

## Il simbolo nella pragmatica relazionale della persona\*

di Sergio Sorrentino

*The Author focuses on the topic of the symbol and of its role within the relational pragmatic of a person. He discusses first the theory of symbols in the philosophy both of Cassirer and Ricoeur. Then he argues that the symbol is essentially shaped by a meaning transfert and an intentional concentration. Thanks to such performative power the living persons in their relational pragmatic give rise to and shape symbols which make up the material of human lives and experiences in the field of ethics, society and culture.*

La persona è una realtà assai complessa, la cui comprensione e intellesione richiede l'adozione di un codice, nonché la determinazione del nesso tra soggetto e oggettivazione, funzione e sistema, realtà e manifestazione, attore e scena sociale, o, per dirla in termini kantiani, noumeno (realtà intelligibile) e fenomeno (realtà empirica). Essa dà luogo a regioni molteplici di esperienza e di pragmatica (come il diritto, la moralità, la religione, la *poiesis*, ecc.) che contrassegnano lo spazio antropologico. Ha altresì una capacità di formazione in forza della quale prendono consistenza esperienze peculiari in cui si istituisce una circolarità. Questa può dare l'apparenza del circolo vizioso; ma in realtà dà forma a vissuti di reciprocità e intersoggettività (come il rispetto, la dignità, il diritto, ecc.). È questo per esempio il caso di quel vissuto peculiare dell'esperienza religiosa che si raccoglie nella nozione di rivelazione. Esso è un vissuto paradigmatico per la pragmatica della persona. In essa è profondamente e strutturalmente implicata la relazione interpersonale, sia pure caratterizzata da un vettore asimmetrico specifico<sup>1</sup>. Ma c'è un altro aspetto importante su cui vale la pena di riflettere. Esso si riconnette alla modalità di denotazione e espressione, linguistica e più ampiamente semiotica, della

\* Riprendo qui, rielaborandolo in parte, un mio saggio apparso come cap. 5 ("La funzione del simbolo nell'universo religioso") del libro *Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno religioso*, Carocci, Roma 2004, pp. 115-137.

<sup>1</sup> Cfr. in merito il mio saggio *Il circolo della rivelazione. Discussione su un'esperienza religiosa originaria*, in S. Sorrentino (a c. di), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, Cittadella Ed., Assisi 2003, pp. 151-192.

realtà implicata nell'esperire della persona, ossia di questo *vivente intelligente*, come in altra sede ho definito la persona<sup>2</sup>. In quella sede ho cercato di mettere a fuoco la complessa *struttura intenzionale*, nonché la sua definizione per certi versi assai ardua, su cui poter basare la noesi, ossia la comprensione, di questa *realtà* della persona, della sua pragmatica e delle sue eventuali attribuzioni. Senonché, come ogni esperienza preme per giungere a espressione e per aprirsi la via a una comunicazione, così anche l'esperienza di questa specifica realtà intorno a cui si forma l'universo (la semiosfera) della persona esige una traduzione in espressione linguistica e in segni denotativi e manifestativi. In effetti è questa la condizione perché si rendano possibili la sua comunicazione e la congruente sedimentazione in un mondo di significati. È su questo terreno che si configura una difficile questione teorica. Perché nella traduzione linguistica e semiotica della personalità, ossia della struttura originante della persona concreta, entra in funzione, si direbbe quasi per intrinseca necessità, quella particolare modalità di denotazione che è propria dell'elemento simbolico. Nondimeno questa modalità non è di agevole definizione, e pertanto richiede una sorta di "critica della ragione simbolica". Al tempo stesso la sua funzione nel contesto della persona e della sua peculiare pragmatica, quale centro attivo e passivo (o patico) di operazioni e relazioni, si dimostra affetta da una *ambiguità* pressoché connaturata. Perché il simbolo, così come ricorre nell'esperienza della persona, appare strutturato su una *mira* intenzionale che richiede di essere convenientemente chiarita, per rendere conto della sua *fragilità* noetica. Pertanto una discussione sulla presenza del simbolo nell'universo antropologico che fa capo alla persona esige questi tre passaggi, che sono come parte integrante della tematizzazione che intendo dedicarvi. Anzitutto una succinta critica della ragione simbolica. In secondo luogo una messa a fuoco della mira intenzionale costitutiva del simbolico nella sfera antropologica della persona. Infine una disamina della fragilità dell'espressione simbolica nell'esperienza attiva e passiva della persona, la quale di fatto ne traduce la valenza ancipite.

### **1. Il simbolo come espressione dell'esperienza della coscienza. La tematizzazione di Cassirer**

È molto difficile afferrare con una nozione perspicua il simbolo e la sua funzione nel linguaggio (nella comunicazione della persona e tra le persone)

<sup>2</sup> Cfr. *Persona, principio di personalità e visuale personalista*, "Persona", 1 (2011), pp. 43-56.

e nella cultura, pur essendo esso una dimensione pressoché quotidiana e fortemente strutturante del nostro “mondo della vita”. È una di quelle nozioni universalmente utilizzate e comunemente note, ma che sfuggono a una più precisa definizione nozionale. Per cui facilmente si prestano a fraintendimenti, a estensioni concettuali indebite e a rotazioni o inversioni semantiche gravide di conseguenze. Esse possono causare carenze nella comprensione dei linguaggi e dei discorsi, e di conseguenza nella loro utilizzazione o fruizione storica e culturale. La ragione di questa difficoltà precipua nel dare conto della *caratura nozionale* del simbolo e della sua *funzione* nel “mondo della vita”, che è poi un mondo di *persone*, va forse ravvisata in due strutture costitutive dell'espressione simbolica e della sua qualità semiotica.

La prima è una peculiare tensione nell'operazione espressiva (e dunque *semica* nonché *comunicativa*) che si deposita nel simbolo. La tensione è operante tra la componente *segnica* propria del simbolico e la componente razionale-concettuale, la quale in esso è comunque coinvolta in virtù della sua funzione comunicativa e relazionale. Se si segue con attenzione il dibattito sul simbolo nella filosofia e nella cultura post-illuministica fino ai nostri giorni, un dibattito peraltro complicato dalle interferenze ineludibili con la questione del mito, si rileva una caratteristica oscillazione tra due poli. In effetti (è quanto ho rilevato in altro contesto<sup>3</sup>) nell'arco di tempo che va dalla *Critica del giudizio* (1790) di Kant alla *Fenomenologia dello spirito* (1806) di Hegel si opera un passaggio (che è significativamente analogo a quello che si ha nel dibattito del Novecento da Cassirer a Ricoeur). Tale passaggio va dalla concezione del *simbolico* quale anima profonda della razionalità e nocciolo energetico cui si alimenta la stessa concettualità, alla dissociazione fra *concettualità* e *simbolico*. Quasi che la prima sia da collocare sul versante della (malintesa, perché monca) *razionalità*, il secondo invece sul versante del *sentimento* e dell'*emotività*; anche questi però malintesi, perché disaggregati dall'intero della realtà personale. Il simbolico alla fine della parabola indicata cade al di fuori della sfera concettuale e razionale, rientrando piuttosto in quella sfera che è irriducibile alla traduzione linguistica e alla transizione logica (ambedue proprie della sfera cognitiva). Beninteso nel corso stesso di questa oscillazione si attua altresì l'intensa valorizzazione del simbolo (per esempio nella cultura romantica) quale elemento peculiare e privilegiato del linguaggio filosofico e della sua consapevolezza paradigmatica. Questa infatti è intenzionata alla comprensione dell'integrità e della pienezza umana originaria, sia pure entro il vissuto esistenziale e storico segnato

<sup>3</sup> Cfr. S. Sorrentino, *Simbolo e linguaggio nella filosofia del Protoromanticismo*, in “Annuario filosofico”, 8 (1992), pp. 189-206.

dall'alienazione e dalla coscienza infelice. Si noti che questo divario tipico si riscontra regolarmente quando si solleva il problema della persona e della sua dignità, denotando i due termini una appartenenza irriducibile e tuttavia spesso smentita dalla effettiva condizione storica e esistente delle persone concrete. Ma beninteso quella integrità segna l'orizzonte specifico del "personale", che pure è chiamato di continuo nel concreto a fare i conti con le sue violazioni e le sue lesioni.

La seconda struttura è apprestata dall'insieme comunitario o collettivo cui si soggettivano il significante simbolico e la sua intenzione comunicativa. Per effetto di questa seconda struttura l'intenzionalità del significante simbolico si complica; essa in qualche modo reduplica quella corrispondente alla mira intenzionale del simbolico (in tensione fra componente segnica e componente concettuale), nonché della conseguente eccedenza semiotica e semantica. Quella intenzionalità, diciamo così primaria, del significante simbolico mira all'esplorazione, alla comprensione e alla comunicazione dell'inattuabile, incomprensibile e incomunicabile, per quanto ciò possa apparire paradossale. Invece la mira intenzionale del simbolico, che attinge la sua valenza espressiva, significativa e comunicativa a un insieme oggettivo e relazionale, si dirige alla rivelazione di ciò che istituisce il *confine* della formazione collettiva e della sua cultura. Esso è delineato da tre coordinate caratteristiche, che istituiscono il confine di una cultura. La prima è l'*origine originante*, che sfugge alla determinazione entro l'orizzonte del gruppo umano titolare della produzione simbolica. Tale origine chiama in causa due polarità, distinte sì, ma coniugate insieme nell'esperienza della persona. Una è la profondità stessa (comunque la nominiamo: per esempio coscienza, autocoscienza, libertà, ecc.) da cui scaturiscono i vissuti "personali"; l'altra è il rimando del trascendimento verso l'inattuabile e l'indisponibile (lo si chiami il sacro; il divino, il fondamento originario, o comunque altro si voglia). La seconda coordinata è il *metalinguaggio*, che funge per l'auto-descrizione dell'esperienza vissuta sedimentata in una cultura comune<sup>4</sup>. La terza coordinata è costituita dall'elaborazione di *nuova informazione* e di inedite *possibilità comunicative* (di relazionalità). In questo caso il codice simbolico si configura come meccanismo semiotico della coscienza collettiva fungente nella produzione (e non mera trasmissione) di informazione. Quest'ultima

<sup>4</sup> In proposito cfr. le pagine molto penetranti e approfondite che vi dedica M.A. De Oliveira, *Antropologia filosófica contemporânea. Subjetividade e inversão teórica*, Paulus, São Paulo 2012 (soprattutto il cap. 5 della prima parte, intitolato "La centralità della semantica e il depotenziamento della soggettività", nel quale vengono riprese e valorizzate alcune tesi del pensatore tedesco L.B. Puntel: *ivi*, pp. 107-135). Questo capitolo significativo è apparso in italiano col titolo *Centralità della semantica e depotenziamento della soggettività*, "Persona", 2 (2011), pp. 31-59.

poi si può configurare sul tipo di un'esplorazione, di uno svelamento, di un'interpretazione comprendente, o comunque altro si possa presentare nelle forme linguistiche e espressive di una cultura.

La tesi dunque che sostiene la mia disamina e costituisce il filo conduttore della mia argomentazione è la seguente. Il simbolo è un'*operazione espressiva* di carattere essenzialmente *comunicativo*, non di appropriazione noetico-informativa. In tale operazione la comunicazione è soggettivata a un *insieme comunitario* che ne è il titolare; e pertanto questo insieme assorbe la duplice funzione di mittente e di destinatario della comunicazione. Tale operazione espressiva consiste fondamentalmente nel concentrare in una *funzione semica* biunivoca e sintetizzante porzioni o regioni di esperienza tra loro distanti, perché separate da una diastasi noetica e da un confine linguistico-semiotico. Si tratta perciò di una *intensificazione* di quella funzione semica per effetto di una convergenza nell'*intenzione significativa* di due disparate intenzionalità semiotiche. Grazie a tale intensificazione il codice di comunicazione viene reso atto a significare ciò che altrimenti sfugge alla presa significativa della comunicazione di informazione, che attinge sempre all'informazione disponibile. Esso è viceversa alla scaturigine della produzione di nuova informazione, che non può attingere all'informazione già disponibile. In sostanza il simbolo è quella operazione espressiva, organizzata semiologicamente e non soltanto sul piano noetico ma anche e soprattutto su quello pragmatico, nella quale due intenzioni significanti convergono nel fuoco di una sintesi comunicativa. Essa pertanto nel medio dell'elemento semico consente l'accesso e la comunicazione dell'ambito di esperienza meta-linguistico e meta-semiotico<sup>5</sup>. Perché nella *condensazione* intenzionale e significativa dell'elemento simbolico trova espressione ciò che nel *continuum* della nostra esperienza si spezza e si rifrange in una diversità di sistemi semici e di regioni esperienziali che ne costituiscono l'invalidabile discreto. Mette conto di rilevare come questa operazione di condensazione simbolica ricorre in tutte le sfere dell'esperienza umana e storica e in tutte le culture, perché essa funge nel dare espressione al rapporto tra «l'essere esistenziale dell'uomo e la sua esistenza storica» (secondo quanto scrive Ricoeur)<sup>6</sup>, vale a dire tra la persona come esistente precipuo e la sua manifestazione-attuazione effettiva

<sup>5</sup> È questo in effetti l'ambito di esperienza della *persona*; esso consta di vissuti che traducono l'intrasferibilità e l'indisponibilità del titolare *personale* (l'individuo) di quei vissuti. Essi peraltro non sono accessibili all'inquisizione della scienza fisica e biologica (come pretende una certa neuro-scienza contemporanea), configurando propriamente la sfera dell'individuo-persona che solo la comunicazione interpersonale può manifestare, beninteso attraverso l'utilizzo delle possibilità semiotiche del simbolo.

<sup>6</sup> Cfr. principalmente P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1960 (in particolare *Criteriologia del simbolo*, ivi, pp. 254-264).

nella storia e nella società. Peraltro l'operazione di condensazione simbolica non è appannaggio di nessuna sfera della vita umana in particolare, sia essa estetica, psicologica, etica e etico-giuridica, religiosa. Sempre però sembra investire ciò che non può affiorare direttamente al linguaggio e all'intenzionalità significativa, ma ha bisogno della mediazione della condensazione simbolica per essere detto e significato (anche sul piano pragmatico). E quindi solo per tale via indiretta, e come di sbieco, diventa componente del nostro "mondo della vita", perché mette in circolo e sintetizza due elementi: ciò che rientra nella nostra sfera quotidiana di esperienza e ciò che sfugge a una determinazione univoca e concettualmente diretta; ossia da un lato ciò che la vita è nella sua realtà di fatto, dall'altro ciò che ne costituisce come l'origine originante nonché la destinazione sensata. Quest'ultima in verità è l'indice più cospicuo della razionalità, sia pure della razionalità critica e non di quella strategica. Se beninteso nella razionalità si raccoglie, come si conviene, l'intero del vivente intelligente, e non semplicemente la sua componente noetico-conoscitiva.

Ora, senza entrare nello specifico di un'analisi della funzione simbolica nella dinamica della cultura (o delle culture), mette conto di portare la discussione su due punti che traducono due problemi cruciali del dibattito contemporaneo sul simbolo. Il primo riguarda la nozione stessa di simbolo quale è emersa dalla lunga discussione teorica a esso dedicata nella filosofia del Novecento, da Cassirer a Ricoeur, tanto per fissare due argini insieme cronologici e teoretici. Il secondo riguarda più prettamente la problematica filosofica della persona, e concerne il ruolo e la valenza della funzione simbolica nell'universo plasmato e agito dalla persona (o viceversa da essa subito e sofferto), vale a dire in quella sfera precipua dell'esperienza determinata e istituita dall'*esperienza della persona*.

Nella ricca, articolata e approfondita indagine di Cassirer sulle forme simboliche e sulla funzione stessa del simbolo troviamo uno dei modelli di intelligenza del simbolico più interessanti che la teorizzazione del Novecento ci abbia offerto<sup>7</sup>. Il filosofo vi perviene attraverso un lungo lavoro di scavo nella struttura di fondo dell'attività noetico-conoscitiva. Di essa ben presto si mette in luce, sulla scia di Kant, il carattere sostanzialmente sintetico e formativo. In realtà l'atto conoscitivo consiste nella *formazione*, vale a dire nel conferire forma all'elemento caotico, molteplice e contingente che ci provie-

<sup>7</sup> Cfr. naturalmente E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 voll., B. Cassirer, Berlin 1923-29 (trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961-66); ma assai interessante per capire il discorso cassireriano sul simbolo è uno dei primi scritti del filosofo di Breslavia: Id., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910 (trad. it. *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973).

ne dall'attività sensorio-percettiva. Conoscere significa dunque dare forma a un mondo, e l'attività conoscitiva è in ultima analisi un'attività simbolizzante. Perché la conoscenza non fa altro che tradurre la spontaneità spirituale del titolare dell'esperienza conoscitiva in espressione strutturata sinteticamente, si potrebbe quasi dire ilemorficamente, in quanto la materia è fornita dal caos sensitivo-percettivo del molteplice e è l'elemento determinabile, mentre la forma è apprestata dall'attività esplicita dall'esperienza della coscienza. La spontaneità che qui è in gioco è precisamente la prerogativa di quella modalità di vita che è in grado di istituire un'esperienza, cioè di costruire un mondo di significati. In esso si ordinano e acquisiscono senso i dati percettivi, altrimenti destinati a trapassare nel caos dell'effimero contingente e insensato, lo si chiami nulla o in altro modo in questa sede non ha importanza. Il noema, ossia il precipitato dell'attività conoscitiva simbolizzante, è dunque un simbolo, in quanto esprime la contrazione formativa (o formante) di una spontaneità spirituale. Questa è sì capace di alimentare l'esperienza, ma solo nella misura in cui si determina e si rappresenta in un concreto rapporto con il mondo delle cose, degli eventi, nonché degli altri esseri umani, cui fanno capo gli eventi della vita che Cassirer qualifica come spirituale. Sono le cose, gli eventi e le relazioni interumane che contraggono in un mondo di significati la spontaneità spirituale dell'esperienza della coscienza.

Senonché l'esperienza della coscienza, e la sua inesausta spontaneità formatrice, non si esaurisce nell'attività conoscitiva. Vi sono altre modalità di esplicazione che Cassirer si impegna a tematizzare. Esse sono alla base del complesso mondo della cultura e dei sistemi semiotici di cui essa si compagina. Tuttavia lo schema che presiede a queste altre modalità di esplicazione dell'esperienza della coscienza è sempre quello di un'attività simbolizzante. A seconda delle modalità di attivazione della spontaneità spirituale si hanno varie modalità di espressione (e cioè in definitiva di formazione) dell'esperienza della coscienza. Da esse scaturiscono diverse regioni dell'esperienza catalizzate da rispettivi simboli e differenti forme simboliche. È intorno a esse che si impernano i diversi sistemi semici che configurano la vita di una cultura. Il linguaggio, o meglio la lingua, è la struttura simbolizzante per antonomasia; essa è l'elemento basilare di una cultura, di cui costituisce per così dire il tessuto connettivo tra i vari sistemi o sottosistemi. Questi ultimi, organizzati nelle regioni simboliche del mito, della religione e della scienza, traducono e sedimentano l'inesausta esperienza della coscienza, che è poi la manifestazione della vita dello spirito<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Si noti, perché mi sembra significativa di un orientamento di pensiero, l'assenza della dimensione etica quale manifestazione della vita dello spirito.

Ora certo la nozione cassireriana di simbolo (di forma simbolica) per un verso è molto interessante e ha una valenza euristica notevole; ma per un altro verso è segnata da due limiti cospicui, che ne denotano rispettivamente l'eccesso e il difetto. Per quanto concerne la valenza euristica, ossia la capacità di rendere ragione di settori cospicui dell'esperienza umana e storico-culturale, essa è dovuta a due connotati precipui della funzione simbolica. Da un lato essa è legata alla fondamentale razionalità (ovvero spontaneità formatrice, ossia donatrice di senso) dell'esperire umano; anzi in qualche modo la esplica, soprattutto se la si coglie e la si investe sotto il profilo che meno si presta, o più sfugge, a una razionalizzazione concettuale. Quest'ultima infatti è delimitata dall'orizzonte spazio-temporale, cioè sensibile-percettivo. Se la razionalità eccede la concettualizzazione, ciò non vuol dire che non esige la comunicazione, perché comunque opera in senso formativo (conferisce senso). E allora il simbolo diventa il tramite della comunicazione del fondo razionale cui si alimentano la vita e l'esperienza dell'essere umano; sono esse che producono cultura e sistemi culturali complessi. Dall'altro lato la valenza euristica della nozione cassireriana di *forma simbolica* risiede nella sua natura di sintesi, e invero di una sintesi che crea in qualche modo una *condensazione significativa* capace di dare traduzione semica a ciò che viceversa sfugge a qualsiasi denotazione semiotica vincolante, come appunto la spontaneità della vita dello spirito. La forma simbolica esprime e traduce quella spontaneità, ma allo stesso tempo la vincola e la contrae in un segno, ossia in un tramite simbolico. Qui però emerge già quel duplice limite da cui, come si accennato, è affetta questa nozione di forma simbolica.

In effetti la *sintesi* operata nella funzione simbolica non è meramente la sintesi di due elementi eterogenei, di cui uno, diciamo così, materiale e l'altro formale. Nel caso del simbolo la sintesi è ben più complicata, a differenza della sintesi conoscitiva, in cui gli elementi componenti non sono dotati di specifica intenzionalità significativa se non a valle della sintesi. Giacché la *sintesi simbolica* è la *condensazione intenzionale e significativa* di due intenzionalità disparate e autonome; esse, già preesistenti a monte della sintesi e eventualmente formate esse stesse in una preliminare sintesi, convergono nell'unico fuoco intenzionale del simbolo e della sua area di significazione. Sotto questo profilo la nozione di simbolo elaborata da Cassirer sulla base della sintesi conoscitiva risulta troppo ristretta e carente per poter dare conto davvero della funzione simbolica. Indice di questa approssimazione per difetto sono due risvolti significativi. Il primo è la riconduzione dell'*intenzionalità simbolica* all'*intenzionalità noetica*; mentre viceversa risulta palese come l'intenzionalità simbolica entra in funzione proprio perché e quando viene meno l'intenzionalità della concettualizzazione. In questo caso infatti si è nella condizione

di dover supplire al deficit di conoscenza senza indulgere all'acquiescenza al caos dell'irrazionale e dell'indeterminato, e dunque senza desistere dalla fatica di "rendere ragione". Il secondo indice è l'incapacità di mettere in luce una specificità della *funzione simbolica* rispetto a altre funzioni che strutturano l'esperienza, e conseguentemente la vita di una cultura. In particolare Cassirer non arriva mai a mettere in luce la specificità del simbolo nell'universo etico, o in quello religioso della persona, né tanto meno il ruolo che esso gioca nell'esperienza della persona. Da tutto ciò consegue che sotto un altro profilo questa nozione di simbolo pecca per eccesso, in quanto se tutto nello spazio della cultura umana è simbolo, allora il simbolo è meramente un costruito semiotico. Di conseguenza ogni segno, ogni elemento semiotico, diventa un simbolo. Tuttavia in tal modo non è più chiara né la funzione simbolica, la quale peraltro è da Cassirer assimilata alla funzione noetica, né la funzione degli altri costrutti semici che istituiscono le sfere, i sistemi e i sottosistemi di una cultura. In particolare poi piuttosto scarsa sembra poter essere la valenza euristica di questa nozione di simbolo in sede filosofico-religiosa, oppure nella sfera del dinamismo comunicativo dell'esperienza della persona. In verità la tematizzazione cassireriana del religioso, e ciò sia detto con la necessaria cautela, sembra schiacciata fra la trattazione del mito e quella della scienza. Sembrerebbe quasi che essa riproponga in qualche modo lo schema hegeliano, che inserisce l'esperire religioso tra il mondo dell'intuizione estetica e quello del sapere assoluto.

## 2. Il simbolo come linguaggio della coscienza mitica. La teorizzazione di Ricoeur

Sull'altro versante della banda di oscillazione troviamo un'altra interessante tematizzazione del simbolo quale linguaggio della coscienza mitica<sup>9</sup>. Secondo questa tematizzazione il simbolo è una *operazione linguistica*, una vera e propria invenzione linguistica, messa in atto per dare *espressione*, non per conferire statuto *rappresentativo*, a ciò che pur essendo *inesprimibile* appartiene alla nostra *esperienza*. Pertanto nel contesto dell'operazione simbolica non sono in gioco i requisiti della rappresentazione di un oggetto di conoscenza. Dunque c'è un'esperienza che attinge a una sfera che trascende l'orizzonte e i confini del nostro mondo dicibile e rappresentabile. È precisamente l'esperienza che si incardina sulla persona. Tale esperienza beninteso preme per aprirsi la via all'articolazione linguistica, e non lo può fare che attraverso un linguaggio

<sup>9</sup> È questa in effetti la definizione del simbolo offerta da Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit.

che inventa la propria articolazione verbale, o che riformula e riplasma le intenzionalità semantiche del linguaggio ordinario, nel quale si esprime e rappresenta la nostra esperienza del mondo e dei suoi significati molteplici. Perciò quello del simbolo è un *linguaggio primario*, anche quando rielabora (e questo probabilmente è il caso normale) elementi e stratificazioni linguistiche già esistenti. Esso è alla base dei linguaggi di secondo e terzo grado, vale a dire quello del mito e quello della riflessione concettuale. Ognuno di questi è già per la sua parte un'esplicazione interpretativa del linguaggio simbolico. Pertanto il simbolo appartiene alle stratificazioni più arcaiche e primitive dell'esperienza della persona umana e del linguaggio che la traduce. Esso forma gli elementi base della grammatica dei miti, nonché di qualsiasi ermeneutica dell'esperienza umana, compresa quella che si avvale del discorso concettuale e della sua sintassi esplicativa (la gnosi, la speculazione). D'altra parte l'esperienza nella quale si condensa la tensione tra l'inesprimibile del vissuto e la sua espressione simbolica è fondamentalmente quella che intenziona «il legame dell'uomo col suo sacro», o viceversa la crisi di quel legame. Peraltro è proprio questo l'accesso prescelto da Ricoeur per una ricognizione del simbolico e dei miti che l'articolano a un livello linguistico già secondario: la crisi del legame col sacro inerente all'esperienza della colpa e del peccato; così come d'altra parte si dovrebbe pensare l'accesso alla persona attraverso la ricognizione e la consapevolezza delle violazioni e delle lesioni che di essa si riscontrano nell'esperienza storica.

Come si può desumere già da questa caratterizzazione del simbolo, esso viene sostanzialmente concepito come fattore linguistico primario e arcaico, ossia come componente elementare della ricca tessitura narrativa dei miti. I miti appunto organizzerebbero in racconto (eziologico, sull'origine o sulla fine, ecc.) i simboli preesistenti creati nel linguaggio diretto e immediato della *confessione*, che è appunto un atto tipico della persona, sullo sfondo beninteso di un'esperienza religiosa ovvero del sacro. Da questa prospettiva piuttosto unilaterale meno risalto riceve viceversa la funzione del simbolo in altri settori dell'esperienza storica e culturale. Citerei per esempio quello in cui è in gioco la traduzione linguistica di ciò che non ha un oggetto da esibire nell'intuizione; è questo il caso degli ideali e dei valori, i quali chiamano in causa le potenzialità esplicative e attuative della persona. Di fatto nella prospettiva kantiana è questo per esempio il campo in cui si esplica il mondo della moralità. Ma si potrebbe citare altresì il contesto in cui ha luogo l'attraversamento del confine tra culture diverse o tra semiosfere entro una medesima cultura. Un allargamento della prospettiva di questo genere farebbe meglio mettere a fuoco tanto l'eidetica del simbolo (di fatto su questo punto la tematizzazione di Ricoeur mi sembra piuttosto carente) quanto la

specificità della funzione simbolica nell'universo dell'esperienza della persona (compresa ovviamente l'esperienza religiosa). Beninteso tutto il discorso sulla *criteriologia del simbolo* opera sicuramente un siffatto allargamento di prospettiva; esso fra l'altro rende conto del complesso gioco della funzione simbolica nell'ambito delle culture, e non solo nelle loro stratificazioni arcaiche e originarie. Tuttavia ciò avviene a discapito del coinvolgimento dell'esperienza propriamente *personale* (vale a dire della persona) nella determinazione dei criteri che consentono di ravvisare la funzione simbolica. Quell'esperienza viene sì richiamata di continuo, ma in maniera piuttosto forzata. E si ha quasi l'impressione che il richiamo all'esperienza del sacro tenda a limitare l'orizzonte della considerazione, che la *criteriologia del simbolo* contribuisce viceversa a ampliare.

In ogni caso sono assai interessanti i connotati che in questa tematizzazione vengono forniti per accostare e rendere ragione convenientemente del simbolo. Questo scaturisce essenzialmente da un'esperienza cieca (rispetto al suo referente intenzionale), equivoca (in quanto carica di significati molteplici e ancipiti) e prigioniera nel magma dell'emozione. La sua scaturigine si attiva dunque quando si tenta di tradurre quell'esperienza in espressione linguistica, e lo si fa in forza di una spinta endogena, la quale quindi erompe in linguaggio a partire dall'esperienza medesima. D'altra parte quell'esperienza ha una forte carica emotiva, che per l'appunto fa pressione per erompere nel linguaggio. Pertanto la funzione simbolica esercitata sulla parola ha il potere di mettere allo scoperto, di svelare «il legame dell'uomo col suo sacro», come dice Ricoeur con una dizione piuttosto vaga ma assai indicativa. Perché e in che senso la parola simbolica ha questo potere non è chiarito; qui la cosa si rileva come una pretesa, o meglio ancora come un fatto, e l'inquisizione non procede oltre. Tuttavia il quesito non è di poco conto, e meriterebbe di essere discusso<sup>10</sup>. Senonché questo potere di rivelazione della parola simbolica conferisce una curvatura peculiare al linguaggio del simbolo. Esso è un linguaggio indiretto e figurato. Ma è altresì, bisognerebbe aggiungere, un linguaggio che si avvale incisivamente della funzione (noetica) dell'analogia. È un linguaggio indiretto, perché opera sulla base di un trasferimento forico, ossia di uno spostamento dell'intenzione semantica del segno linguistico (o del segno *tout court*). Questo viene utilizzato per connotare altro, ovvero ciò che si sottrae alla denotazione. È un linguaggio figurato, perché si traduce in immagini, o per meglio dire in creazioni dell'immaginario. Queste non tanto «raffigurano il mondo», quanto piuttosto ci restituiscono l'origine stessa, ovvero l'*origine originante* (di cui si diceva sopra), del nostro essere e il meta-

<sup>10</sup> Tenterò di farlo più avanti, nel terzo paragrafo del presente saggio.

linguaggio, vale a dire l'insorgenza della significatività implicata nel nostro conferire senso (a noi stessi e alle cose). Insomma la figurazione azionata dalla funzione simbolica si avvale delle potenzialità espressive dell'immaginario poetico e della sua *poiesis* immaginativa<sup>11</sup>. Laddove però questa componente immaginativa della funzione simbolica non va ricondotta alla mera utilizzazione della metafora, che pure è una componente importante della *poiesis* immaginativa, così come essa rientra altresì nell'operazione linguistica del simbolo.

Dall'insieme di queste caratterizzazioni Ricoeur evince una complessa stratificazione dei simboli nonché una valenza plurima della funzione simbolica. Questa non vige unicamente nella formazione dei cosiddetti "simboli primari", bensì anche nelle successive stratificazioni dei simboli di secondo grado, che sono sviluppate nei miti, e in quelle dei simboli di terzo grado, che viceversa sono elaborati dalla gnosi, ma più in generale dalla spiegazione teoretica e dottrinale. In tutte queste stratificazioni si esplica l'intenzionalità del simbolo. E di fatto questa teorizzazione punta all'analisi intenzionale diretta del simbolico, per poter poi enucleare un'eidetica del simbolo, ossia la focalizzazione di un principio unificante di tutte le possibili modalità, non solo linguistiche ma anche, diciamo così, noematiche, del simbolico. Insomma per definire con un'approssimazione nozionalmente adeguata la funzione simbolica, data la sua complessa dispersione e funzionalità nei diversi campi dell'esperienza umana storica e culturale, bisogna anzitutto approntare dei criteri per rintracciare in atto quella funzione e la conseguente sedimentazione di simboli. Peraltro l'esperienza storica e culturale è quella che istituisce significati, li raccoglie in semiosfere più o meno complesse e articolate, e per tale via conferisce senso all'essere-nel-mondo della persona, sia pure un senso connotato dal nulla, secondo una tendenza abbastanza ricorrente nella filosofia contemporanea. Se poi si analizza l'intenzionalità dei simboli, si può giungere a un'eidetica del simbolo. Senonché per individuare la scaturigine prima del simbolico, e quindi la ragione di formazione del linguaggio simbolico primario e delle sue stratificazioni successive, Ricoeur fa leva sulla coscienza riflessa nel suo bisogno irrecusabile di comprendere la realtà umana e il suo mondo, vale a dire la totalità di senso nella quale essa è iscritta. In effetti sono palesi e esplicitamente ammessi i suoi debiti verso una "filosofia della riflessione"<sup>12</sup>. Beninteso è dalla coscienza riflessa

<sup>11</sup> In merito cfr. il mio saggio *L'immaginazione e le sue forme viventi tra razionalità critica e illusione soggettiva*, "Persona", 2 (2011), pp. 3-29.

<sup>12</sup> Il maestro di Ricoeur, com'è noto, è precisamente Jean Nabert, un autore che ha elaborato in maniera indefessa una significativa filosofia della riflessione.

che egli desume i tre aspetti o le tre forme di simboli primari che forniscono i tre criteri per individuare in atto la funzione simbolica. Queste tre forme sono alla scaturigine di simboli primari, e poi via via delle altre stratificazioni successive, fino ai simboli speculativi della gnosi e della stessa negazione della pretesa gnostica. In esse la coscienza riflessa, nel suo sforzo di chiarificare se stessa illuminando il proprio mondo di significati, risulta subordinata, ossia rinviata per la chiarificazione della totalità di senso, alla *ierofania cosmica*, alla *produzione onirica*, alla creatività del *verbo poetico*. Ciò significa che essa attinge il senso e la chiarificazione di sé<sup>13</sup> non da se stessa, dal proprio potere di pensare e dare ragione, ma dall'altro da sé, dunque in una relazionalità costitutiva. Questo altro può essere appunto detto, parlato, prima che pensato, in una significazione linguistica che è contemporanea e reciproca rispetto alla manifestazione (o rivelazione) di questo altro da sé cui si relaziona la coscienza riflessa. La parola (ovvero la semiosi) simbolica allora coglie come di sbieco la coscienza riflessa, ossia il Sé in cerca di senso e di inserimento nella totalità del mondo. Essa la rende funzionale alla manifestazione del sacro nel frammento del cosmo (aspetto cosmico), alla rivelazione del sacro nella psiche (aspetto onirico), alla sua stessa espressività ovvero alla sua dicibilità nella sua scaturigine prima e più disancorata dalla denotazione delle cose (aspetto poetico). E è questa forse propriamente la forma costitutiva del linguaggio poetico; e quindi la poesia è ultimamente una condensazione della *poiesis* linguistica.

In verità questo confinamento della forma simbolica alla dimensione cosmica e onirica sembra eccessivo, perché taglia fuori tanto la dimensione storica quanto quella della psiche consapevole. In effetti anche dalla dimensione storica emerge una cospicua funzione simbolica, che vige nel campo tanto dell'esperienza religiosa quanto della dinamica culturale. Dal canto suo la psiche consapevole non è meno capace di attivare la funzione simbolica di quanto lo possa essere l'inconscio che viene a espressione nell'onirico. D'altra parte è proprio vero che nell'onirico il sacro si manifesta nella psiche? Beninteso proprio su questo punto affiora con evidenza l'enfasi indebita conferita a questo criterio della funzione simbolica. Perché il simbolo onirico possiede intenzionalità plurime, le quali richiederebbero un criterio ulteriore per essere demarcate; e poi non è detto che di per sé l'onirico manifesti il sacro nella psiche. Può viceversa manifestare quell'altro (l'inconscio, comunque poi lo si comprenda) cui la coscienza riflessa non può dare espressione che attraverso la simbolica indiretta del materiale onirico. Dal canto suo la modalità sim-

<sup>13</sup> Giacché il senso è appunto imperniato su una chiarificazione e un'attuazione del Sé sul piano del vissuto.

bolica dell'immaginazione poetica è solo una tra le diverse forme espressive e produttive di quell'immaginazione. Perciò indicarla come criterio per individuare la funzione simbolica può mettere fuori strada, anche se rileva un aspetto importante e originario della *poiesis* dell'immaginazione, sulla quale Giambattista Vico ha così efficacemente richiamato l'attenzione. Si pensi per esempio la sua tematizzazione della "mente poetica".

Sta di fatto che nella sua criteriologia Ricoeur mette a punto due risultati di grande valore teoretico per afferrare il simbolico e renderne ragione in modo conveniente. Il primo è l'interazione fra le tre forme (o criteri) del simbolico; esse non sono forme incomunicabili, ma nel loro insieme forniscono le modalità della funzione simbolica attivate da un unico principio. È poi competenza dell'eidetica del simbolo enunciare tale principio. La cosa più interessante messa in luce è che i tre aspetti (le tre forme o criteri o modalità) sono presenti, e devono essere presenti (altrimenti il criterio non funziona), in ogni simbolo autentico. Questo deve insieme mettere in funzione tre requisiti della pragmatica della persona. 1. Deve esprimere l'intenzionalità verso l'altro da sé: il sacro, ma anche, in altri contesti, il mondo morale che sfugge alla determinazione empirica, l'elemento utopico dell'ideale, eccetera; insomma tutti i destinatari o i tramiti della pragmatica della persona. 2. Deve coniugarla con l'intenzionalità verso il Sé, ossia in direzione dell'illuminazione della psiche e della coscienza riflessa. 3. E infine deve corredarla di espressività scaturente dall'immaginario poetico, giacché il linguaggio denotativo è strutturalmente inadatto a significarla. Questi requisiti ricorrono in quella che Ricoeur chiama *confessione*, che si ricollega essenzialmente al mondo dell'esperienza religiosa, ma più in generale può connotare un'attitudine fondamentale della persona. Ma potremmo riconoscerli altresì in altri ambiti di esperienza particolarmente densi di significazione storica e culturale, nei quali si mette in luce una produzione di simboli notevole. Il secondo risultato che vale la pena di mettere in evidenza è relativo alla manifestazione del sacro in un frammento del cosmo, ma sempre nell'ambito della realtà della persona, si potrebbe a giusto titolo precisare. Qui Ricoeur raccoglie in una formula efficace quella che a mio avviso può essere considerata una definizione pertinente del simbolo, tanto da essere un condensato di una sua eidetica diretta. Egli si riferisce al caso della ierofania cosmica, in cui il sacro si manifesta realmente, e invero in cose del cosmo che diventano esponenti della persona e del suo vissuto (il "sacro" appercepito). Ebbene ecco la formula di cui dicevo: «Queste realtà cosmiche raccolgono in un nodo di presenza una massa di intenzioni significative»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Finitudine e colpa*, cit., p. 255.

Queste prima di far pensare, fanno parlare, e dunque accedono al linguaggio prima ancora di accedere al pensiero rappresentativo e a quello riflessivo. Pertanto la cosa, la realtà (cosmica, perché è sempre questo il quadro cui Ricoeur fa riferimento), è matrice di significazioni simboliche che vengono veicolate in parole. Di conseguenza la sua manifestazione è *condensazione* di un discorso infinito. Perché infinito, resta piuttosto sfocato. Ma si può precisare: infinito perché attiene alla totalità di senso della persona e alle sue possibilità transfinite. Questo implica un orizzonte non definito (ossia aperto, travalicato) di realtà e di cose, di Sé e di altro da sé.

Possiamo dunque registrare i tre costitutivi essenziali del simbolo: la pluralità di intenzionalità (di intenzioni significative, o meglio significanti), la loro condensazione in un veicolo semantico (un segno), l'operazione espressivo-linguistica attraverso la quale quell'intenzionalità plurima entra nel mondo del linguaggio e diventa fermento dell'esperienza umana. Ma qui già siamo all'altezza di un'eidetica del simbolo elaborata in questa tematizzazione. Il simbolo è un *segno*, vale a dire un veicolo espressivo che comunica un *senso*; tale senso è dichiarato nella stessa intenzione di significare attraverso il veicolo della *parola* (del linguaggio). Ma non ogni segno è un simbolo. Il simbolo è quel *segno* che raccoglie e condensa una *duplice intenzionalità*, quella *letterale* e quella *opaca*. La prima è quella convenzionale; ma potremmo anche dire quella comune del linguaggio quotidiano o quella circolante nel linguaggio della cultura. La seconda è quella che non si riferisce a un senso interno al nostro mondo dell'esperienza percettiva (del mondo fisico e biologico), ma indica e rinvia a un *senso altro*. Infine la relazione che sussiste tra i due sensi (tra le due intenzionalità), che vengono detti senso primario (quello letterale) e senso secondo (quello opaco del rinvio a un senso altro), è una *relazione analogica* non oggettivabile; per cui nel simbolo il senso primario dà analogicamente il senso secondo. In verità non è molto perspicua questa relazione analogica, così come non persuade il modo col quale si configura la condensazione dell'intenzionalità operata nella parola (o semiosi) simbolica. Per questo forse Ricoeur fornisce due indici di demarcazione del simbolo tanto rispetto all'altra modalità di diversa coniugazione di due sensi diversi (l'allegoria) quanto rispetto al mito (che è secondo rispetto al simbolo). In effetti a differenza dell'allegoria il simbolo dà il senso non per traduzione, ma "per trasparenza opaca dell'enigma". Laddove l'ossimoro lascia intravedere, al di là della paradossalità e oscurità dell'espressione, la peculiare intenzionalità del simbolo, e in particolare del simbolo della coscienza mitica, di quello dell'esperienza religiosa, nonché di quello plasmato dalla pragmatica della persona. D'altra parte rispetto al mito la significazione simbolica, che secondo questa visuale teorica è di

impianto analogico, si forma spontaneamente e conferisce senso in maniera immediata. Ma beninteso né la spontaneità né l'immediatezza qui in questione sono facilmente comprensibili in termini nozionali, se non in negativo, rispetto cioè alla mediazione interpretativa del mito. Questa, collegando e sviluppando narrativamente i simboli, sembra motivata da un ripiegamento riflessivo (eziologico, rappresentativo, o comunque altro) e in definitiva non spontaneo.

### 3. L'asimmetria della sintesi forica e la pragmatica relazionale della persona

Se ora sullo sfondo di queste due diverse teorizzazioni del simbolico cerchiamo di cogliere la presenza e la funzione del simbolo nella pragmatica relazionale della persona, possiamo mettere in tema una componente importante dell'idea di persona. Perché solo se diamo ragione di quella pragmatica, siamo in grado di discernere in modo pertinente tra la persona e l'impersonale<sup>15</sup>. Così forse possiamo approssimare con maggiore congruenza la funzione simbolica e la sua eidetica peculiare. A dire il vero il simbolo e la sua funzione non sono vigenti unicamente nel contesto dell'esperire religioso. In realtà si può accedere a un'intelligenza nozionale del simbolico analizzando la sua presenza nell'esperienza umana complessiva, individuando poi la sua occorrenza nei vari campi che la esprimono, come la cultura, l'etica, la religione, la stessa scienza. Giacché nell'universo della pragmatica relazionale della persona il simbolo svolge una funzione essenziale, sia essa integrativa, surrogatoria, o persino *costitutiva* (come nell'esperienza religiosa). Si può dunque enunciare la tesi seguente (tesi 1): nella pragmatica relazionale della persona tutto è basato sulla relazione simbolica, la quale risulta così fattore strutturante della persona e della sua pragmatica. E ciò perché in quella pragmatica si produce un *trasferimento forico*, che è beninteso la condizione per la creazione del simbolo. Per effetto di tale trasferimento una *intenzionalità di senso*, che mira al nucleo profondo e inalienabile della persona, si *condensa* in un'*intenzionalità di significato* cosale e mondano; in tal modo questa

<sup>15</sup> Palesemente il riferimento è al libro assai discusso di R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007. Segnalerei la discussione intentata con l'autore da Giuseppe Limone (cfr. *La colpa fra "terza persona", scienza e civiltà*, in "Filosofia e Teologia", 23 [2009], pp. 256-273; nonché il saggio *La coscienza morale tra libertà e responsabilità*, che apre il vol. 6 della serie "L'era di Antigone" intitolato *La domanda di libertà. L'offerta di responsabilità*, Angeli, Milano 2012), nonché quella svolta da Osvaldo Sacchi nel fascicolo 1 (2012) di "Persona".

seconda intenzionalità ruota fino a significare altro (anzi talvolta persino un *totalmente altro*) rispetto al nostro consueto modo di significare l'esperienza e di creare significati denotativi, tanto delle cose del mondo (rappresentazioni) quanto dell'esperienza del Sé (volizioni, emozioni e comunque altro si esprima l'esperienza del Sé). È questa condensazione di intenzionalità che si esprime creativamente nella pragmatica della persona e nel linguaggio che ne deriva. Essa è consecutiva alla rotazione del riferimento intenzionale di un significato ordinario, cioè attinto all'esperienza ordinaria di sé e del mondo depositata in una cultura. È quindi consecutiva al peculiare trasferimento forico che ciò comporta. Questo è di altro genere rispetto a quello della metafora e coinvolge l'analogia solo sul piano delle operazioni eseguite, non su quello dei termini utilizzati. Ho detto *creativamente* perché, pur attingendo al linguaggio ordinario e alla cultura vigente, quello inserito nella pragmatica relazionale della persona plasma una nuova, inedita area di significazione, che l'esperienza effettiva di quella pragmatica è in grado di dire e di tradurre in parola. D'altra parte, e è questa l'altra tesi che intendo argomentare (tesi 2), il simbolo operato nella pragmatica della persona è una *parola* (un *segno*) *fragile*. Esso soggiace a un'*ambiguità* o anfibia insuperabile. Perché tutto nel simbolo, e non solo in quello religioso, si presta alla *rotazione oggettuale*, vale a dire all'inversione oggettuale dell'intenzionalità significante consegnata nella condensazione simbolica. E ciò ha come conseguenza la deformazione della *mediazione* comunicativa operata nel segno simbolico (nella sua struttura semiotica) verso l'*immediatezza* comunicativa, la quale viceversa non appartiene all'esperienza relazionale della persona. Qui infatti il nucleo profondo della persona, che eccede l'esperienza percettiva e esterna, si dà e si significa sempre e solo di sbieco, in maniera indiretta, appunto nell'opacità della diastasi tra quello che *deve essere* e quello che *è di fatto*.

In effetti nel simbolo si compie un'operazione linguistica (e più ampiamente semiotica) per esprimere e significare un'esperienza altra da quella ordinaria, da quella cioè che si traduce nel linguaggio denotativo delle cose e degli eventi del mondo empirico (dei fenomeni spazio-temporali). Ammettiamo per esempio che si diano sfere di esperienza nelle quali si attingono non cose o eventi di questo mondo empirico ma realtà di un "mondo intelligibile"; per esempio il mondo dell'ideale, della causazione della libertà, dell'universo assiologico, insomma della *razionalità* nella sua consistenza ontologica più peculiare e culminante. Essa invero abbraccia, se stiamo alla lezione fornita da Vico nella sua proficua critica dell'*errore di Cartesio*, tanto la sfera dell'*intelligenza* quanto la sfera propria della *ragione*, nonché quella della stessa *mente emotiva*. La prima è la capacità o facoltà di calcolare, dedurre, porre e conseguire strategicamente degli scopi, cioè

dei fini di carattere ipotetico o tecnico. La seconda è la capacità di indurre e/o comprendere, di operare (in quanto pratica), di ragionare, pensare e riflettere, di calibrare criticamente ideali, valori, realtà intelligibili. La terza, oggi così acriticamente menzionata, è la capacità di strutturare il *desiderio* ovvero l'appetizione (scaturigine dell'emotivo) negli argini orientativi tracciati dalle due facoltà predette, e perciò in realtà non è dissociabile né dall'intelligenza né dalla ragione nel senso appena indicato. Orbene nel caso di quell'esperienza che travalica quella ordinaria (percettiva, esterna), per esprimere e tradurre in segni comunicativi o espressivi, dunque in linguaggio o strutture semiotiche, questa sfera, attinta sì dall'esperire umano (razionale) ma solo lambita dal linguaggio, si opera una *mediazione simbolica*. Si tratta di un'operazione complessa, che coinvolge sicuramente la capacità metaforica, ovvero di trasferimento forico<sup>16</sup>, del linguaggio e le possibilità noetico-euristiche dell'analogia; tuttavia essa non è strutturata propriamente da queste. È piuttosto un'operazione nella quale si fondono insieme e si condensano due intenzionalità. Da un lato c'è l'intenzionalità noetica dell'intelligibile. Questa almeno in prima istanza è carente di veicolo linguistico, ma può acquisirlo unicamente attraverso il trasferimento forico della metafora nonché la calibratura nozionale della formazione concettuale, cui contribuisce in maniera tutt'altro che trascurabile il potere noetico dell'*immaginazione produttiva*. In quest'ultimo opera la coniugazione del metaforico (la variazione immaginativa e linguistica) e del noetico (la elaborazione nozionale); anche se la metafora ha funzioni linguistiche più ampie rispetto alla sua contribuzione alla calibratura e elaborazione nozionale. Dall'altro lato in quella operazione simbolica è fungente l'intenzionalità denotativa del segno linguistico, e della cosa o evento in esso rappresentata (o immaginata riproduttivamente<sup>17</sup>). In tale *condensazione intenzionale* si costituisce una *valenza semiotica* peculiare. In essa il segno (linguistico) indica senza poter denotare, vale a dire conferisce rappresentazione e dicibilità a ciò (all'esperienza) che non è né rappresentabile né dicibile; e pertanto nel simbolo si inverte il vet-

<sup>16</sup> Il trasferimento forico è una operazione, della mente, dell'immaginazione e del linguaggio, consistente nel trasferire un riferimento (la mira di un significante a un significato) da un oggetto, una realtà, una sfera di esperienza, a un altro riferimento, nel quale la mira del significante (che nell'ipotesi qui visionata rimane identico) si porta, si trasferisce appunto, a un altro oggetto, un'altra realtà, un'altra esperienza. Per cui il *significante* è piegato, trasferito a indicare un *significato* altro; a avere appunto una valenza forica diversa.

<sup>17</sup> È quanto si è messo in luce nel saggio su *L'immaginazione e le sue forme viventi...*, cit.. In merito a questo argomento ha pagine notevoli il libro di D. Hedley, *Living Forms of the Imagination*, T&T Clark, London-New York 2008; secondo l'A. l'immaginazione è la facoltà/capacità di mediare tra due mondi, quello dell'intelligibile e quello del sensibile, in tutta la gamma dei loro possibili significati e sedimentazioni.

tore denotativo del segno; esso procede non più dal significante al significato, ma per così dire dal *significato*, vale a dire dalla realtà di esperienza pragmatica della persona, al *significante*. Quella realtà di esperienza (significato) si plasma un veicolo semico di espressione e comunicazione. Il significante d'altra parte è un segno corredato di una propria intenzionalità denotativa, in genere mirante a una cosa o a un evento del nostro mondo percettivo. Se facciamo riferimento alla spiegazione con la quale nella *Critica del giudizio* (§ 59) Kant cerca di fornire una delucidazione persuasiva del simbolo, ci rendiamo conto che nel simbolo<sup>18</sup> abbiamo a che fare con una noesi diversa da quella impegnata nello schema. Lo *schema* mantiene in connessione diretta due potenziali conoscitivi, quello percettivo (dell'intuizione) e quello intellettivo (del concetto), consentendo così la costituzione di un "oggetto" di esperienza. Qui i due vettori, noetico e percettivo, confluiscono nello schema, dando origine all'oggetto, cui si rapporta intenzionalmente la noesi del concetto, e conseguentemente plasmando il linguaggio denotativo. In forza di questo linguaggio il segno linguistico denota costitutivamente l'oggetto di un'intuizione. Viceversa nel *simbolo* la connessione tra i due potenziali è indiretta, mediata; è mediata appunto da quella che Kant nomina *regola della riflessione*. In termini più espliciti si può esprimere la cosa nel modo seguente. Nella costituzione noetica e linguistica dell'oggetto di esperienza, pertanto nell'orizzonte dell'intuizione e dunque delle condizioni percettive, lo schema compie l'operazione di sintetizzare senza mediazioni l'elemento intuitivo-percettivo e quello noetico-concettuale. Ora quello che lo schema compie in quel contesto il simbolo lo reitera riflessivamente, cioè con una mediazione riflessiva; giacché esso assume il noema dell'esperienza priva di oggetto (il quale secondo Kant è costituito grazie all'intuizione sensibile-percettiva), e dunque priva di linguaggio, e invertendo il vettore intenzionale dell'oggetto intuitivo, che procede dal concetto all'oggetto, lo piega a denotare quel noema. Si pensi, a titolo di esempio, al noema di *dignità umana*. Quel noema dell'esperienza priva di oggetto quindi viene quasi a fungere da oggetto intenzionato da quell'oggetto intuito, dando luogo a un vettore inverso: dall'oggetto al noema. Non è agevole rendere conto in termini gnoseologici di quest'operazione. Ma siccome essa si attua sostanzialmente sul piano del linguaggio, oppure degli oggetti naturalmente o convenzionalmente atti a fungere da segni, e quindi a svolgere una funzione simbolica, vale a dire sul piano di una grande flessibilità metaforica e analogica tanto del linguaggio

<sup>18</sup> Nel testo kantiano citato si distingue in maniera significativa tra *simbolo* e *caratterisma*. Quest'ultimo è lo strumento noetico adoperato nei processi dell'intelligenza calcolante, compresa, aggiungerei, la cosiddetta *intelligenza artificiale*.

quanto della mente, conviene in questa sede attenerci a quanto si è delucidato fin qui.

È paradigmatico a questo proposito quanto avviene nell'universo dell'esperienza religiosa. Viceversa Kant focalizza la sua considerazione sull'universo dell'esperienza morale. Ma siamo in definitiva sempre all'interno della sfera di esperienza che ha come titolare la persona e la sua pragmatica attuativa. È comunemente riconosciuto che in un tale universo il simbolo è presente in maniera intensiva. In effetti si può sicuramente dire che nella religione il linguaggio è strutturalmente basato sulla funzione simbolica. Perché è la sostanza stessa della costituzione in esperienza della religione che lo esige. In effetti in tale esperienza si istituisce, comunque ciò avvenga, un rapporto con il divino (o col sacro) e con la sua realtà; esso è strutturato sul paradigma del rapporto tra due *persone*<sup>19</sup>. È per questo che il simbolo trova nella religione un'occorrenza frequente, universale e necessaria. Perché la cosa, la realtà che viene a espressione nel contesto religioso, non è né un oggetto o evento del nostro mondo né un noema che enuclea una sfera di esperienza *ideale*, chiamiamola pure non oggettuale, entro la nostra esperienza del mondo. È piuttosto una realtà che per definizione, sia essa pensata o percepita in termini personalistici oppure in termini anonimi, sfugge alla nostra esperienza, perché eccede e trascende il suo orizzonte. Come dunque dire, e ancora più a monte (dato il legame intrascendibile fra linguaggio e pensiero) come pensare, questa realtà, questo referente di rapporto e di comunicazione? E si badi bene: qui non si intende specificamente quella realtà (del divino) che, nel contesto delle religioni storiche, si profila come emittente di un messaggio ovvero di una rivelazione. È ugualmente coinvolta quella realtà (del sacro) che, soprattutto nelle cosiddette religioni naturali, è sì muta di messaggi rivelativi ma non per questo viene esonerata dalla significazione e dalla ierofania, qualunque poi sia la via o il segno attraverso cui questa si esplica. In ogni caso questa realtà (del divino o del sacro), nella misura in cui si traduce in esperienza, e dunque diventa parte dell'esperienza che l'essere umano nella sua globalità ontologica<sup>20</sup> fa di se stesso e del mondo, non ha altra possibilità di espressione che il simbolo. E

<sup>19</sup> Anche se ciò può essere problematico sul piano della storia delle religioni; perché sembra (ma la cosa andrebbe discussa a fondo) che vi siano religioni nelle quali il divino non assume il connotato della *persona* e rimane per così dire anonimo. In tal caso dunque il paradigma del rapporto interpersonale non avrebbe una valenza religiosa universale.

<sup>20</sup> È appunto la globalità ontologica denotata dal noema della *persona* e espressa dal *codice personalistico*. Sul codice personalistico cfr. le argomentazioni svolte nel mio saggio *Il codice personalistico e il paradigma mounieriano della persona*, in G. Limone (a c. di), *L'arcipelago dei diritti fondamentali alla sfida della critica*, ("L'era di Antigone" 1), Angeli, Milano 2006, pp. 35-44.

pertanto la sua dicibilità e pensabilità non si può esplicitare che attraverso la *condensazione simbolica* e la *rotazione intenzionale* cui essa dà luogo. Perché la *significazione* che in tal modo si istituisce coniuga insieme due intenzionalità di scaturigine e di vettore diversi. E in tal modo si crea una significazione in grado di indicare, o se si preferisce indiziare, senza tuttavia denotare, quella realtà che non è sì *oggetto*, ma è pur sempre una *realtà*, della nostra esperienza, e quindi può essere unicamente designata di sbieco attraverso la *deviazione simbolica*. A tale deviazione o mediazione (come l'ho chiamata) l'intenzionalità *oggettuale* viene curvata per effetto dell'intenzionalità *asimmetrica* che, per così dire, la reduplica e la condensa, plasmando una significazione che deborda dalla significazione oggettuale e denotativa. Quell'intenzionalità è asimmetrica, nel caso precipuo dell'esperire religioso, ma ciò vale almeno a pari per l'esperienza della pragmatica della persona, perché non procede dal significante alla cosa, ma dalla realtà del divino o del sacro, o altresì della persona, al significante. Si tratta di una realtà con la quale, sia detto per inciso, il titolare dell'operazione simbolica si è già *costituito* in una relazione, e invero una relazione esistentiva che istituisce una sfera peculiare dell'esperire umano. Peraltro la *relazione esistentiva* è peculiare dell'esperienza della persona e della sua pragmatica effettiva. Ora se quella condensazione di intenzionalità viene sciolta, ossia dissolta nelle sue due componenti, il simbolo cessa di sussistere, così come viene meno la sua capacità significativa specifica. Allora l'intenzionalità oggettuale riacquista la sua mira denotativa diretta, senza complicazione semiotica, che non sia quella inerente alla plasticità del linguaggio e alla conseguente possibilità di trasferimento forico. Viceversa l'intenzionalità asimmetrica, come l'ho chiamata, o rientra nella sfera dell'ineffabile e del non incidente nell'esperienza umana, oppure diventa mera funzione di una teologia trascendentale (come l'ha nominata Kant), che definisce sì la pura pensabilità del divino (o del sacro), ma è priva di qualunque mordente di significazione nella nostra esperienza effettiva. Comunque in quest'ultimo caso si rimarrebbe nell'ambito di nozioni pure, inadatte a significare una relazione e un rapporto vivente col divino (e col sacro), vale a dire un rapporto con un suo mordente specifico nell'esperire umano.

Tornando ora al discorso sulla persona e sulla sua pragmatica relazionale, sulla quale soltanto si istituisce un mondo di persone, bisogna dire che la *sfera ontologica* (la struttura di realtà) della persona nonché la sua *sfera esistentiva* di esplicitazione pragmatica risulta, analogamente alla sfera dell'esperienza religiosa, allocata entro due strettoie. Esse sono note nei discorsi ricorrenti nella nostra cultura contemporanea, la quale sembra inadatta a fare i conti con la persona autentica e concreta. Da un lato c'è la persona

intesa secondo una *intenzionalità oggettuale*. È la persona intesa come cosa (biologica) o sostanza (cui afferiscono note attributive) estrapolata dalla sua pragmatica costitutiva e specifica. Essa rischia di continuo di travalicare nell'impersonale<sup>21</sup>, perché non è in grado di mantenere integro lo spessore simbolico dell'esperienza della persona, e si mantiene sempre a distanza dallo statuto concreto e effettivo della sua pragmatica relazionale. E allora, per esempio, la dignità è priva di tutela efficace dalle violazioni e dalle offese; i diritti sono riconosciuti sì a livello generale (e impersonale, astratto), ma effettivamente sono conculcati e disattesi; i divari sociali non sono più assunti nella responsabilità di persone impegnate in una prassi esistenziale; l'esercizio stesso della libertà, fonte intrascendibile della vita etica e dell'*ethos* concreto degli umani, viene coartato o passivamente (con intralci di vario tipo) o attivamente (creando cioè freni o pregiudicando la libertà altrui). Dall'altro lato c'è la persona intesa come concetto puro, alla stregua della teologia trascendentale ventilata da Kant. In questa accezione di persona, che decurta la sua valenza simbolica e la espone alle giuste critiche di chi intende giocare sull'asse dell'impersonale, la sua nozione ne definisce sì la pura pensabilità, ma a prezzo di deprivarla di qualunque mordente di significazione e di rendere innocua la pragmatica relazionale effettiva della persona (delle persone).

È pertanto unicamente il *significante simbolico* (si costituisca esso col linguaggio o con le cose del mondo ovvero del cosmo) che è in grado di dare espressione e dicibilità (ma di tipo peculiare, come si è visto: vale a dire indiretta, mediata, di sbieco) alla realtà della persona che si costituisce nella pragmatica relazionale. Sotto questo profilo la persona è un *evento* che si costituisce in una pragmatica (relazionale), ossia nel commercio interpersonale e interumano effettivo. E come qualsiasi evento, esso è circoscritto da condizioni trascendentali di costituzione. Pertanto è nei simboli che quella *realtà altra* si esprime e si traduce; altra beninteso rispetto alle condizioni esistenti che differiscono dallo statuto proprio della persona. I simboli su cui si incardina l'esperienza della persona sono carichi di intenzionalità. Si pensi a titolo di esempio alla struttura *significante-significato* su cui si incardina

<sup>21</sup> È quanto viene evidenziato, a mio avviso, nella critica di Simone Weil alla nozione (ma direi non al codice simbolico) di persona. Ella peraltro, con una operazione assai ardita ma intelligente, trasferisce la carica simbolico-semanticamente della persona al *sacro*, che nella sua visuale ha tutt'altro che i caratteri dell'impersonale, ma anzi traduce una forte e costitutiva componente pragmatico-relazionale. Cfr. in proposito le pagine dedicate alla pensatrice francese in G. Limone (a c. di), *La responsabilità di essere liberi. La libertà di essere responsabili*, ("L'era di Antigone" 5), Angeli, Milano 2012, pp. 101-186 (in particolare il saggio iniziale di S. Sorrentino e quello finale di G. Limone).

l'esperienza del diritto, cui si riconducono ultimamente i cosiddetti diritti fondamentali. Ma si tratta di un'intenzionalità nella quale si condensano due vettori, quello che eccede il veicolo semico nonché quello dello stesso veicolo semico. Pertanto per effetto di questa condensazione intenzionale e semantica si ha una *rotazione intenzionale*, che a ben considerare è *costitutiva* del codice personalistico e dei suoi simboli. Essa è la chiave che spiega e rende ragione dell'occorrenza del simbolico nel cosmo della persona.

Sintetizzando, e tenendo presente principalmente (ma non esclusivamente) quell'esperienza della persona che si riallaccia a un evento come quello della *dignità*, che ha un inalienabile carattere esistentivo, possiamo dire quanto segue. L'esperire della pragmatica relazionale si esplica in un evento di condensazione, il quale trova la sua espressione nel segno (linguistico, oggettuale, accaditivo) dotato di forza simbolica. È grazie a questa struttura peculiare che un fatto, un accadimento, un gesto, una parola (intesa quest'ultima in tutta la sua possibile gamma illocutoria) acquisisce la valenza di manifestazione della realtà della persona, ossia la valenza di un evento di condensazione nel quale si rende attuale lo statuto diciamo così intelligibile, il dover essere, della persona. Questo evento beninteso non perde la sua qualità irrecusabile di mediazione, di curvatura indiretta, di profilo offerto di sbieco; e ciò rende conto in ultima istanza di quel paradosso per cui la dignità della persona vige anche laddove essa viene conculcata e rimossa nella effettività dei rapporti e delle condizioni interumane, tanto a livello individuale quanto a livello sociale. Ora di fronte al significante simbolico della realtà della persona (e del suo "sacro", come qualcuno si azzarda a dire) l'approccio interpretativo è sempre in bilico tra i due poli della condensazione intenzionale, mettiamo tra il dover essere nonché lo statuto ontologico della persona e la sua apparenza effettiva, il suo essere concretamente esistito; laddove in quest'ultimo di fatto altro può essere il profilo intenzionale della persona o dell'individuo concreto, difforme beninteso da quello prospettato nella mira al suo dover essere.. È sul crinale di questa valenza ancipite che si discrimina l'*evento di condensazione* (diciamo pure l'atto manifestativo della pragmatica relazionale), nel quale si segnala la persona, dall'umana manifestazione di una condizione che contraddice quell'evento e paradossalmente lo smentisce. Va qui ravvisata la scaturigine antropologica niente affatto insondabile di quei significati che nell'ambito dell'esperienza vissuta smentiscono l'evento della persona e dei connotativi della sua esistenza effettiva (diritti, autonomia, moralità, dignità, ecc.). È vero che talvolta l'attuazione di uno di quei significati eminenti per l'esperire della persona, per esempio un gesto memorabile, un'istituzione di enorme spessore storico e persino una creazione profondamente ispirata della *poiesis*, ci pone di fronte a una

simile ambiguità: ma è la persona il titolare di quell'azione, e che attraverso di essa si manifesta e si comunica nella sua pragmatica, o è la dinamica biologica della "volontà di potenza" o il potere calcolante dell'intelligenza che la incentiva? In realtà l'evento in cui funge la funzione simbolica è un accadimento del nostro mondo, della nostra esperienza antropologica. Esso però, per effetto di una condensazione intenzionale di carattere simbolico operata in ragione di un'intenzionalità altra di provenienza dal nucleo insondabile della *persona umana* ovvero dell'*umano costituito in personalità*, viene trasferito con una sorta di trasferimento forico in un nuovo *contesto di senso*. Questo diventa atto a denotare una *relazionalità pragmatica* tra il suo titolare e l'umano effettivo. Peraltro quella relazionalità ha uno statuto e una qualità personalistica, per cui il suo titolare eccede l'orizzonte dell'esperire umano meramente esteriore e biologico; a sua volta l'umano effettivo è quello ravvisabile nelle sue condizioni esistentive, che forse (e spesso) contrastano con quello statuto e quella qualità. Il nuovo contesto di senso non consente che si inverta il vettore di significazione, perché ciò avverrebbe a prezzo di perdere la sua valenza simbolica. Pertanto l'accadimento in questione è suscettibile di letture su piani e da angolature differenti, dando luogo a sensi molteplici nei quali si esplica, a ben considerare, la sua variazione simbolica. Tale variazione simbolica raggiunge la sua *densità* o *condensazione* più elevata proprio nel simbolo religioso. Ma essa vige nell'intera sfera della pragmatica della persona. Al suo interno il simbolo palesa quella struttura complessa, e perciò stesso carica di ambiguità, di cui si è detto. In altre parole il simbolo della persona e dei suoi indici di qualificazione è ancipite. Esso può essere letto, interpretato e assunto da angolature molto diverse, che ne definiscono il *senso* di volta in volta peculiare. Avviene in qualche modo come per la parola. Questa esplica il suo *significato* nei diversi *sensi* cui la piega l'uso e l'inserzione in contesti linguistici differenti.

Senonché il simbolo orchestrato dal codice personalistico ha una fragilità connaturata, che vale la pena di approfondire, perché può aiutarci a intendere tanti fenomeni distorsivi che si possono rilevare nel campo delle esperienze storiche, individuali e collettive. In effetti di per sé l'evento, il fatto, la parola simbolica è una realtà del nostro mondo quotidiano, e comunque rientra nel nostro mondo empirico. Pertanto la sua qualità simbolica è sempre avvolta in un'ambiguità insuperabile. È questo in definitiva che rende fragile il simbolo nel contesto della pragmatica della persona (delle persone). In esso, come si è visto, avviene una *condensazione* peculiare nella quale si esprime il titolare di un *conferimento di senso* attivato e plasmato nell'esistenza degli umani. Ma esso è significato appunto come *conferimento*, vale a dire come originato dal cuore insondabile della persona, non dalla complessità

(per la verità a sua volta incalcolabile) delle condizioni materiali, biologiche e/o culturali che pure contrassegnano e circoscrivono l'esistenza umana. Viceversa quando il simbolo della persona si presta alla *rotazione oggettuale*, allora viene svuotato della sua funzione simbolica, e invece acquisisce (o riprende) la valenza di un significante denotativo. Questo ha il suo termine intenzionale in un oggetto del nostro mondo. Si crea allora quella deformazione tipica del cosmo della persona, per cui o si alimenta l'illusione di una *immediatezza pragmatica*, quasi che la nozione e l'ideale (il dover essere) della persona possa creare condizioni di esistenza con lo stigma della *dignità*, o si cerca riparo (non so quanto soddisfacente) nell'impersonale commisurato alle condizioni effettive degli umani. Ma per questa via si taglia fuori l'intenzionalità più precipua del *codice personalistico*, il quale per la verità non consente alcuna inversione vettoriale del tipo di quelle qui nominate, se non a prezzo di distorsioni della mira intenzionale.

Almeno due sembrano essere i tipi di distorsione cui espone la fragilità dei simboli attivati dal codice personalistico. Il primo consiste nell'elevare un accadimento (o una parola) del nostro mondo, o comunque ciò che rientra nella nostra esperienza naturale, a una inflessione di significante simbolico della persona, ma senza riferimento alla sua pragmatica specifica. In questo caso il vettore intenzionale non ha la sua scaturigine nella persona medesima, bensì è saldamente radicato nei fattori biologici o biopolitici che si voglia, oppure altresì nelle situazioni effettuali senza legame con quella pragmatica. Entra allora in funzione un *meccanismo proiettivo* in forza del quale un *desiderio della "volontà di potenza"*, un'opzione politica o sociale concreta, un evento particolarmente impegnativo della storia di un gruppo umano, di cui peraltro le scaturigini sono complesse, e quindi non facilmente perspicue, viene trasvalutato in *simbolo della persona umana*. In questo modo beninteso riceve una sanzione e un'autorità che consentono di utilizzarlo ai fini di interessi specifici e particolari ma assai rilevanti, concernenti o un potere individuale, o un interesse di gruppo, o la sanzione sacrale di un'istituzione. È questo un meccanismo fungente di frequente nell'universo culturale regolato dalla religione o comunque plasmato dall'incidenza di essa. Ivi si opera una *mimesi distorsiva* del simbolo religioso, in quanto se ne capovolge il vettore intenzionale che lo costituisce, sia pure in una sintesi di condensazione con un altro vettore intenzionale (quello denotativo). In tal modo, invece di significare l'esperienza del divino, che infonde nel cuore umano la sua donazione di senso e il desiderio in cui traluce l'insondabile e indisponibile mistero della realtà divina, si inventa, o meglio si denota, il divino attingendolo al cuore dell'umano e al suo oceano incontrollabile di desiderio e di passione. Quest'ultimo peraltro ha nel simbolico un suo veicolo indispensabile

di espressione. Qualcosa di analogo si verifica nella trasvalutazione di una condizione o di un evento del nostro mondo, per esempio del mondo della comunicazione e della esposizione massmediatica, in simbolo della persona. Il secondo tipo di distorsione dell'intenzionalità simbolica vigente nell'universo della pragmatica delle persone è opposto al primo. Infatti questo primo tipo di distorsione inflette in senso personale un simbolo plasmato su un accadimento naturale; in tal modo assegna alla realtà della persona quello che nella sua intenzionalità effettiva procede dalla complessità ingovernabile delle condizioni del mondo oggettivo e dei suoi fattori non riconducibili alla pragmatica relazionale delle persone. Viceversa il secondo tipo assume un genuino simbolo della sfera della persona, ma lo sottopone a una rotazione oggettuale. Per effetto di tale rotazione esso viene interpretato o nella sua cristallizzazione oggettuale, quasi che la cosa o la situazione traduca la persona e la sua pragmatica, o nella sua cristallizzazione istituzionale e sociale, quasi che nella cerchia umana si diano persone da una parte e non-persone dall'altra. In questo modo esso diventa un fatto di razionalizzazione per comportamenti, opzioni, o modelli politico-sociali che poco o nulla hanno a che vedere con l'intenzionalità simbolica dell'esperienza della persona. In definitiva allora il senso istituito dai simboli significanti la persona, che è indice di un'intangibilità del suo costruito istitutivo (dignità, autonomia, diritti fondamentali, eccetera), viene catturato in una razionalità *strategica*, e per di più entro un orizzonte in cui i fini sono sottratti alla razionalità *critica*. Guadagnano allora largo spazio la divisione divaricante tra gli umani e la sacralizzazione di aspetti accessori della condizione umana effettuale, con la sequela di intolleranza, antagonismo e esclusivismo che essi comportano, ma anche di irrazionalità e di inautentico nella sfera dell'umano elevato all'esponente della personalità. Quando diventa operante questa angolatura interpretativa del simbolo attivato dal codice personalistico, e perciò ha facile corso il punto di vista dell'impersonale, connotato da divaricazione tra gli umani e da sacralizzazione di situazioni storiche e sociali particolari, la realtà della persona umana in esso significata diventa una realtà che rientra nella disponibilità delle istanze di controllo sociale, o peggio ancora di assoggettamento ai meccanismi tecnico-gestionali. È questa in definitiva la radice di ogni subordinazione e di asservimento dell'umano, in tutte le sfaccettature con cui si presenta nell'ambito storico della vita e della società. Il fatto poi che questa distorsione continui a essere praticata, e con ampio seguito, nelle stesse società cosiddette post-moderne ovvero *liquide*, o comunque nelle culture contemporanee, è tutt'altro che un sintomo di rivitalizzazione della dignità umana, se è esatta l'ipotesi di lavoro sulla quale sto argomentando. Al contrario può essere un fattore di neutralizzazione della medesima.

In conclusione nel codice personalistico il simbolo si istituisce in una distanza tra due intenzionalità, ovvero nella difformità tra due polarità che entrano nella costituzione del suo nucleo di condensazione. In effetti esse, come si è visto, grazie a una rotazione assiale entrano a costituire un insieme inedito, appunto il simbolo significante la pragmatica relazionale delle persone. Questo opera un differimento linguistico-semanticò (trasferimento forico) verso un nuovo, inedito sistema simbolico nel quale traluce la profondità e inalienabilità della persona, e viene significato il suo rendersi disponibile, attraverso l'attivazione di un'intenzionalità difforme da quella del significante denotativo, cosale o accaditivo, per un contatto o commercio che preserva lo stigma dell'intangibilità. È la congiunzione o congruenza in un nuovo sistema simbolico (condensazione) di queste due intenzionalità che crea il *sensò* precipuo fungente nell'esperienza della persona. Naturalmente bisogna ben tenere presente un tratto che è rimasto piuttosto sfocato nella mia discussione. Per la verità in un insieme o sistema simbolico non è in gioco un singolo elemento forico (significato), bensì un complesso reticolo formato da significati molteplici. Ora è importante rilevare che la distanza simbolica, come l'ho chiamata, gioca in due sensi diversi, anche se in intima connessione tra loro. Da un lato definisce la difformità o il dislivello (l'asimmetria) tra due intenzionalità diverse, o tra due sotto-sistemi simbolici. Esse si congiungono e si integrano, dando luogo al nuovo significante simbolico. Esso peraltro è connotato da un vettore peculiare, che va dal cuore della persona all'umano effettivo, dal dover essere dell'umano al suo essere esistito, dalla dignità dell'umano all'uomo/alla donna che ne è espropriato, e non viceversa. Dall'altro invece determina la novità semantica (di significati espressi e comunicati) contenuta nei simboli attivati dal codice personalistico. Si tratta precisamente di una novità che chiama l'umano a trascendere il proprio mondo effettivo, a sovvertirne quelle condizioni che intralciano o neutralizzano la dignità dell'umano, e a entrare in un nuovo universo di realtà e di senso plasmato dalle persone.

