante ricerca di composizione di piani, moduli conoscitivi tanto diversi quanto interdipendenti. La tradizione culturale in cui cresce e si sviluppa la sua proposta teoretica è la tradizione metafisica dell'Università Cattolica di Milano, laboratorio della neoscolastica italiana. Nondimeno, la proposta filosofica di Melchiorre matura all'interno di un contesto già profondamente rinnovato dal magistero di Gustavo Bontadini, il quale aveva sottoposto tale tradizione a una significativa rielaborazione critica. Bontadini, infatti, amava definire la propria filosofia sotto il modello della metafisica classica, proprio per distinguersi da chi lo collocava nell'ambito del pensiero neoscolastico. Il suo richiamo alla classicità originaria aveva trovato poi espressione nella formulazione del cosiddetto «principio di Parmenide»: «si trattava — commenta Melchiorre — di rinviare all'originario pensiero dell'essere, come al *logos* costitutivo di ogni autentica filosofia, all'evidenza che impedisce di coniugare ultimamente l'essere col nulla e che dunque risolve le aporie del divenire finito, guadagnando l'asserto di un'ultima, assoluta radice di senso»⁵. Su questa base Bontadini ripercorreva gli stessi sentieri della neoscolastica, ma purificandoli e costringendoli al rigore dei principi, e altresì ripercorreva il lungo cammino del pensiero moderno per coglierne la giusta eredità, proponendo così una metafisica rinnovata e vivificata. Il cammino speculativo di Melchiorre si iscrive dunque in questo solco, rappresentando una prosecuzione significativa di tale linea teoretica alla quale ha saputo apportare un contributo decisivo.

La tradizione della metafisica classica è stata da Melchiorre coltivata intensamente e nello sforzo di coniugarla con quelle prospettive diverse, ma non necessariamente contraddittorie, che gli venivano dalla frequentazione della filosofia moderna e contemporanea. Anche per Melchiorre si trattava di «*andare alle radici della fondazione speculativa dischiusa dalla modernità*» ma, con questo, anche di «*superare gli sterili dualismi che dall'inizio l'avevano accompagnata*»⁶. In questo senso, egli non ha mai visto l'epoca moderna come una negazione della metafisica ma, al contrario, ha rintracciato la possibilità di una fondazione metafisica, nono-

⁴ M. Marassi, «Intervista a Virgilio Melchiorre. Milano, 21 maggio 2015», in P. Ricci Sindoni, M. Marassi, V. Melchiorre, «Virgilio Melchiorre: pensatore dell'origine», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, cxi/2, 2019, p. 483.

⁵ V. Melchiorre, *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale. Per un'autobiografia intellettuale*, Agostini, Milano 2013, p. 3.

⁶ V. Melchiorre, «Prefazione», in V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., p. vii.

stante il divieto kantiano. Gli studi di Melchiorre, pur radicati nella tradizione, hanno al contempo aperto orizzonti nuovi e inesplorati, nello sforzo di far dialogare la sua formazione classica con le sollecitazioni provenienti dal clima culturale contemporaneo, coniugando la riflessione metafisica con l'analisi fenomenologica e con i temi legati all'esistenza e alle forme concrete in cui la vita si manifesta. In questo senso, un merito che gli va senz'altro riconosciuto è quello di aver mostrato come la metafisica sia in grado di illuminare, con sorprendente chiarezza, il senso dell'esistenza. Ma non solo: gli stessi temi della metafisica, i temi costitutivi dell'essere, ammette Melchiorre, «sarebbero privi di senso se non fossero percorsi partendo dalla carne viva dell'esistenza e solo per ritornare nel suo cuore cercandone senso e destino»⁷. In questo Kierkegaard rappresentò per lui un maestro incomparabile, e lo studio del suo pensiero, che lo ha accompagnato lungo tutto l'arco della sua produzione filosofica, fu da lui vissuto sin dal principio come una necessaria integrazione della sua formazione metafisica. In questo senso, possiamo dire che Melchiorre giunse all'incontro con la tradizione metafisica — e con Bontadini — già a partire da un'innovazione, ovvero dopo quelle ricerche che, per la tesi, lo avevano portato allo studio di quel pensatore che dava carne ai suoi concetti⁸. La sua stessa tesi di laurea e poi di perfezionamento dedicate — la prima totalmente, la seconda in parte — al pensiero del filosofo danese, filosofo del tutto atipico per i canoni dell'Università milanese, furono da lui stesso percepite come un modo per rinnovare la tradizione degli studi nella sua Università. Tale spinta al rinnovamento contraddistinse anche la sua presenza in Università come docente.

Melchiorre, se si forma alla Cattolica in un momento di grande innovazione e fermenti fecondi, può essere egli stesso annoverato tra i principali protagonisti di questa stagione di cambiamenti. In particolare, egli partecipa in modo significativo alla virata verso le cosiddette “filosofie seconde”, con specifico riferimento al sapere storico e all'estetica. Non casualmente la sua riflessione filosofica autonoma prende avvio proprio entro e a partire da questi saperi, i quali condividono come tratto costitutivo la centralità della dimensione della possibilità. I primi scritti, a partire dalla sua tesi di perfezionamento pubblicata con il titolo *Arte ed esistenza* nel 1956, trasversalmente e da punti di vista differenti prendono in esame questa dimensione dell'umano, tanto nel suo risvolto metafisico, quanto in quello esistenziale. L'uomo, in quanto esistenza diveniente, è e, a un tempo, *non è*: «il suo divenire è il divenire di uno che è, ma è anche il realizzarsi di uno che non era. Ora, un essere che è anche non essere e che, pur restando se stesso, cresce nell'essere, è un essere possibile, presuppone cioè la possibilità di realizzarsi: il suo non essere non è puro non essere, ma possibilità a essere. Ed è per questo suo essere possibile, non

⁷ V. Melchiorre, “Prefazione”, in V. Melchiorre, *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*, Vita e Pensiero, Milano 2016, p. vii.

⁸ Virgilio Melchiorre conseguì la laurea in filosofia l'8 novembre 1952, con pieni voti e lode, con una tesi dal titolo: *Kierkegaard critico di Hegel*, seguita dal prof. Francesco Olgiati.

per il suo essere che egli si definisce e si specifica a differenza di Dio»⁹. Il discorso sul possibile si pone, di fatto, come via esistenziale alla posizione del problema metafisico e queste discipline, estetica e sapere storico, contribuiscono a far emergere *esistenzialmente* la questione del problematico rapporto essere–non essere.

L'estetica è stata oggetto d'interesse privilegiato di Melchiorre sin dai primi anni di studio universitario. Proprio sull'interpretazione e sul ruolo da attribuire all'estetica la sua posizione divergeva da quella di Bontadini; quest'ultimo considerava l'estetica e, più in generale, le filosofie seconde, come «variabili indipendenti» rispetto all'ontologia e alla filosofia prima. Per Bontadini la metafisica, nella sua peculiare posizione di «mediazione dell'immediato», che «esaurisce il discorso breve», non può legarsi e condizionarsi al discorso dell'estetica, «*scienza mondana*», «discorso lungo, forse inesauribile... perché la realtà che essa indaga *crescit eundo*»¹⁰. Se la dottrina neoclassica, che ha la sua ragion d'essere nell'istituzione e nella difesa del principio della metafisica classica, deve «*articolarsi in un complesso di relazioni tra il principio e i molteplici valori dell'esistenza*», poiché tali problemi di mediazione costituiscono «*altrettanti punti d'onore, in cui deve misurarsi l'effettiva portata della dottrina, la sua fecondità, la sua incidenza sull'umano*», questo, scrive Bontadini, non significa tuttavia che «*si debba necessariamente, costruire un sistema, in cui le determinazioni del reale siano dedotte dal principio*»¹¹. Per Melchiorre, al contrario, il discorso estetico si lega intimamente a quello ontologico. In *Arte ed esistenza*, prima sua monografia pubblicata, egli si pone come obiettivo proprio quello di «*accertare se sia possibile l'inserzione del momento estetico in una più vasta struttura ontologica, nella più ampia dialettica dell'esistente; con il desiderio, cioè, di scoprire il fondamento metafisico dell'arte come principio di definizione, come chiave risolutiva delle relazioni che il fatto estetico implica*»¹². Più in generale, Melchiorre riconosce nelle filosofie seconde lo spazio privilegiato nel quale la sapienza metafisica può dispiegare appieno la propria capacità di illuminare la comprensione dell'umano nelle molteplici forme della sua esistenza: attraverso esse il rinvio a un Assoluto si fa concreto ed entra nel tessuto della vita umana.

Rileggendo retrospettivamente l'itinerario dei suoi studi, Melchiorre riconosce che la sua ricerca «si è disposta dialetticamente, sin dall'inizio, fra due polarità: quella metafisica e quella esistenziale»¹³. Da qui si sviluppa quello che egli descrive come un «incrocio a più vie d'uscita»: da un lato l'articolazione del discorso ontologico nei modi dell'argomentazione e del discorso simbolico, dall'altro l'articolazione più propria del discorso antropologico, volto allo studio della persona e alla fondazione dell'etica¹⁴. Non si tratta di campi alternativi ma di «polarità interattive all'interno di un unico

⁹ V. Melchiorre, *Arte ed esistenza*, pref. di G. Bontadini, "Philosophia", Firenze 1956, p. 107.

¹⁰ G. Bontadini, "Estetica e metafisica" (1951), in G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996², pp. 144, 139.

¹¹ G. Bontadini, "Prefazione", in V. Melchiorre, *Arte ed esistenza*, cit., p. 13.

¹² V. Melchiorre, "Premessa", in V. Melchiorre, *Arte ed esistenza*, cit., p. 8.

¹³ V. Melchiorre, *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale*, cit., p. 5.

¹⁴ *Ibidem*.

processo intenzionale»¹⁵, il cui nesso gli si chiarisce soprattutto attraverso l'incontro, anch'esso decisivo, con la fenomenologia di matrice husserliana. Melchiorre, infatti, interpreta il suo cammino speculativo come un itinerario che va «dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale»¹⁶. Le analisi fenomenologiche dei processi della vita coscienziale, rilette alla luce dei principi della classicità, si rivelarono, di fatto, una «base opportuna per un serio profilo sintetico»¹⁷.

Melchiorre elabora una propria fondazione della metafisica, privilegiando come punto di partenza la dimensione antropologica, e questo perché è solo nel campo dell'unità coscienziale che può istituirsi il discorso metafisico quale ricerca dell'ultimità dell'essere: l'«antropologia non esaurisce la metafisica, ma ne costituisce un termine essenziale» e, perciò, «la sua validità è la stessa della metafisica»¹⁸. In questa operazione di fondazione Melchiorre riprende l'ontologia classica nei suoi grandi temi e nei suoi esiti principali ma ne ristruttura lo statuto epistemico. Diversamente dalla impostazione originaria della neoscolastica, Melchiorre non rifiuta né il problema né la metodologia trascendentale — dichiarata dal suo primo maestro Olgiati non solo inutile, ma anche dannosa in metafisica¹⁹ — ma li applica alla prospettiva della metafisica classica. La possibilità di costruire una metafisica è affidata, infatti, non a una dimostrazione ma a un sapere di tipo riflessivo, che investe da più parti l'indagine, che si interroga sulle «condizioni di possibilità» e che «non è un dedurre, ma un indurre e un ritrovare»²⁰. Su questo versante l'interesse per la fenomenologia trascendentale riporta Melchiorre a rivisitare criticamente le origini della modernità e ad assumere l'ego cogito come residuo apoditticamente certo e punto di partenza della riflessione filosofica. L'asserto di questo inizio va però liberato dagli equivoci che hanno accompagnato il pensiero moderno, inducendo a conclusioni di tipo soggettivistico: la via della verità va perseguita risalendo ai modi originari della coscienza perché essi costituiscono i modi dell'apparire dell'essere: «la riflessione trascendentale dovrà risolversi in relazione a un principio radicale di senso: senso dell'essere e solo per questo anche senso del pensare»²¹. Se i principi

¹⁵ Ivi, p. 6.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ V. Melchiorre, *Arte ed esistenza*, cit., p. 35.

¹⁹ F. Olgiati, «Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo critico», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, xxviii/6, 1936, p. 468.

²⁰ V. Melchiorre, *Figure del sapere*, cit., pp. 27-28.

²¹ *Ibidem*. Melchiorre già nella lettura di Bontadini del pensiero moderno coglie un punto di forte coincidenza con Husserl: entrambi rimproverano a Cartesio, e al seguito della tradizione cartesiana, compresa la linea empiristica, la presupposizione dualistica della struttura cognitiva dell'umano; entrambi rimangono fedeli al principio moderno del cogito, riaffermandone la primarietà: la struttura essenziale della coscienza rimane la condizione intrascendibile e originaria per ogni domanda e ogni risposta, ma in quanto orizzonte in cui la realtà dell'essere appare. In questo senso, è possibile dire, per Melchiorre, che «l'avvio del discorso bontadiniano ha un'analogia con quello indicato da Husserl alla testa della fenomenologia trascendentale». In questa direzione, l'operazione bontadiniana si configura come un tentativo di rigorizzazione del pensiero metafisico in senso trascendentale: la stessa domanda metafisica può trovare la propria legittimità e la propria garanzia solo in relazione all'esperienza più originaria della vita coscienziale. E tale operazione di fondazione rigorosa esige, per Bontadini, come per Husserl, «un'epoché»: che ogni asserto sull'essere venga sospeso sino a quando non ne siano

della ragione non differiscono dai principi della realtà, l'analisi della vita coscienziale costituisce il punto di partenza per decidere dei sensi e dei modi dell'essere.

L'indagine della coscienza e delle sue dimensioni strutturali impone un viaggio a ritroso, verso l'origine, là dove prende inizio e senso il pensare: la coscienza percettiva. Da qui l'evidenza fenomenologica: è dal cuore dell'esperienza che nasce la domanda circa il suo senso ed è questa domanda a richiedere su quale fondamento di intelligibilità essa si poggia. La fenomenologia trascendentale allarga la prospettiva della domanda sull'essere, mostrandone il risvolto esistenziale. Là dove l'ente determinato appare, esso non è in grado di mostrare da sé il senso o la garanzia del suo esserci, e la stessa prospettività e trasgressività intrinseca alla percezione rivela un'insufficienza, un'incompletezza, una strutturale relazione con un non essere o con un'alterità che lo richiama. La negazione quando viene a coscienza si dà in se stessa come relativa: essa non è mai pensabile per sé sola e ha la sua condizione di possibilità nel rinvio all'altro da sé e la trasgressione prospettica, scrive Melchiorre, «nasce dalla sottesa evidenza che ogni determinazione, mantenuta in sé e per sé, equivarrebbe a un non senso: donde il rinvio»²². Essa, nella ricerca di una definitività, dà inizio a un movimento dialettico di rinvio, il quale, da ultimo, non potendo reggersi su una catena di negazioni, né potendo terminare in un radicale e insanabile non essere, deve approdare a una relazione costitutiva e fondante. Diversamente, la determinazione si reggerebbe su un assoluto non essere, con la conseguenza che la totalità delle determinazioni sarebbe fondata su una irrisolta contraddizione fondamentale della realtà. A questo punto Melchiorre fa valere come determinante la cogenza del principio classico di non contraddizione, il quale impedisce di ritenere come originario il non essere: «all'origine non può infine darsi che l'essere puro, assoluto»²³. Una definitiva riflessione trascendentale non può darsi che all'incontro con i moduli critici del pensiero classico, quelli che, con la mediazione del principio di non contraddizione, incrociano il tema della negatività finita con il teorema dell'essere. È in gioco, qui, anche l'interpretazione del divenire: se l'ente succede e appare a partire dal proprio non essere, quest'ultimo non può essere inteso come un nulla, ma come l'Essere stesso nella propria assolutezza. Il non essere dell'ente, il suo *ni-ente* sarà tale solo rispetto all'ente, poiché in se stesso non è altro che l'Essere medesimo. L'unico modo per tenere in uno essere e non essere, senza cadere in contraddizione, è considerare l'ente come la determinazione d'un essere originario, di «un intero d'essere che lo comprende e lo determina in sé e, determinandolo, lo costituisce e insieme lo trascende»²⁴. Il non essere, allora, andrà inteso come tale solo in relazione all'attualità dell'esperienza e non come *nihil absolutum*, pena la contraddizione reale.

precisate le condizioni coscienziali che lo rendono possibile. Cfr. V. Melchiorre, "Introduzione", in G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1979², pp. xvii ss.

²² V. Melchiorre, *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale*, cit., p. 12.

²³ Ivi, p. 13.

²⁴ V. Melchiorre, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica* (1982), Vita e Pensiero, Milano 1993⁴, p. 13.

Il dispiegarsi della domanda sul fondamento si configura come un movimento meontico. Il percorso seguito da Melchiorre mette in discussione la visione della fenomenologia come processo meramente descrittivo: in forza del non essere avvertito nella determinazione, la fenomenologia da analisi descrittiva si fa «ricerca trascendentale che interroga sulle condizioni di possibilità, e, infine, sull'ultima condizione per il darsi della determinazione e per lo stesso riconoscimento della negatività»²⁵. Melchiorre fa valere in molti modi la presenza del negativo in quel che viene percepito originariamente dalla coscienza, e questo al fine di ricavare la posizione necessaria della pura positività dell'Essere. Ma quel che è guadagnato, al termine dell'itinerario coscienziale, non è altro che ciò che la coscienza è originariamente. La coscienza è originariamente relata al Fondamento: il suo, è un nesso intenzionale e perciò immediato. La mediazione metafisica è interna a una fondamentale immediatezza: la referenza originaria all'assoluto. Il pensiero del negativo, della finitudine, si rivela da ultimo un movimento che ritorna sul proprio principio, una riflessione che ne disvela appunto la fungenza a priori. Il cogito, da cui prende le mosse l'indagine sul fondamento, rappresenta esclusivamente un punto di partenza metodologico perché esso stesso, presuppone, non avvertita eppure sempre fungente, la realtà dell'assoluto.

La coerenza del principio di non contraddizione ha condotto, riflessivamente, dall'esperienza della determinazione e della finitezza, al richiamo originario di un assoluto essere. A ben vedere, però, il movimento riflessivo che dal relativo risale all'assoluto, è tale solo al primo rilievo: «è la precomprensione dell'assoluto — scrive Melchiorre — che guida sin dall'inizio il processo della riflessione»²⁶. La domanda sul *niente* era provocata dal sotteso presidio dell'Essere e del suo logos. Icasticamente Kierkegaard ha scritto che l'inizio «non è ciò da cui si inizia, ma ciò a cui si giunge; e vi si giunge a ritroso»²⁷. Analogamente Melchiorre richiama la distinzione che Husserl, al termine del suo itinerario speculativo, ha fatto tra due figure dell'origine o del cominciamento: l'ego cogito non è che «una prima sfera oggettuale, la sfera oggettuale "primordiale"»²⁸, che in se stessa è però solo un polo emergente, obiettivazione d'una trascendentalità assoluta e ovunque fungente. Se l'esigenza di assicurare una base veritativa, in senso cartesiano, deve rinviare all'evidenza primitiva di un ego cogito, la realtà di tale ego può considerarsi primitiva solo per un equivoco, pur trattandosi di un «equivoco essenziale» e in certo modo necessario²⁹. Ritorna così l'asserto cartesiano per il quale la nozione dell'infinito precede quella del finito. E, insieme, l'asserto kantiano per il quale, dato il condizionato, è a un tempo dato anche l'incondizionato. Con ciò non è, però, sminuito il valore o la provocazione che

²⁵ V. Melchiorre, *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale*, cit., p. 15.

²⁶ V. Melchiorre, *Breviario di metafisica* (2011), Morcelliana, Brescia 2022², p. 19.

²⁷ S. Kierkegaard, *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851* (1849), a cura di Rocca, Donzelli, Roma 1998, p. 36.

²⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), tr. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 210-212.

²⁹ *Ibidem*.

nasce dall'esperienza: il pensiero della realtà condizionata implica per se stesso il pensiero della realtà incondizionata ed è, anzi, il dato stesso dell'esistenza finita a esigere come reale l'assoluto, e questo perché la non realtà dell'assoluto invaliderebbe la stessa possibilità di quel finito che, nell'esperienza, di fatto è dato.

Il pensiero della finitudine si rivela lo scrigno da cui emerge la notizia dell'infinito, notizia che troviamo al termine della riflessione ma che, a ben vedere, guidava segretamente il domandare sin dal principio. Alle soglie del non essere Melchiorre ritrova, come negazione della negazione, l'indicazione dell'assoluto principio dell'essere. Stando dalla parte dell'ente, dalla parte della coscienza finita, dell'identità dell'Essere se ne può dire solo in termini negativi e, infine, se ne dovrà dire come dell'assoluto niente. Ma, come sa il silenzio della mistica, «il niente non ha parole che lo dicano»³⁰. Siamo allora ricondotti all'aporia che Kant individua nella conclusione deistica, nell'asserto d'un primo principio senza predicati e senza nomi? Il ricorso al principio di partecipazione, che nel molteplice delle differenze esige un'immanente identità d'essere, permette a Melchiorre di superare questa aporia, perché permettere di intendere la determinazione, pur nella sua negatività, come partecipazione dell'Essere che diversamente si distribuisce nel reale. Il finito sarà anche negatività, ma innanzitutto presenza, per quanto contratta, dell'Essere e della sua partecipazione: trascendenza che si fa immanente e immanenza che brama l'ulteriorità del trascendere. Da ogni ente, allora, può fiorire un qualche segno, un qualche nome dell'Essere, ma solo in quel dire che incrocia immanenza e trascendenza, in un «dire che sta nell'immediatezza dei suoi significati, ma con un'interiore trasgressività»³¹. Un dire che non potrà denotare, ma solo *connotare*. Per una simile opera di designazione del fondamento, Melchiorre percorre le risorse e i modi del simbolo. Da qui nasce il suo interesse per tutte le forme linguistiche connotative e, da ultimo, per il linguaggio connotativo più pregnante, il linguaggio poetico, che egli considera luogo della massima espressione del senso dell'Essere, in quanto forma più alta del linguaggio simbolico. Il linguaggio simbolico si dà in una duplice articolazione di significati: ancorato al dato sensibile e immediato, ne oltrepassa i limiti e si protende a indicare un senso ulteriore, senso che traspare nell'immediatezza della significazione primaria. Su questa differenza Melchiorre fonda il potere ermeneutico della parola, la cui pratica interpretante consiste nel rendere conto del nesso sotteso al semantema simbolico, nesso che permette di trapassare dal significato primario a quello secondario, assoluto. Un senso assoluto che non si dà mai in sé: questo dire per trasgressioni è autentico solo quando si accompagna alla consapevolezza della propria parzialità, solo se nel dire «permane la cautela che dispone la parola sul fronte del "teoreticamente impossibile"»³². La via ermeneutica rimane, in questo senso, sempre necessariamente inconclusa e approssimativa.

³⁰ V. Melchiorre, *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale*, cit., p. 15.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 17.

L'avvertenza di Melchiorre di diffidare da ogni illusione di definitività, da ogni pretesa di identificare l'Essere con l'ente, conferisce alla sua riflessione il carattere di una «metafisica lontana da ogni tracotanza»³³, capace non solo di offrire strumenti per un sapere del Fondamento teoreticamente legittimo, ma anche di mettere in guardia dai rischi di una lettura totalitaria della realtà. A questo riguardo fondamentale è la sua meditazione sul ruolo dell'utopia, tema caro a Melchiorre, su cui cominciò a lavorare negli anni del primo incarico che gli fu affidato, l'insegnamento di Filosofia della storia, un insegnamento che, come egli stesso ha osservato, consentiva «l'intreccio di una cultura filosofica di tipo strettamente teoretico con un interesse culturale in senso più ampio e non puramente speculativo»³⁴. L'interesse metafisico non esclude ma richiede un'attenta analisi delle strutture dell'impresa storica dell'essere umano. L'utopia nell'ambito della progettazione storica svolge un ruolo di primordine come mediazione tra realtà data e intenzionalità di un senso assoluto, nel tentativo di costruzione di un mondo "migliore". Essa, diversamente dall'ideologia che costituisce la pretesa di una totalità chiusa e definitiva, percorre la via della coscienza simbolica e, per questo, si configura come una tensione aperta e mai soddisfatta di sé. L'utopia mira all'universale, ma l'universale, in quanto assente mai definitivamente determinabile, è colto, di volta in volta, nella denuncia di una mancanza. Perciò essa cerca la concretezza soprattutto negativamente, e lo fa smascherando le deficienze del processo storico. L'utopia, quindi, non si configura come un'evasione dal reale, ma agisce *in primis* come esercizio critico della ragione storica, come forma di fedeltà al tempo che nasce dalla sua apertura alla totalità; in questo essa rappresenta un banco di prova privilegiato in cui le strutture metafisiche dimostrano la loro operatività all'interno dell'esistenza storica. Allo stesso tempo essa, contrariamente all'ideologia, ha cura di lasciare indeterminato o da determinare via via il progetto della totalità storica, nella consapevolezza che diverse e sempre provvisorie sono le figure della totalità. Tali figure devono mantenersi costantemente disponibili a superarsi in forme ulteriori, non cercando la fine della storia, ma una storia liberata dalle sue aporie: non l'intemporale, ma un regno di libertà senza contraddizioni. Il tempo non è, per Melchiorre, qualcosa da superare, ma da abitare e curare, perché è il luogo in cui il dono dell'Essere chiede di essere riconosciuto e custodito.

La destinazione dell'esistente è rappresentata dal suo essere per l'universale, per il Fondamento ma è, al contempo, calata nell'immanenza dove si gioca la fatica per la Verità. Nel radicamento nell'essere che si volge al dover essere, Melchiorre individua l'ampio luogo dell'etica. In tal senso «il vantaggio del procedimento trascendentale — scrive nella *Prefazione* a *La via analogica* — ricade non solo sul

³³ C. Danani, "Utopia e coscienza storica", in F. Totaro et al., "Virgilio Melchiorre, metafisica e vita", *Avvenire*, 2021, p. 20.

³⁴ V. Melchiorre in M. Marassi, "Intervista a Virgilio Melchiorre. Milano 21 maggio 2015", in P. Ricci Sindoni, M. Marassi, V. Melchiorre, "Virgilio Melchiorre, pensatore dell'origine", cit., p. 487.

piano dell'ontologia e della metafisica, ma anche sul terreno dell'antropologia: il *pensiero dell'essere* apre alla considerazione ontologica, ma per converso e reciprocamente *l'essere del pensiero* manifesta le costituzioni essenziali della persona»³⁵. C'è un legame essenziale tra ontologia ed etica e, da ultimo, è la parentela che ci lega all'Essere, l'appartenenza a una comune radice ontologica, la condizione prima e ultima che giustifica ogni istanza etica. In questa prospettiva, ogni coscienza, ogni "persona" è singolarità irripetibile, testimonianza non sostituibile dell'Essere, sguardo prospettico che, al contempo, guarda verso l'Intero che ne legittima l'unicità. La persona non si esaurisce nell'unilateralità di un punto di vista, ma la singolarità della prospettiva è alimentata, tenuta aperta da ciò che la trascende, dalla differenza ontologica. Nell'etica, la trascendenza dell'Essere e la differenza ontologica si traducono nel principio che mette in guardia da una lettura totalitaria, questa volta dell'altro, trasformandosi in esercizio di liberazione dalle trappole monadologiche dell'egologia. Se l'imperativo etico chiama alla *diakonia*, essa sarà una «*diakonia* per la verità». E se la verità vale come «disvelamento che lascia apparire, che manifesta l'essere della cosa», porsi per la verità dell'altro sarà, in definitiva, «operare affinché il suo essere sia custodito e insieme svelato» nella sua origine essenziale³⁶. In definitiva, non serve alcuna prescrizione morale, ma il guadagno di una disposizione di fondo, di un'attitudine etica che pone in atto il «rispetto per i tanti volti possibili, ognuno dei quali porta con sé il segreto e l'oscurità della propria origine»³⁷. Vincendo il fittizio diaframma che di solito viene posto fra teoresi e prassi, la trascendenza dell'essere trova nella persona in relazione la sua più autentica espressione. Platone scrive nel *Fedro* che l'autenticità degli incontri sta nel cercare dove sia la *Pianura della verità*³⁸. A quella pianura, scrive Melchiorre, «non si sale da soli, bensì cercando nel volto dell'amato, le *tracce* o l'effigie del proprio dio: il dio dell'origine». In questa duplicità dello sguardo incarnato e del suo interiore rinvio, Melchiorre vi riconosce l'*icona* per l'intero percorso della sua riflessione³⁹.

L'originario, il Fondamento a cui tende la ricerca metafisica, si rivela da ultimo determinante ai fini della ricerca del senso antropologico ed etico. Melchiorre non rinuncia all'esigenza di fondazione metafisica, ma non per questo risolve la sua elaborazione teoretica nel limite di un formalismo concettualistico: l'elaborazione metafisica è esposta, costantemente, alla prova dell'esistenza, della storia, del tempo, e questo perché essa deve non solo fornire un fondamento al pensiero, ma deve assicurare l'uomo nel corso dell'esistenza. Melchiorre, per questo, non concede una lettura astratta dell'umano, la sua meditazione metafisica non resta indifferente all'esistenza, ma impegna il concreto e invita a prendersene cura. La vita è il termi-

³⁵ V. Melchiorre, "Prefazione", in V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. xiii-xiv.

³⁶ V. Melchiorre, *Essere e parola*, cit., p. 27.

³⁷ P. Ricci Sindoni, "Virgilio Melchiorre, pensatore dell'origine", cit., p. 481.

³⁸ *Fedro*, 248b.

³⁹ V. Melchiorre, *Dal principio di Parmenide alla filosofia trascendentale*, cit., p. 22.

ne *a quo* e, insieme, il termine *ad quem* della filosofia: la filosofia nasce dalla vita e alla vita deve ritornare. Se in filosofia si tratta di toccare il cielo, questa altitudine ha senso solo se illumina la terra degli enti, della storia, delle persone. La meditazione di Melchiorre ritorna ogni volta, infine, al mondo, consegnando all'esistente, alla "persona", la responsabilità di cogliere le tracce dell'assente, di avvertire un silenzio che non è muto e tentarne un nome. L'itinerario tracciato da Melchiorre, per questo, non si esaurisce: resta un cammino aperto che consegna, insieme, un compito e un punto di partenza per ripensare una metafisica che, pur non rinunciando alla propria forza fondativa, non per questo recida il proprio legame con l'esistenza storica; una metafisica che custodisca il senso dell'intero senza irrigidirlo in sistema, che insegni ad abitare il tempo senza smarrire l'orizzonte della totalità e, insieme, a pensare la totalità senza inghiottire il tempo. Il discorso metafisico come discorso di valore solo in quanto attraversa il tessuto dell'esistenza, solo in quanto germoglia in un'attualità pensante: è questa l'eredità che oggi Melchiorre ci affida, un lascito vivo che non si esaurisce ma che ancora domanda di essere interrogato, custodito e rinnovato nella coscienza presente.

Bibliografia

BONTADINI, Gustavo, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), intr. di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1979².

— *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996².

DANANI, Carla, "Utopia e coscienza storica", in F. Totaro et al., "Virgilio Melchiorre, metafisica e vita", *Avvenire*, 2021.

HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), tr. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

KIERKEGAARD, Søren, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851* (1849), a cura di Rocca, Donzelli, Roma 1998.

MELCHIORRE, Virgilio, *Arte ed esistenza*, pref. di G. Bontadini, "Philosophia", Firenze 1956.

—, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica* (1982), Vita e Pensiero, Milano 1993⁴.

—, *Figure del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

—, *Dal principio di Parmenide alla fenomenologia trascendentale. Per un'autobiografia intellettuale*, Agostini, Milano 2013.

—, *Le vie della ripresa. Studi su Kierkegaard*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

—, *Breviario di metafisica* (2011), Morcelliana, Brescia 2022².

OLGIATI, Francesco, "Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo critico", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, xxviii/6, 1936.

PLATONE, *Fedro* (2000), tr. it. di Reale, Bompiani, Milano 2017².

RICOEUR, Paul, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. it. di Balzarotti, Botturi, Colombo, Jaca Book, Milano 1997.

RICCI SINDONI, Paola, MARASSI, Massimo, MELCHIORRE, Virgilio, "Virgilio Melchiorre: pensatore dell'origine", *Rivista di Filosofia neoscolastica*, cxi/2, 2019.