

VIRGILIO MELCHIORRE*

SUL DIVINO E SULLE COSTITUZIONI DELLA COSCIENZA SIMBOLICA

Parliamo del sacro e del divino, ma in che senso possiamo parlarne? Ne parliamo solitamente come del fondamento o della radice di senso di ogni realtà. Ma con quale rigore veritativo possiamo parlarne? La domanda, a ben vedere, va articolata su due piani. Dobbiamo, infatti, chiederci dapprima se abbia senso parlare del sacro e del divino, ovvero se la domanda corrisponda ad alcunché di reale. Solo quando la risposta si dia in modo affermativo, solo allora potremo anche chiederci *in che modo* possa articolarsi la sua dizione. Altra è la domanda sull'Essere, altra e successiva è quella sui modi con cui l'Essere può declinarsi in parole.

1. Alla prima domanda rispondiamo notando che l'asserto dell'Essere non è dato in forza di una vera e propria *de-monstratio*, bensì come presupposto originario di ogni domanda sull'essere, come condizione originaria necessariamente sottesa nell'esperienza del condizionato. Vale in tal senso l'asserto che ricorre nella prima *Critica* kantiana, dov'è detto che la stessa esperienza del condizionato implica per se stessa una relazione con l'incondizionato: senza questo sotteso e primario riferimento la stessa cognizione del condizionato sarebbe infatti impossibile¹. Potremmo ricordare, nella stessa direzione, quanto già Anselmo aveva dovuto notare a sostegno della sua argomentazione teologica nel *Proslogion*. La sua prova era mossa dalla considerazione che il pensiero dell'assoluto corrisponde a un dato originario del pensiero, sotteso per-

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ «La ragione richiede ciò secondo il seguente principio: *se è dato il condizionato è data anche l'intera somma delle condizioni, quindi è dato l'assolutamente incondizionato*, tramite il quale soltanto il condizionato è possibile». E, di nuovo, nella seconda introduzione alla *Critica*: «Ciò che infatti ci spinge a oltrepassare di necessità il confine dell'esperienza e di tutto ciò che appare è l'*incondizionato*, quello che, rispetto ad ogni condizionato, la ragione esige necessariamente e a pieno diritto nelle cose stesse, per poter concludere nella serie delle condizioni (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in ID., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956 [rist.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983], vol. II, pp. 402, 27; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 2004, pp. 633, 39). Si può notare come questo asserto riprenda, a suo modo, la cosiddetta precritica de *L'unico argomento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1764).

sino alle negazioni dell'ateo. E all'obiezione di Gaunilone, per il quale nella distanza da ogni esperienza possibile, quel pensiero poteva considerarsi un puro *flatus vocis*, Anselmo aveva poi risposto che a quel pensiero e alla realtà del suo asserto, si era obbligati dall'esperienza del più e del meno nell'essere e quindi dalla necessità di supporre un assoluto principio quale riferimento ultimo per ogni relatività d'essere. Il rilievo di un più o meno di bene non sarebbe, infatti, possibile se non sullo sfondo di un bene che è «per se stesso» e per il quale una realtà possa appunto dirsi più o meno buona². Anche con questa articolazione l'asserto dell'Essere restava un *suppositum*.

Kierkegaard ci farebbe notare, nello stesso senso di Kant e di Anselmo, che la primitività dell'Essere costituisce un'evidenza originaria, una condizione previa per ogni discorso e, appunto come, tale non dimostrabile. Un percorso dimostrativo a questo riguardo – questa è la tesi dirimente di Kierkegaard – non potrebbe neppure incominciare. Infatti, l'oggetto di ogni dimostrazione può trovarsi veritativamente solo alla fine del processo dimostrativo che lo riguarda. Nel nostro caso, però, si dovrebbe trovare alla fine proprio quel principio che per se stesso è guida pregiudiziale di ogni dimostrazione e, allora, senza quel principio la dimostrazione non avrebbe nulla da cui partire, non avrebbe nulla per essere guidata: non potrebbe neppure incominciare³.

Per vie diverse siamo dunque richiamati alla *realtà* del Principio. E, però, solo che si consideri la differenza che corre fra l'asserto del Principio come incondizionato e quello dell'essere condizionato, *l'unico di cui ci sia data esperienza*, si deve poi avvertire che questo asserto resta per se stesso, nella sua trascendenza, *ultimamente o propriamente* indeclinabile. Si comprende così perché Kierkegaard, dopo aver parlato della originaria evidenza dell'asserto teologico, deve poi parlarne come dell'assolutamente *Ignoto*: un paradosso che attraversa incessantemente l'intelligenza⁴. E,

² *Proslogion*, in S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera Omnia*, ed. F.S. Schmitt, Th. Nelson, Edimburgo 1946, vol. I, p. 137; tr. it. di S. Vanni Rovighi in ANSELMO, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, pp. 122-123. Ho trattato più distesamente questo riferimento nel cap. 3 del mio *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011.

³ Scrive, infatti, Kierkegaard che chi «vuol dimostrare l'esistenza di Dio (in un altro senso che sia quello di chiarire a se stesso il concetto di Dio [...]), costui dimostra, in mancanza d'altro, qualcosa che spesso non ha neppure bisogno di essere dimostrata e in ogni caso non è mai meglio provata. Perché è lo stolto che dice nel suo cuore: non esiste Dio (*Sal.* 14,1; 53,2). Ma colui che dice nel suo cuore o dice agli uomini: aspetta un po' che te lo dimostrerò, che bel tipo di sapiente non è costui! Se nel momento in cui comincia la dimostrazione è ugualmente indeciso se Dio esiste o non esiste, allora egli certamente non dimostra e se è codesta la sua situazione all'inizio, costui non arriva mai a incominciare, in parte per il timore di non riuscire poiché Dio forse non esiste, e in parte perché non ha nulla con cui incominciare». E poco prima: «Di dimostrare che questo sconosciuto (Dio) esiste, l'intelligenza ci pensa appena. Se Dio non esiste, allora è certamente impossibile dimostrarne l'esistenza, ma se esiste, è una vera scemenza volerlo dimostrare, poiché precisamente nel momento in cui comincio la dimostrazione, io l'ho già presupposto non come una cosa dubbia – ciò che non potrebbe di certo essere un presupposto – ma come cosa già pacifica, perché altrimenti non avrei incominciato a dimostrarlo, perché si comprende facilmente che tutto ciò sarebbe impossibile se Dio non esistesse» (S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, København 1997 ss., 4, pp. 248-249, 245; tr. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 51, 47).

⁴ «La passione dell'intelligenza per il paradosso si scontra sempre con questo Ignoto, che certamente esiste, ma che è anche sconosciuto, e sotto questo punto di vista non esiste. Più in là l'intelletto non arriva. E benché non lo si possa frenare nella sua paradossalità dall'arrivare a questo punto e di occuparsene, tuttavia voler esprimere il proprio rapporto a quell'Ignoto, col dire che l'Ignoto non esiste, non serve a nulla, poiché questa formula involge precisamente un rapporto» (*ibi*, p. 249; tr. it., p. 52).

analogamente, si dovrebbe ricordare di Kant che, nello stesso contesto in cui asseriva il dato dell'incondizionato, sottolineava il carattere meramente *ideale* della sua affermazione: l'asserto dell'incondizionato doveva imporsi per dare compiutezza sintetica alla serie del condizionato, ma appunto «soltanto nell'idea»⁵, dove per idea si deve qui intendere non l'irreale bensì l'asserto di una realtà assoluta, in se stessa non determinabile e dunque non declinabile nel suo essere più proprio⁶. Va però notato che, assumendo con rigore questa conclusione, resteremmo nei limiti di una professione *deistica*, ultimamente irrilevante per un concreto orientamento di vita: il pensiero indeterminato dell'Assoluto implicherebbe, infatti, un vuoto di relazione dalla parte dell'uomo e così, sarebbe irrilevante per il dispiegamento dell'esistenza. La sterilità di questa conclusione fu avvertita dallo stesso Kant, che, com'è noto, cercò di oltrepassarla in senso teistico: si attenne, per un verso, al suo rigore, ovvero alla dichiarata impossibilità di trascendere il campo dell'esperienza possibile, per se stessa sempre finita e come tale sempre inappropriata a una predicazione adeguata dell'infinito, ma per altro verso avvertì che il nesso ontologico finito-infinito deve pur permettere una qualche dicibilità dell'infinito⁷. Si apriva da questo lato, sebbene in modi ancora problematici, la via di un pensiero analogante per una qualche dizione dell'infinito⁸. Nella terza *Critica*, Kant venne poi a teorizzare, proprio a questo riguardo, la via del linguaggio simbolico: via di una dizione che distoglie un'intuizione dal suo significato primario per renderla espressiva di qualcos'altro che per se stesso non sarebbe propriamente intuibile⁹. Di nuovo, anche in questo senso la nuova significazione è resa possibile da un nesso analogico, quello appunto che permette di dire alcunché attraverso un senso primariamente dato per altro.

Possiamo riprendere questa indicazione e in un senso anche più concreto che non in Kant: se, infatti, il nesso finito-infinito è un nesso esigito dalla esperibilità stessa del finito, si deve poi ritenere che la realtà del finito non sarebbe tale se ciò che chiamiamo infinito fosse privo di realtà. Anzi, il nome negativo con cui lo designiamo, se per un verso implica la sua inesperibilità, per altro verso induce a pensarlo come una realtà assoluta, illimitata, propriamente *non finita*. Il nesso di realtà ovvero di

⁵ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 402; tr. it., p. 633.

⁶ Se, infatti, si volesse decodificare l'essere «soltanto in idea (*nur in der Idee*)» nei modi dell'irreale, non si comprenderebbe quanto Kant poi afferma conclusivamente già nella prima *Critica*, dove per due volte ribadisce che senza dubbio la *realtà* di un ultimo fondamento del mondo e dell'ordine del mondo va asserita, aggiungendo però che la nostra conoscenza non può estendersi di là dal campo dell'esperienza possibile per determinare l'essere di quel fondamento (cfr. *ibi*, pp. 600-601; tr. it., pp. 993, 995).

⁷ *Ibi*, pp. 556 ss.; tr. it., pp. 913 ss. Ma soprattutto dobbiamo riferirci agli sviluppi successivamente fatti da Kant in *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Cfr. sempre nelle citate *Werke*, vol. IV, §§ 58-60; tr. it. a cura di P. Martinetti - M. Roncoroni, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Rusconi, Milano 1995.

⁸ Kant, come si sa, intende l'analogia teologica in senso puramente proporzionalistico e dunque con una deprivazione del senso partecipativo che viene implicato nell'analogia di attribuzione. Cfr. in tal senso soprattutto il § 58 dei *Prolegomena*. Su questo aspetto rimando a quanto ho scritto nel mio *Analogia e analogie trascendenti. Linee per una nuova lettura di kant.*, Mursia, Milano 1991, pp. 77 ss.

⁹ Nei simboli, dice appunto Kant, viene eseguito «un duplice compito che consiste, in primo luogo nell'applicare il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, nell'applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione a un tutt'altro oggetto di cui il primo è solo il simbolo» (*Kritik der Urtheilskraft*, in *Id.*, *Werke in sechs Bänden*, vol V, § 59, p. 460; tr. it. a cura di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2015, seconda edizione riveduta, p. 403).

partecipazione fra infinito e finito porta poi a riconoscere che i modi e i nomi con cui riconosciamo il finito sono, pur nella loro relatività, proprietà partecipate dall'infinito stesso che come tali permettono di pensarlo e di nominarlo seppur impropriamente. Ne segue che il discorso sulla dizione del divino può, allora, dispiegarsi nei modi di una fenomenologia più articolata: nei modi in cui la nozione del sacro o del divino viene in qualche modo a determinarsi. Per questa via giungeremo appunto alle costituzioni del linguaggio simbolico.

2. In che senso, dunque, ciò che chiamiamo divino, sacro, viene concretamente a coscienza? Quali sono le domande o le vie che, da questo lato, possono dischiudere correttamente il nostro percorso? Il dispiegamento di un'intuizione originaria ci ha portati a riconoscere la primitività del divino. Per farsi più concreto, per accedere a una qualche dicibilità del divino dobbiamo ora percorrere le vie del finito esplorandone la specularità e dunque i tratti che analogicamente riflettono, passo dopo passo, la realtà stessa del divino. Deve così dischiudersi un percorso fenomenologico, che per gradi diversi ci permetta di trarre alle domande o alle figure ultimamente più appropriate.

Ci ritorna, con la sua esemplarità, il percorso fatto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, a partire dal rilievo fenomenologicamente più semplice, quello che indica con evidenza il *questo* e il *quello*, il *qui* e l'*ora* dell'essere. Un rilievo semplicissimo che però già in se stesso implica un rapporto, una relazione originaria: la nostra dizione del distinto, dell'ente in sé e per sé, del *qui* e dell'*ora*, non sarebbe infatti possibile senza una relazione. Quando pensiamo un *qui*, pensiamo a un tempo e sullo sfondo il *là*. Quando diciamo di percepire un'*ora*, lo diciamo sullo sfondo o per una copercezione del *non più* e del *non ancora*. Avvertiamo, dunque, che nulla sta in sé. Hegel diceva, appunto, che ogni ente «è per sé in quanto è per altro ed è per altro in quanto è per sé»¹⁰: ogni realtà determinata si dà sempre nel contesto di un tessuto relazionale.

Ritroviamo così un pensiero pronunciato ben prima di Hegel, alle origini dell'occidente filosofico. Negli antichi frammenti di Anassagora leggiamo appunto questa sentenza: «Non è possibile che alcunché esista disgiuntamente, ma tutte [le cose] hanno parte a tutto»¹¹. Tutto, dunque, è in tutto. Come non ricordare, poi, il grande Cusano che – stranamente non citato nella hegeliana storia della filosofia – costituisce un punto centrale nel percorso del pensiero europeo, una cerniera fondamentale fra la scolastica medioevale e l'evento dell'umanesimo nascente in Europa? Cusano, appunto, diceva che «un grado dell'essere non potrebbe stare senza l'altro»: tutto, in qualche modo, è connesso¹².

3. La riflessione può dunque partire dal rilievo fenomenologico in forza del quale la nostra esperienza è sempre esperienza del *qui* e dell'*ora*, dell'ente e del distinto, ma sullo sfondo di una radicale relazionalità, di una *co-essenza*. Quando dico che ogni

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Sämtliche Werke*, II, Frommann, Stuttgart 1927, p. 104; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1988⁸, I, p. 104.

¹¹ DIELS-KRANZ, 59, B, 6 (tr. Laurenti).

¹² N. CUSANO, *La dotta ignoranza*, tr. a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, II, 5, 121.

realtà è per sé in quanto è per altro, che non è senza l'altro, dico che in qualche modo l'altro mi costituisce, mi fa essere: non sarei senza l'altro. L'altro, dunque, è *costitutivo* del mio essere e, in quanto tale, in modi determinati, mi fa *partecipe* della sua stessa realtà: *relazione d'essere*, dunque, ma anche *relazione di essenze*; *con-essere* ma anche *co-essenze*. Ora, se via via allarghiamo lo spettro delle relazioni di là dal questo e dall'altro considerando il nesso dei molti, se di nuovo torniamo al teorema del *con-essere*, dobbiamo infine asserire che un'identità radicale scorre nella diversità molteplice degli enti.

In questa prospettiva potremmo rileggere, per larghi tratti, la storia della filosofia occidentale, in particolare quella tradizione di pensiero che da Eraclito passa in Platone, e poi, per modi diversi, da Platone sino alla modernità di Spinoza o a quella dell'idealismo romantico. Non è questo il luogo per una ricognizione storiografica. Mi limito solo a ricordarne la punta estrema e ancora con le parole del Cusano che, muovendo dalla correlazione ontologica di tutte le cose, doveva poi dedurne che se «ogni cosa esistente in atto contrae tutte le cose, di modo che siano in atto ciò che ciascuna è», allora «tutto ciò che esiste in atto è in Dio, perché egli è l'atto di tutte le cose [...]». Dire quindi «ogni cosa è in ogni cosa» è lo stesso che dire Dio, mediante tutte le cose, è in tutte e che tutte le cose, mediante tutte, sono in Dio»¹³. In termini più semplici e, di qua da ogni possibile conclusione immanentistica, Kant – come ho già ricordato – affermerà poi che l'esperienza stessa del dato, del limite, del condizionato, implica per se stessa l'idea dell'incondizionato. E questo per un'*esigenza necessaria* della ragione, senza della quale non si darebbe conto della stessa esperienza dell'esistente. Se ne deve allora concludere che, *data la realtà del condizionato, è data insieme la realtà stessa dell'incondizionato*, sebbene questa sia data soltanto in idea, soltanto pensata piuttosto che intuita¹⁴: *l'ultima condizione del reale, ricomprensiva di ogni condizione, non può che essere a sua volta reale*.

E tuttavia resta appunto che di questa realtà possa dirsi soltanto in idea, non per intuizione, non per esperienza diretta. La nostra esperienza è, infatti, sempre esperienza del qui e dell'ora, sempre esperienza d'una realtà delimitata. Se è vero che in essa si dà pur sempre il rinvio a una unità ricorrente, abissale, originaria e costitutiva di tutte le cose, è però pur vero che di questa identità radicale, di questa medesimezza ricorrente nel fondo di tutte le cose, di questa ultimità in cui – per usare la parola di Paolo – siamo, viviamo e pensiamo¹⁵, di questa ultimità non possiamo avere un'esperienza propria: essa rimane pur sempre nello sfondo, avvertita appunto solo nel suo *parteciparsi*, nel *farsi parte* nell'universo molteplice del mondo. Proprio per questo suo parteciparsi, per questo suo incessante differire da sé, rimane per se stessa inafferrabile.

Ancora con le parole di Kant, potremmo dire che essa è oggetto del pensiero più che di conoscenza, se per conoscenza intendiamo un movimento coscienziale di appropriazione determinata dei propri oggetti. In questo senso non può darsi conoscenza della radice di tutte le determinazioni, dell'identità ricorrente nella produzione dell'ente: radice per se stessa altra dalla singolarità determinata di ogni ente esperibile. Ci ritorna ancora la parola di Cusano, che di questa inafferrabile ultimità diceva come della misu-

¹³ *Ibi*, II, 5, 118.

¹⁴ Cfr. *supra*, nota 6.

¹⁵ At 17, 28.

ra non misurabile da alcuna misura, «*mensura immensurabilis*»: realtà non delimitabile da nessun limite, non determinabile da nessun termine, non proporzionabile da nessuna proporzione¹⁶. D'altra parte, se ne può per questo negare in ogni senso una qualche cognizione? Se al suo asserto siamo giunti sul rinvio del finito e sul nesso che questo finito comportava nelle sue trame, non dobbiamo allora dedurne che nelle stesse trame del finito si dà una qualche trasparenza dell'infinito? L'asserto dell'incondizionato si è reso, infatti, indispensabile andando al fondo di ogni dato: nelle interessenze, nel tessuto delle relazioni costituenti, nei nessi delle reciproche proporzioni, nell'alternativo parteciparsi di cosa a cosa. La cognizione del finito, del relativo e delle relazioni, implica, dunque, in se stessa una qualche precognizione dell'infinito, dell'assoluto. Detto altrimenti, non si deve infine ritenere che, in quanto partecipate, ogni determinazione e ogni relazione portano in sé una traccia del proprio fondamento? E tracce di questo tipo non sono allora i luoghi di una possibile dizione del fondamento? Sembra così che la *misura non misurabile*, che l'inattingibile realtà dell'origine possa trovare una sua, per quanto indiretta, dizione. Non però nei modi della mera concettualità determinante, che come tale vale solo per il definito, per l'ente.

In che senso dobbiamo allora parlare di una cognizione indiretta e, in corrispondenza, anche di una dizione indiretta dell'origine? Se è vero che il plesso delle relazioni costituenti implica una *co-essenza d'essere* e, ultimamente, una *ricorrente identità dell'origine*, la percezione di quel coerire reca con sé la possibilità di una sottesa percezione di quell'identità. Parlerei così di una sorta di *in-percezione* o di *co-percezione*: nel fondo di ogni percezione finita, riposa una *in-percezione* o una *co-percezione* del fondamento, dell'unità dell'essere, del divino che tutto attraversa e che in tutto si partecipa.

4. Cerchiamo ora di precisare il luogo di questa *in-percezione* e del dire che ne proviene. Può soccorrerci per questo la lezione della scuola lovaniense, all'incrocio fra Tommaso e Kant. Penso in particolare all'opera di J. Maréchal e poi a quanto ne seguì nel pensiero di J.B. Lotz. Entrambi hanno riflettuto sul tessuto semantico del nostro linguaggio e, segnatamente, sul segno determinante di ogni relazione, la copula. I distinti, nel nostro modo di dire, di giudicare, di percepire, si raccolgono infatti nell'unità della copula: in quell'«è» per cui le cose appaiono congiunte. Sottolineerei l'aspetto sorprendente di questo segno, del resto già avvistato da Aristotele: presa in se stessa, l'«è» della copula non ha alcun senso, è un vuoto assoluto e, tuttavia, è solo per essa che i diversi hanno, nella congiunzione, il proprio senso. Si direbbe che la donazione di senso riposa appunto in quel silenzioso asserto dell'«è». Diceva Merleau-Ponty che la verità del linguaggio sta nell'intersezione fra parola e parola: in quel silenzio dal quale emerge e viene appunto connessa la molteplicità dei diversi¹⁷. Detto altrimenti, l'ultima verità, nell'incontro dei diversi, sta nell'intimità dell'«è», nel tacito legame che accomuna soggetti e predicati, cose e cose.

Nel nostro itinerario, si apre, così, uno spazio per il quale siamo, per così dire, chiamati a una conversione intenzionale: possiamo distoglierci dall'esigenza di definire questo e quello, per volgerci invece a quell'identità che la copula implica e insie-

¹⁶ N. CUSANO, *Id. de Sap.* I, 10, 11, in *Id., Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Zanichelli, Bologna 1963, I, pp. 68-69.

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 53; cfr. *ibi*, pp. 111-115.

me nasconde. Occorre per questo una sorta di *epoché*, una presa di distanza di fronte al nostro modo quotidiano di rapportarci al mondo degli *onta*: una distanza che Husserl ha posto a fondamento di ogni fondazione filosofica, ma che per altri versi appartiene anche alla tradizione mistica e alla contemplazione poetica¹⁸. Si tratta, da questo lato, di quel porsi a distanza dalla quotidianità del nostro percepire, per raccogliersi e concentrarsi nell'*in-percezione* del nesso o dell'identità sottesa nella costituzione dei differenti: un'inversione intenzionale appunto, una torsione del nostro modo di rapportarci alle cose per muovere alla ricerca di quella traccia d'essere che in qualche modo si fa partecipe nelle cose.

Non che con questo venga meno la visione delle cose, che stanno pur sempre nella loro identità e nella loro differenza. Come potrebbe venir meno, dal momento che il *primum* immediato della nostra visione sta appunto nella determinatezza degli *onta*? E, inoltre, come potrebbe venir meno, se la traccia di cui diciamo è inscritta nel tessuto stesso della realtà esperibile? Quel, che si è qui indicato con l'*epoché* della visione, dev'essere allora inteso solo come una fase preliminare, come un raccoglimento necessario per dar luogo al movimento di una diversa intenzionalità, a quello spazio in cui il divino effettivamente traspare per se stesso. Per questa torsione lo sguardo ritorna sulle cose, ma non le vede per se stesse, le vede bensì nel loro dileguarsi in altro, nel senso che a loro è donato dall'ineffabile silenzio della copula o della congiunzione che le lega. Le cose valgono, in questa prospettiva, per la loro capacità simbolica ovvero per il loro *dir d'altro proprio mentre dicono di sé*. La torsione, dunque, come attenzione alla realtà delle cose esistenti, intese però nella loro potenza simbolica, nella loro capacità di essere se stesse ed, essendo se stesse, di lasciar trasparire il medio o l'identità che le costituisce e che ad un tempo le contiene.

In che modo? Lo notiamo appunto con un'inversione intenzionale: l'«è» che legava soggetto e predicato, cosa a cosa, ora diventa a sua volta soggetto del predicato, soggetto che ricomprende in sé la parzialità dell'enunciato predicativo. Diciamo, ad esempio, dell'*altezza* o dell'*immensità dei cieli*. L'espressione sottende una determinazione o una partecipazione nell'essere. In esteso diremmo: «alti e immensi sono i cieli», dove con evidenza i cieli sono ricompresi nella dimensione dell'altezza o dell'immensità: dicono di una immensità, d'una profondità e d'una altezza di cui sono parte. Manifestano dunque d'una intimità, d'una profondità d'essere, che però – questo è un punto importante – avvertiamo solo nei modi e nei limiti della sua partecipazione. E, tuttavia, proprio da queste parzialità, da queste partecipazioni siamo rinviati alla profondità della copula, a quell'«è» di cui sono parte. L'immen-

¹⁸ Husserl ha singolarmente notato un'affinità fra il movimento intenzionale dell'arte e quello dell'*epoché* filosofica. In un *Manoscritto* del 1906 (catalogato nell'Archivio Husserl con la sigla A VI 1) Husserl scrive così: «L'opera d'arte ha un effetto estetico: si muove nella visione pura, in cui ogni posizione d'esistenza viene esclusa, e nell'armonico riempimento estetico che, in quanto tale, lascia fuori il desiderio e il volere, l'amore e l'odio, il piacere e il dolore. La visione fenomenologica non è una visione per il godimento (*Genuß*) estetico ma per esercitare la riflessione e cogliere in essa l'essenza immanente, il senso immanente di ogni valutazione sia conoscitiva che estetica ed etica... L'artista che osserva e prende in esame il mondo, attinge da questo materiale per le forme artistiche, si comporta con esso esattamente come il fenomenologo, dunque non come un naturalista o un osservatore pratico». Dunque – può concludere Husserl – «noi abbiamo un'intima affinità tra la visione artistica e quella filosofica» (Ms., pp. 6-7; tr. it. di S. Zecchi in «aut-aut», 131-132 [1972], p. 85. Così anche in una lettera del 12.1.1907 di Husserl a Hofmannsthal).

sità, l'altezza che veniva predicata dei cieli ora può esser detta per se stessa, come l'essere stesso di cui prima si diceva solo in parte, relativamente ai cieli. In tal modo la tradizione religiosa parla, ad esempio, di Dio come dell'*Altissimo*: un'espressione che appunto può essere significativa solo muovendo dalle sue determinazioni, solo nel rilievo di esperienze concrete, solo per le partecipazioni da cui ora sporge e trascende per essere detta in se stessa: muovendo dall'esperienza delle diverse altezze, dai relativi sino all'assoluto che le determina.

Analogamente potremmo dire di parole trapassate nel linguaggio primario della filosofia: termini, ad esempio, come «fondamento» o «sostanza», che all'origine e in misura parziale appartengono all'esperienza quotidiana d'un appoggio, d'una base o d'un sostegno¹⁹. Da lati diversi approdiamo pur sempre a una dizione assoluta che è da affermare, che è indicata nella profondità dei nessi e delle cose, anche se non è mai data in se stessa.

Siamo propriamente nell'ordine del simbolico, del *σύμ-βαλλειν*, del dire che sta nel nascosto intermezzo delle parole, nella sottesa congiunzione dei detti: il simbolo, appunto, come espressione d'una *presenza* che per se stessa è ad un tempo *assente*: *presente assenza* o *assente presenza*, *memoria scritta nelle cose* e che nelle cose si lascia trasparire come nesso che le *con-tiene*. Si ricordi che il termine «simbolo», all'origine, suonava appunto come partecipazione, come nesso di realtà distanti o come unità dimidiata e tuttavia ricordata, infine come richiamo dalla distanza e dalle separazioni verso un'unità originaria.

5. Di questo inscindibile nesso fra presenza e assenza e del suo venire a coscienza Paul Ricoeur ha detto con grande efficacia che «le symbole donne à penser», dove il *pensare* è, però, scandito nella sua differenza dal *conoscere*: una distinzione che Kant aveva fatto proprio a riguardo della funzione simbolica, intesa come capacità di esprimere intuitivamente, ma per analogia, ciò «che solo la ragione può pensare e al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata». Il simbolo, dunque, come capacità che nell'intuizione sensibile *tra-guarda* qualcosa volgendola a dire di qualcos'altro, di qualcosa che per sé resterebbe indicibile²⁰.

Di questo *pensare*, senza *conoscere*, vive propriamente l'invenzione poetica: la poesia come incessante apertura su sensi che trapassano l'immediatezza dell'esperienza del vivere e dell'essere. Si pensi, ad esempio e per restare nelle nostre memorie più consuete, a *L'infinito* di Leopardi ove lo stormire del vento evoca una profondità dell'origine ed è eco leggera d'una sorgente infinita, per se stessa inafferrabile:

¹⁹ Sono questi richiami già fatti da Kant. Cfr. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 59, p. 460; tr. it., p. 405.

²⁰ *Ibi*, pp. 459-460; tr. it., pp. 401-403. I simboli – per stare al testo di Kant – sono dati per mezzo di un'analogia «in cui la forza di giudizio esegue un duplice compito che consiste, in primo luogo, nell'applicare il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, nell'applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione a un tutt'altro oggetto di cui il primo è solo il simbolo» A questa definizione di Kant fa eco – come ricordavo – quella data in P. RICOEUR, *Le Conflit des interpretations*, Seuil, Paris 1969, p. 16; tr. it. di R. Balzarotti - F. Botturi - G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 26: «Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere reso soltanto attraverso il primo».

... E come il vento
 Odo stormir tra queste piante, io quello
 Infinito silenzio a questa voce
 Vo comparando e mi sovviene l'eterno.

Il vento che non sai donde soffi e da quale profondità provenga, suggerisce dunque il pensiero d'un infinito silenzio, d'una eternità che tuttavia non vedi e in cui «s'annega il pensier mio». L'infinito è infinito silenzio, eternità silente: ora, però, nello stormire del vento, nel suo impalpabile sentore, ne sovviene la memoria e la sottesa presenza.

Ho prima richiamato l'esperienza mistica. Anche da questo lato sembra darsi qualcosa, che per sé resterebbe impercettibile, e che ora si lascia avvertire trapassando in apparenze che ormai non valgono più per se stesse. Analogamente potremmo dire delle ritualità liturgiche, dove parole ed eventi finiti valgono non più per sé, ma come donazioni e presenze di sensi ulteriori. Si pensi in particolare ai modi impropriamente sensibili della cosiddetta «transustanziazione» eucaristica.

Stando poi ai modi più consueti del vissuto quotidiano, come non pensare al sopravvenire simbolico nei momenti più alti delle relazioni di scambio? Ci sovviene la tematica del *volto d'altri*, così cara a Lévinas: il volto d'altri che, allo sguardo dell'amante, appare foriero di sensi nuovi, infiniti, densamente raccolti e insieme trascendenti, nel volto finito dell'amata. Sensi che appunto sono scoperti come d'incanto e che prima forse non apparivano o non erano riconosciuti. Non a caso Lévinas ha parlato a questo riguardo di *transustanziazione*²¹, giacché, nel rapporto d'amore, la percezione dei volti trapassa appunto in un sentire inconsueto, per se stesso non empiricamente determinabile, ma non per questo irreali. È in questo senso che prima parlavo di *in-percezione* o di *co-percezione*.

6. Torniamo al tema del sacro. Se è vero che la manifestazione del divino si dà eminentemente nei modi della simbolicità e, dato che la simbolicità si declina muovendo dai modi dell'esperienza finita, ci si deve poi chiedere come la lettura del simbolico possa dispiegarsi concretamente all'interno delle religioni positive. In questa prospettiva, e nei modi di un primo approccio, converrà interrogarci innanzitutto dal lato costitutivo della tradizione cristiana: Dio che si fa parola e carne, nella carne e nella parola dell'uomo di Nazareth.

Stando al concreto storico di questa prospettiva ne viene che la lettura dell'evento cristiano debba darsi in prima battuta in senso gesuologico, per declinarsi solo dopo in senso cristologico. Penso, in particolare, alla lettura che negli anni settanta del secolo scorso fece del vangelo Marco F. Belo, un biblista presto accantonato dalla considerazione esegetica più corrente. Belo proponeva allora una lettura «materialistica»²² del Vangelo e non solo nell'intento di ricostruirne il senso all'interno dei contesti socio-economici della prima cristianità. Si trattava altresì di ripercorrere la vicenda storica di Gesù ponendo attenzione alla valenza simbolica della sua carne: un vangelo che parla degli occhi, del tatto, della vista, dei piedi di Gesù, un Gesù che guarda e che tocca. Si

²¹ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1971, Sez. IV B; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 263-273.

²² M.F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Cerf, Paris 1974.

ricordi, fra gli altri, il racconto di Mc 7, 31-36: Gesù che guarisce il sordomuto mentre, con le dita, gli tocca le orecchie e con la saliva la lingua. Altrove leggiamo che il suo è il «dito di Dio», il dito che scaccia i demoni (Lc 11, 14-23). Si pensi ancora ai suoi sguardi penetranti: Gesù che guarda il giovane ricco (Mc 10,21), Gesù che contempla i campi che già biondeggiano per la mietitura e vi legge l'imminenza del Regno (Gv 4, 35) e, ancora, Gesù alla vista di Gerusalemme con lo sguardo proteso alla contraddizione del Regno (Lc 19,41-42). Di nuovo, si pensi al Figlio dell'uomo che non ha dove posare il capo, né sandali né bisaccia e va nomade, errante, per annunziare la buona notizia (Mt 8, 20): cose e gesti che ci ritornano sporgendo ben al di sopra della loro concretezza storica. Chissà che la donna che ungeva i suoi piedi (Lc 7, 37-38) non abbia avuto nel cuore l'intelligenza simbolica che un tempo s'era destata nelle parole di Is 52,7: «Come sono belli sulle montagne i piedi del messaggero che annuncia la pace, che reca una buona notizia, che annuncia la salvezza, che dice a Sion: "Il tuo Dio regna"». Non è così che acquista tutto il suo rilievo l'espressione paolina per la quale Gesù è detto «icona del Dio invisibile» (Col 1,15)?

Certo, la lettura simbolica di quei gesti, di quegli sguardi, di quei percorsi si dispiegherà potentemente a partire dall'evento pasquale, quando nella luce inattesa del Risorto si desterà la memoria delle cose passate. È da quella luce che le parole e i gesti ricordati verranno illuminati, ma per converso quella luce, e per essa la fede finalmente trovata, sarebbero rimaste vuote di senso se ora quei ricordi non fossero tornati in tutta la loro pregnanza semantica, nella duplicità simbolica che appunto correva fra l'immediatezza dei volti e la sottesa ulteriorità di senso che li attraversava. Erano gesti, parole, sguardi estremamente concreti, fisicamente determinati negli spazi e nei tempi e, tuttavia, già nel loro apparire e poi nei racconti che li avrebbero ricordati, trapassava un'ulteriorità di senso: quel vedere e quel dire per il quale il Figlio dell'uomo era venuto. In questo circolo sta poi la lezione, anche di metodo, che avvertiamo nella scrittura dei discepoli: quei discepoli che, nell'esultanza pasquale, s'erano poi volti a ritrovare con sensi nuovi i gesti, le parole e i segni passati nella storia dell'uomo Gesù. Ne sarebbe nato in pienezza il testamento della fede.

7. Alla fine del nostro breve discorso viene così a riproporsi quella circolarità o quella interagenzia polare che dalla prima lettura degli eventi trapassa nell'ulteriorità segreta dei loro sensi. Donde i passaggi ulteriori dei vissuti e delle interpretazioni di cui dicevo all'inizio, fra esperienza di vita ed esercizio speculativo, fra esegesi e filosofia, fra interpretazione e teologia: da un lato l'attenzione ermeneutica che legge e rilegge le costituzioni simboliche e, per esse, i nomi possibili del fondamento, dall'altro la riflessione trascendentale che ritrova il fondamento ultimo dell'essere come regola, come principio regolativo della nostra lettura del reale. Non c'è un inizio da una parte o dall'altra, ma appunto una circolarità o un'interagenzia di poli diversamente emergenti, volta per volta, e tuttavia pur sempre raccolti nell'indistinzione dello stesso *logos*: non potremmo decifrare le tracce del divino, se già non ci guidasse un'originaria donazione di senso, ma di quest'origine non avremmo certo sentore se la struttura simbolica dell'esistente non ci provocasse a pensare. Forse, a questo punto, lo stesso dire di un circolo o di polarità interagenti si rivela inadeguato alla cosa. Valga tuttavia come un approccio metodico, come una distinzione e un incrocio di campi per disporci all'ascolto profondo dell'essere.

Abstract

Nel presente articolo si analizzano le possibilità e i modi di dizione dell'infinito da parte della coscienza finita. Muovendo dall'intuizione della primitività del divino e dal rilievo fenomenologico del valore universale della relazione si giungerà all'analisi della coscienza simbolica, la quale dicendo di sé rinvia ad Altro, in una circolarità incondizionato-condizionato che predispone all'ascolto profondo dell'essere.

Parole chiave: primitività del divino, relazione, infinito, coscienza simbolica, circolarità incondizionato-condizionato

In this article I consider the possibilities and the modalities of saying the infinite by the finite consciousness. Moving from the intuition of the divine's primitiveness and from the phenomenological observation of the relation's universal value I analyze the symbolic consciousness. By saying itself, it refers to Other in a circularity between unconditional and conditioned that predispose to the deep listening of Being.

Keywords: divine's primitiveness, relation, infinite, symbolic consciousness, circularity unconditional-conditioned