

Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 249.

Il volume di Alberto Romele, venendo letto da una prospettiva di storia delle idee, può essere *prima facie* inquadrato in quella serie di studi che rivalutano la razionalità filosofica patristica (e, in generale, cristiana) indicandola come fonte principale per le speculazioni contemporanee. Nella fattispecie, l'agostiniano *verbum in corde* viene indicato da Romele come il concetto filosofico comune alle riflessioni ermeneutiche di Gadamer, Heidegger e Ricoeur.

Sebbene il testo risulta denso di contenuti e richiede una lettura attenta (per poterne cogliere la rilevanza oltre che l'innovazione filosofica), la linearità dell'architettura dello svolgimento e la chiarezza espositiva dei contenuti permettono di seguire agevolmente il ragionamento, conducendo il lettore – attraverso un percorso graduale – a cogliere il nucleo concettuale alla base delle riflessioni sviluppate nel volume.

In quella che risulta essere un'ampia introduzione, l'autore enuncia la tesi che proverà a dimostrare nelle tre parti – corrispondenti ai tre autori suddetti – che costituiscono il testo. In particolare, l'idea generale è quella di dimostrare come «contrariamente a quanto detto da J. Grondin e da buona parte degli interpreti, il verbo interiore agostiniano mostra non le potenzialità, ma semmai l'*ineffettività* dell'ermeneutica ontologica» (p. 13).

Come sfondo alla questione, viene innanzitutto proposta una ricognizione concettuale intorno al *verbum in corde*, che porta a vedere Agostino come un momento specifico di un più ampio processo razionale non sempre univoco. Seppur in modo ridotto, autori primari intorno alla questione sono Platone e Aristotele, con le rispettive riflessioni sul pensiero discorsivo e le sue proprietà logico-semantiche. In particolare, se in Platone troviamo «la tesi della quasi identità tra linguaggio e pensiero» (p. 32), in Aristotele vi è una svalutazione della parola proferita rispetto al verbo interiore: «Aristotele localizza dunque dimostrazione e sillogismo, con le inferenze logiche che li accompagnano, nell'interiorità dell'anima. Affermazione e negazione orali sono solamente i segni esteriori» (p. 34). Tuttavia, gli elementi che troveranno fortuna nelle riflessioni successive sono quelli della «distinzione tra un discorso esteriore e un discorso interiore» (p. 35) e della «chiara superiorità del discorso interiore rispetto al discorso esteriore» (*ibidem*). Questa distinzione trova un'immediata utilizzazione nella riflessione stoica, che fa ricorso al verbo interiore per distinguere «l'uomo, animale parlante, dagli altri animali, in particolare da quegli animali, quali merli e pappagali, apparentemente dotati di linguaggio» (p. 31).

Un momento successivo della ricostruzione concettuale è costituito da quella che Romele – citando Panaccio – definisce *corrente giovannea*, «che coinvolge numerosi Padri della Chiesa greci e latini i quali, attraverso il verbo interiore distinto dal verbo proferito, intendevano fornire un modello ontologico a certe credenze religiose, in particolare al dogma della consustanzialità del Figlio e del Padre» (p. 31).

Pur collocandosi storicamente nel medesimo periodo degli autori

appartenenti alla *corrente giovannea*, Agostino rappresenta un autore di rottura rispetto alla tradizione, in quanto intende il verbo interiore alla luce della grazia: «il verbo interiore è prima di tutto per Agostino l'indice della presenza di Dio nell'anima dell'uomo convertito» (p. 32). Secondo quanto evidenzia Romele, la nozione del *verbum in corde* agostiniana vede due momenti. In una prima analisi risulta essere influenzata da tre aspetti della riflessione filosofica stoica: 1) la nozione di *lekton*; 2) il riconoscimento dell'interiorità come luogo del giudizio e della decisione volontaria; 3) la coppia concettuale *logos endiathetos* e *logos prophorikos*. Tuttavia, oltre a questi aspetti, la nozione agostiniana di *verbum in corde* «descrive l'anima di chi si è convertito accogliendo, per mezzo della grazia, la Parola-evento di Dio. Da questa parola interiore soltanto nasce il possibile recupero dell'esteriorità, delle buone parole e delle belle azioni» (p. 53). Ancora, evocando Alici, Romele evidenzia come «lo stesso atto linguistico-interpretativo è per Agostino a sua volta testimonianza di una presenza che trascende infinitamente la storia e che costituisce il criterio finale di ogni interpretazione» (*ibidem*).

Insistendo sulla centralità agostiniana in relazione al *verbum in corde*, Romele – a completamento della ricostruzione concettuale avviata – si propone «di discriminare tra coloro che hanno tradito o non capito l'intento agostiniano e coloro i quali, al contrario, l'hanno raccolto rendendone possibile la riabilitazione nella contemporaneità» (p. 54). Attraverso questo sguardo globale all'epoca medievale e moderna, ci si rende conto di come «a partire dal pensiero tardo medievale, nel momento in cui il problema diventa quello di descrivere, attraverso il modello linguistico, la struttura e il funzionamento della mente umana, o di una

sua parte, è la tradizione platonico-aristotelico-stoica, a volte ripresa, altre criticata, che domina nella discussione sul verbo interiore. E lo fa per tutta la modernità e la contemporaneità» (p. 58).

È proprio proiettandosi nella contemporaneità, che il lungo letargo dell'agostiniano *verbum in corde* sembra cessare. Nello specifico, a partire da Gadamer sembra esserci una riabilitazione della riflessione agostiniana, sebbene – per stessa ammissione di Romele – «il senso del recupero gadameriano della nozione agostiniana di *verbum in corde* è di per sé tutt'altro che chiaro» (p. 69). È, dunque, con l'intento di far chiarezza su questo merito gadameriano, che prende corpo la prima parte del testo, che giungerà ad una conclusione inequivocabile, cioè quella per la quale Gadamer ha avuto il merito di capire la nozione agostiniana nei termini suddetti e, in un secondo momento, «non avrebbe fatto altro poi che vedere in essa, così intesa, un *paradigma* adatto ai presupposti e agli esiti della sua ermeneutica» (p. 70).

In particolare, più che provare ad individuare una rivalutazione del verbo proferito, Gadamer riconosce in Agostino l'indipendenza del *verbum in corde* dall'apparenza sensibile e, tuttavia, individua proprio nella nozione agostiniana quella che è per lui l'ermeneutica: «la portata ermeneutica di questa nozione non è per Gadamer nella parziale riabilitazione della lingua proferita, ma nell'evento di verità che essa descrive. Ermeneutica è quell'esperienza che, come la grazia di Dio, disorienta in maniera radicale e dà senso» (p. 92).

Il riconoscimento gadameriano dell'importanza di Agostino per la nascita dell'ermeneutica filosofica, si sviluppa nella difesa della verità e universalità del

concetto di *verbum in corde*; tuttavia, questa tesi – sostenuta da Grondin – viene quanto meno messa in discussione per un duplice motivo. Innanzitutto, la descrizione proposta da Grondin del verbo interiore, che viene inteso come un qualcosa che dà origine ad una circolarità tra il detto e il non detto. A confutazione di questa tesi, Romele afferma che «il *verbum in corde* non carica affatto il linguaggio della sua essenziale circolarità ermeneutica, ma sembra, al contrario, “anestetizzarla”. Di conseguenza la nozione di *verbum in corde* rende l’ermeneutica improvvisamente *ineffettiva*» (p. 93). «In secondo luogo, per l’ipotesi secondo cui ermeneutica è solo quella che trova nell’agostiniano *verbum in corde* un valido paradigma [...] Ancora più a fondo, l’ermeneutica filosofica dovrebbe mettere in discussione le proprie idee di senso, essere e verità, senza per questo temere una deriva decostruzionista [...] Le esperienze che “facciamo” non ci danno tuttavia senso alcuno, ma ci costringono piuttosto a pensarne, interpretando, di sempre nuovi» (p. 93 passim).

Come momento successivo alla riabilitazione gadameriana, Romele individua nell’ermeneutica del sé «il tratto più comune alle filosofie di Agostino e Heidegger» (p. 97). Così come Agostino aveva rinunciato ad ogni interpretazione per aprirsi al dono di Dio, che è dato a prescindere dall’interprete, allo stesso modo per Heidegger l’ermeneutica non è più lo spazio dell’analitica dell’Esserci, ma il luogo destinato a recare il messaggio dell’essere. Tuttavia, una distinzione sostanziale risiede nella direzione che viene data all’indagine ermeneutica. Nello specifico, l’ermeneutica heideggeriana consiste nella «contromotilità fenomenologica del sé dall’effettività verso le sue stesse categorie» (p. 145); è in questo senso che il *verbum in corde* agostiniano, come dono di Dio, è totalmente assente dalla concezione di Heidegger che, proprio nella

misura in cui l’ermeneutica è intesa come «un fatto dell’esistenza, che tenta di adeguare di continuo, interpretando, il proprio orizzonte di senso al mondo in cui si “fanno” sempre nuove esperienze» (p. 149), delinea l’interpretazione come «una conquista difficile e [...] mai un dono, fosse anche dono della “partizione di voci”» (p. 149 passim).

Come ultimo momento della sua indagine, Romele prende in esame la riflessione di Ricoeur, individuando nell’interpretazione testuale una possibile comunicazione con la riflessione filosofica di Agostino. In particolare, «ciò che può davvero rendere peculiare il confronto tra Agostino e Ricoeur nell’ambito dell’ermeneutica filosofica è piuttosto il tentativo per entrambi di articolare metodo esegetico e verità del testo» (p. 157). La rilevanza del *verbum in corde* emerge nella misura in cui «Ricoeur, parlando di Agostino, si interessa proprio a quella *ineffettività* che tradisce ogni umana attesa di senso e che il verbo interiore agostiniano propriamente inteso ben si adatta a mostrare» (p. 159). L’interpretazione agostiniana – che sebbene presenta quattro livelli, vede nei livelli letterale e allegorico quelli principali (gli altri due sono quelli morale e anagogico) – che da un livello allegorico passa ad uno letterale, «non rimanda più ora direttamente a due *significationes* inconciliabili l’una con l’altra, ma a un’unica *res significata*, la quale a sua volta rimanda alla *significatio* vera e propria» (p. 163); ancora, tale *significatio* non viene colta attraverso un utilizzo moderato dell’allegoresi, ma emerge come risultato «di una consapevole rinuncia alle pretese dell’interpretazione umana di fronte a una verità che innanzitutto si dona *attraverso* le Scritture» (p. 192). Rispetto a questa posizione, «Ricoeur percorre in un certo senso la via contraria, accentuando sempre più la libertà e la capacità umana d’interpretazione,

garantita dai metodi delle scienze umane, di fronte al carattere donativo del simbolo che pur permane fin nelle metafore e nei testi» (p. 192). In tal modo, «Ricoeur sembra così rompere con la nozione di *verbum in corde* o almeno con i suoi correlati, che rischiano di far collassare la differenza ontoteologica trasformando l'ermeneutica in un passivo ascolto della parola» (p. 210).

L'esito al quale giunge Romele, al termine del ragionamento sviluppato nel testo, è che l'ermeneutica deve rinunciare ad ogni pretesa di universalità e ad attribuire alla capacità di comprensione umana un potere troppo ampio. Con propositi più realisti, invece, la pratica ermeneutica condurrà ad esiti fruttuosi nel momento in cui accetta di aprirsi «a nuove esperienze di senso minore e, a volte, semplicemente alla mancanza di senso» (p. 225).

Rispetto a una specificità scientifica, che ruota evidentemente intorno all'ermeneutica filosofica e a una tesi che ampiamente condivido – dal momento che, parafrasando un autore come Quine (*Su ciò che vi è*, in A. Varzi, *Metafisica*, Laterza, Bari 2008, p. 41-42), la riflessione filosofica in generale, proprio per il fatto di essere sostanzialmente differente dalle professioni confessionali, non può per sua natura avere pretese di universalità, ma lavorare con spirito di tolleranza e propositi sperimentali, che aprano al confronto costruttivo e alla convivenza e accettazione di differenti sistemi di riferimento – mi sembra opportuno insistere sul fatto che il testo ben si presta alla collocazione tra quegli approcci filosofici che tendono a vedere una sostanziale continuità razionale all'interno della storia del pensiero, laddove per continuità non intendo la pedissequa riproposizione delle tesi già sostenute, bensì la capacità di saper dialogare con le riflessioni precedenti per dare risposta agli

impulsi che le medesime sono in grado di offrire. Ancora, proprio il fatto di individuare nei tre autori principali in analisi un significativo e opportuno confronto con la filosofia di Agostino, va esattamente nella direzione proposta di recente da Anthony Kenny nei quattro volumi della sua *A New History of Western Philosophy* (Oxford 2004-2007). Le riflessioni portate avanti da Romele – sempre supportate da un adeguato utilizzo delle fonti antiche e medievali oltre che da una ricca e pertinente bibliografia secondaria – lasciano, infatti, emergere quel modo di fare filosofia che rifiuta di vedere nel Medioevo un momento di stand-by della riflessione filosofica razionale, per offrirne – in una ben più corretta lettura critica – una visione di razionalità alternativa (che dalla dottrina assume solo i dati “empirici” sui quali fare filosofia), che proprio la contemporaneità (nei diversi ambiti filosofici) saprà più o meno esplicitamente riscoprire. Qui è l'ermeneutica a fare da padrona, ma – in una più ampia prospettiva – è la non classicità della riflessione contemporanea che individua nel pensiero medievale la sua principale fonte di studio.

Matteo Scozia

Pontificia Università Antonianum
mt.scozia@gmail.com