

SIMBOLICITÀ E TRACCE DEL DIVINO.
UNA RIFLESSIONE SULL'OPERA DI CHARLES ANDRÉ BERNARD

Virgilio Melchiorre*

L'ampia produzione critica del padre Charles André Bernard s'impone per la ricchezza dei suoi temi e delle sue prospettive, soprattutto per quanto riguarda l'intelligenza della teologia simbolica. Su questo versante restano, però, essenziali almeno due aspetti sui quali vorrei concentrare la mia attenzione: il primo relativo all'orizzonte costitutivo del simbolismo religioso, il secondo relativo alle concrete possibilità veritative della coscienza simbolica.

La definizione di simbolo viene assunta da Bernard nei termini diventati ormai classici dopo Kant: il simbolo come dizione che, muovendo da un significato immediato e sensibile, porta a parola un secondo significato che per se stesso non sarebbe né intuibile né definibile e che però nel primo inside, si partecipa e così in qualche modo si dà a vedere. Kant aveva appunto parlato di «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 quell'intuizione a un tutt'altro oggetto di cui il primo è solo il simbolo»¹. Bernard sembra far eco a questa definizione, ma con un importante incremento di carattere ontologico. Nel suo *Le Dieu des mystiques* leggiamo infatti che il passaggio dal primo al secondo significato riposa su un'intima partecipazione delle due realtà significate: «La condizione di possibilità di un simile passaggio è che il significante primo, il quale appartiene all'ordine sensibile, sia dotato di tale interiorità da conservarsi quando passa nel significato; se dico "Dio è luce", considero in questo simbolo, non solo il significante sensibile, il quale fa parte del cosmo, ma un'interiorità che me lo fa percepire come riferentesi potenzialmente all'ordine morale e spirituale»². Di questo passaggio dal significato sensibile al significato secondo Bernard parla, con una suggestiva immagine, come di uno «spaesamento»³: paradosso di immagini sensibili che trapassano in immagini per se stesse prive di forme riconoscibili. Si pensi, ad esempio, a quella «tenebra luminosa del silenzio» di cui parla Giovanni della Croce: ossimoro di vissuti sensibili per dire invece d'una impalpabile concentrazione dell'animo⁴.

La definizione di simbolo viene, come dicevo, riportata alla sua radice ontologica in forza di un nesso partecipativo. Occorre altresì precisare che proprio per questo nesso partecipativo, all'incrocio fra infinito e finito, Essere ed esistente, la dimensione ontologica comporta in se stessa un forte risvolto nell'ordine del vissuto. Si comprende allora come la lettura del simbolismo assuma in Bernard un rilievo particolare e, almeno, in parte nuovo: quello del coinvolgimento affettivo. Si tratta di una tonalità che ricorre in tutta l'opera di Bernard, ma che, in particolare, ha una sua definizione esplicita nel contesto della *Théologie affective*: «Per il fatto stesso che, nell'attività simbolica, la percezione sensibile rimane nella sua particolarità e contemporaneamente provoca il passaggio verso una sfera spirituale, il simbolo suscita sempre una reazione affettiva: appunto quella che la percezione comune, la storia individuale e la cultura conferiscono all'immagine

* Tratto da M.G. Muzj (ed.), *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*, Atti II Convegno Internazionale "Charles André Bernard", Vita e Pensiero, Milano 2013, 9-19.

¹ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in W. WEISCHDEL (ed.), *Werke in sechs Bänden*, Insel Verlag, Wiesbaden 1956 (ristampa: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983), vol. V, § 59, pp. 459-460 [trad. it. di M. MARASSI, *Critica della forza di giudizio*, Bompiani, Milano 2004, pp. 401-403].

² CH.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, 3 voll., Cerf, Paris 1994, vol. I, p. 510 [trad. it. di M.G. MUZI, *Il Dio dei mistici*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, vol. I, p. 410].

³ *Ibid.*, vol. II, pp. 253ss. [trad. it., vol. II, pp. 192 ss].

⁴ *Ibid.*, cfr. il paragrafo dedicato alle *immagini informali*, vol. II, pp. 263ss. [trad. it., pp. 199 ss]. Cfr. anche «Symboles mystiques informels et théologie négative», *Studies in Spirituality*, 7 (1997), 145-162 [trad. it. di L.M. PIGNATARO, «Simboli informali e teologia negativa», in M.G. MUZI (ed.), *Tutte le cose in lui sono vita*. *Scritti sul linguaggio simbolico*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, pp. 474-492].

simbolica»⁵. Si tratta, in questo caso, di una risonanza affettiva di alto profilo, che con tutta coerenza può essere iscritta nel campo della fruizione estetica e dunque nell'ordine di un vissuto contemplativo, che non è semplice sentire ma insieme vita di pensiero. E, infatti, così come accade nel vissuto dell'arte, anche nella coscienza mistica la fruizione simbolica si traduce per se stessa in un vissuto che è profondità di contemplazione. «La relazione tra coscienza affettiva e coscienza estetica – scrive ancora Bernard – ci appare, a questo punto, del tutto singolare. Da una parte, è liberazione dell'affettività primaria tutta orientata verso la sua funzione vitale. Infatti, non c'è piacere estetico se non grazie alla creazione di uno spazio di libertà ove possa aver corso un'operazione contemplativa distaccata dall'urgenza biologica. Ma d'altra parte il godimento della bellezza fa appello a un'altra forma di vita, quella del pensiero». E così il vissuto simbolico, «di là dalla sua soddisfazione vitale, cerca di aderire all'essere in sé»⁶.

Un'analogia da precisare

L'introduzione di questa connaturalità o di questa reciprocità partecipativa dei significati permette di risolvere una difficoltà, una possibile aporia, nell'intelligenza della costituzione simbolica. La difficoltà emergeva già nel modo con cui Kant aveva introdotto la funzione simbolica della coscienza religiosa. Si tratta di una difficoltà che mi pare opportuno ricordare anche qui, perché compare nel punto stesso in cui la modernità riscopre l'importanza del linguaggio simbolico. Si ricorderà dunque che la *Critica della ragion pura*, si era conclusa con una apodittica affermazione teologica e insieme con una riserva altrettanto decisa sulla possibilità di determinarla: all'evidenza di un «c'è» del Fondamento non poteva corrispondere la dicibilità del suo «come»⁷. Kant aveva però dovuto subito notare che, lasciata a se stessa, questa conclusione avrebbe comportato una sorta di contraddizione o comunque un pericoloso vuoto della ragione. Come infatti leggiamo ancora nella prima *Critica*, l'asserto di un principio assoluto e quello della sua indicibilità sono «ancora ben lungi dal farmi capire se poi, tramite il concetto di un essere necessario in modo incondizionato, io penso ancora qualcosa o forse non penso più niente»⁸. Questa difficoltà era stata poi superata nei *Prolegomeni a ogni metafisica futura* e – l'ho già ricordato altrove⁹ – nel § 59 della terza *Critica* con l'introduzione del linguaggio simbolico: il linguaggio che appunto dice del divino attraverso un'analogia presente nei modi d'essere dell'umano, *antropologia simbolica* appunto. L'analogia però corre, nella prospettiva kantiana, non fra la *realtà* di Dio e quella dell'uomo, ma solo fra i *modi* d'essere dell'uno e dell'altro. Ne consegue allora che di quell'essere ignoto, che chiamiamo Dio, il linguaggio analogico può dunque dirci «non secondo ciò che è in sé, ma secondo ciò che è per me, cioè in rapporto al mondo del quale io sono una parte»¹⁰. E allora – ci chiediamo – questo modo del linguaggio non è nuovamente attraversato da un effettivo vuoto cognitivo? Come parlare dei *modi* d'essere, se uno dei loro soggetti resta del tutto ignoto? Potremmo riprendere a questo riguardo una precisazione di Gerardus van der Leuw, per il quale nei nomi del linguaggio religioso, sia pur esso il più autentico, ciò che viene a parola non sono i nomi di Dio, bensì la nostra risposta alla sua

⁵ CH.A BERNARD, *Théologie affective*, Cerf, Paris 1984, p. 157 [trad. it. di M.G. MUZI - B. PAPASOGLI, *Teologia affettiva*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, p. 149]. Cfr. pure ID. *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. II, pp. 151ss. [trad. it., vol. II, pp. 118 ss].

⁶ *Ibid.*, vol. II, p. 163 [trad. it. op. cit., vo. II, p. 154].

⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke...*, op. cit., vol. II, pp. 600, 601 [A 696-698, B 724-726] [trad. it. C. ESPOSITO (ed.), *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, pp. 993, 995].

⁸ *Ibid.*, p. 529 (B 621, A 593); [trad. it., p. 863].

⁹ Per un ampio sviluppo del discorso kantiano cfr. V. MELCHIORRE, «Per una filosofia della religione muovendo da Kant», *Archivio di Filosofia*, 1-2 (2007), 55-78.

¹⁰ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783, in *Werke...*, op. cit., vol. III, § 57, p. 233; [trad. it. di P. MARTINETTI, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Rusconi, Milano 1995, p. 231].

prossimità. Ma, di nuovo, non abbiamo allora che un tesoro in vasi di argilla e alla fine l'impossibilità di uscire dall'*impasse* in cui s'era imbattuta la stessa ricerca di Kant¹¹.

Torniamo a Bernard. La sua accezione di simbolo sembrerebbe non dissimile da quella appena ricordata con la citazione di Kant e di van der Leuw. Nello scritto dedicato a Dionigi l'Areopagita, ma anche negli scritti successivi, leggiamo che nel simbolo religioso non si dà parola che parli di Dio in sé, ma solo quella che dice del nostro rapporto con Dio¹². In effetti, se ad esempio diciamo che Dio è luce o tenebra, ne diciamo sul filo di una relazione di trascendenza, nel modo in cui ne viene all'uomo la condizione o il nascondimento del suo rapporto con la verità¹³. Si ricordino, sempre ad esempio, i simbolismi religiosi dell'acqua, del fuoco, del soffio: l'acqua che imbeve la terra per vivificarla, immagine della sapienza che come fiume d'acqua viva si fa sorgente dello spirito¹⁴; il fuoco che nella Pentecoste risplende come spirito di conoscenza, che tutto illumina e purifica da tutto però restando separato¹⁵; il soffio dello spirito che l'anima desidera, come brezza leggera, per entrare nell'amore di Dio¹⁶.

Simboli di relazione, dunque, non parole o immagini – così pare – che dicano di Dio. Ma allora non siamo di nuovo a uno scacco dell'intelligenza e di nuovo ai margini di un nulla del pensiero? La domanda resterebbe senza scampo se si restasse nell'ambito della costituzione kantiana del problema, dicendo ancora che i termini raccolti nella dualità del simbolo vengono colti non per un'appartenenza o per una somiglianza delle rispettive *realtà* ma solo per una somiglianza o per una relazione dei loro *modi* di essere. Si può rispondere notando che i *modi* sono come tali dei predicati e che i predicati non sono intelligibili senza i rispettivi soggetti, senza che ne siano almeno in parte manifestazione. Infatti, se ancora diciamo che nei simboli religiosi vengono in luce soltanto relazioni esistenziali, come poi dire delle relazioni senza che i termini della relazione siano in qualche modo già noti o in qualche modo immanenti nelle stesse relazioni? Come potrebbe esserci una somiglianza fra i modi d'essere relativi al significato primario e al significato secondario, se una qualche somiglianza o una qualche comune identità non corresse nella stessa realtà dei due significati?

La risposta implicita in queste domande ci porta ben oltre la posizione kantiana e in questa ulteriorità ci dispone a considerare sotto nuova luce il discorso di Bernard. Muoverei da quel punto in cui Bernard cita opportunamente Paul Ricœur per il quale la dizione simbolica non potrebbe comprendersi senza riconoscere, fra intenzione primaria e intenzione secondaria un intimo legame. Per questa intimità «è il movimento stesso del senso primario che ci fa partecipare al senso latente e ci assimila così al simbolizzato»¹⁷. Qual è il senso di questa partecipazione? Bernard riprende con cautela la citazione di Ricœur notando che, se per un verso essa ci porta a dire che il simbolo contiene in se stesso il proprio superamento, non per questo ne segue che gli appartenga una

¹¹ ID., *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1956² [trad. it. di V. VACCA, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, p. 537].

¹² CH.A. BERNARD, «Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite», *Gregorianum* 1 (1978), p. 66 [trad. it. di L.M. PIGNATARO, «Le forme della teologia in Dionigi Areopagita», in *"Tutte le cose in lui sono vita"*, op. cit., p. 226]. Cfr. pure ID., *Théologie symbolique*, Téqui, Paris 1978 [trad. it. di V. BATTAGLIA, *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Roma 1984, pp. 61-62]; ID., «Il simbolo come realtà religiosa», in *"Tutte le cose in lui sono vita"*, op. cit., p. 413; ID., *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. I, pp. 193-197 [trad. it., vol. I, pp. 159-160]; ID., *Théologie mystique*, Cerf, Paris 2005, p.175 [trad. it. A.M. CATELANI - M.G. MUZZI, *Teologia mistica*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, pp. 136-137].

¹³ Cfr. ancora ID., *Théologie mystique*, op. cit., p.175 [trad. it., p. 137] ove leggiamo che la caratteristica dell'espressione simbolica sta appunto «nell'essere una parola diretta non sul termine considerato ma sulla relazione che l'uomo intrattiene con esso: così possiamo dire che Dio è luce o tenebra; da una parte o dall'altra, si esercita un movimento di trascendenza grazie a un simbolo che designa Dio».

¹⁴ ID., *Théologie symbolique*, op. cit., pp. 143-144 [trad. it., pp. 164-165].

¹⁵ *Ibid.*, pp. 150-151 [trad. it., pp. 171-173].

¹⁶ *Ibid.*, pp. 147-149 [trad. it., pp. 168-171]. Cfr. pure *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. I, p. 625 [trad. it., vol. I, p. 502].

¹⁷ La citazione sta in ID., *Théologie symbolique*, op. cit., p. 122 [trad. it., p. 141] ed è tratta da P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, vol. II, pp. 22-24.

funzione intuitiva: « il movimento di penetrazione del simbolo denota più l'intenzionalità della coscienza che non la possibilità da parte del simbolo stesso di un disvelamento dell'oggetto in quanto tale»¹⁸. Si può notare che questa riserva è, del resto, del tutto conforme alla costituzione del simbolo, dove il secondo significato resta – lo si è già ricordato – indicibile nel suo in sé più proprio ed è invece dato solo in trasparenza, nel modo del suo legame o della sua sottesa partecipazione nel primo significato. Ma di nuovo ci chiediamo: se non si dà un disvelamento dell'oggetto in quanto tale, come poi intendere quell'*intenzionalità* della coscienza di cui parla Bernard? Se è vero che il simbolo porta in se stesso il proprio superamento, se cioè l'intenzione volta al secondo significato è possibile solo in forza di un superamento del primo significato e dunque nell'avvertenza di una *dissomiglianza*, non si deve pur dire che questa dissomiglianza è resa in qualche modo intelligibile e non uguale a una mera negatività in forza di una qualche reciprocità di senso: analogia o appunto somiglianza nella dissomiglianza? Bernard ci ricorderebbe a questo riguardo che «il vero simbolo costituisce il luogo di passaggio dal significante al significato non in virtù di una determinazione arbitraria, ma perché un certo *continuum* vitale assicura il passaggio da un senso all'altro, pur nella distinzione dei piani di esistenza»¹⁹.

Come intendere questo *continuum*? Siamo solo a quella definizione del simbolico inteso come apertura, nel suo significato secondo, di una relazione piuttosto che come rivelazione di un in sé? Bernard, l'ho già ricordato²⁰, ribadisce più volte questa conclusione, ma per vie diverse sembra anche suggerirci che la vitalità della relazione non sarebbe possibile senza un'intima partecipazione dei suoi termini. Ad esempio, riferendosi all'opera dionisiaca, fa notare che, se per un verso si deve affermare che Dio resta di là da ogni presa mentale, è per altro non meno vero che Dio si comunica per partecipazione: non si dà *in sé* ma *in quanto è per noi*²¹. Questo “*in quanto – per*” può essere ora riletto proprio alla luce di un *continuum*: l'*in quanto* non può essere inteso solo come una mera indicazione relazionale, ma nello stesso tempo anche come un campo di partecipazione. E allora, nella partecipazione, non si fa presente e non viene a parola l'*in sé* di Dio, sia pur nel modo che resta legato a una determinata prospettiva di relazione e dunque sia pure solo per tracce o per predicati che rinviano a un soggetto? Bernard sembra avvicinarsi a questa prospettiva quando parla del simbolo come mediazione che dischiude il mondo divino. «La trascendenza radicale di Dio – leggiamo nella *Teologia simbolica* – si oppone ad un raggiungimento immediato. Fortunatamente abbiamo l'immaginazione simbolica come mediazione privilegiata. Se il simbolo non può esprimere Dio in se stesso, può delineare il movimento della coscienza verso il mondo divino»²².

Ci chiediamo nuovamente: come può darsi un avvicinamento alla vita divina, se di questa almeno qualche traccia non si dia come previa al movimento di avvicinamento? Un movimento che fosse privo di una intenzionalità determinata sarebbe per se stesso impossibile. E così, quando Bernard, commentando l'Areopagita, parla della partecipazione mistica come dell'*orizzonte* di ogni conoscenza teologica e quando dice che a quest'orizzonte e all'epifania del divino corrisponde la teologia simbolica, viene anche a dire che nella distensione dei simboli si dà specularmente e per partecipazione una qualche traccia del divino stesso²³. Possiamo allora di nuovo ritenere che la coscienza simbolica, quale figura di una relazione, non potrebbe essere tale se già non avesse parte con il termine o con l'orizzonte del suo riferimento. Bernard ce ne fa del resto avvertiti quando, considerando la costituzione dell'umano, parla di una plurivalenza di «livelli ontologici mantenuti in continuità da un principio analogico»²⁴. E in tal senso vale anche un suo riferimento a Pavel Evdokimov per il quale un autentico simbolo è per se stesso un'*evocazione epifanica*: contiene in sé la presenza di ciò che simboleggia²⁵.

¹⁸ Ancora CH.A. BERNARD, *Théologie symbolique*, op. cit., p. 122 [trad. it., p. 141].

¹⁹ ID., *Théologie symbolique*, op. cit., p. 94, cfr. pure p. 132 [trad. it., pp. 111; 153].

²⁰ Cfr. sopra nota 12.

²¹ ID., *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. I, pp. 196-197 [trad. it., vol. I, pp. 159-160].

²² ID., *Théologie symbolique*, op. cit., p. 322; [trad. it., pp. 364-365].

²³ Cfr. ID., «Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite», art. cit., pp. 54-65 [trad. it., pp. 216-226].

²⁴ ID., *Théologie symbolique*, op. cit., p. 322 [trad. it., p. 364].

²⁵ *Ibid.*, pp. 134-135 [trad. it., pp. 155-156].

A questa conclusione ci porta, più che un'esplicita e distesa teoresi del padre Bernard, l'attenta fenomenologia che nei suoi testi troviamo a proposito della coscienza simbolica e della sua connotazione essenzialmente affettiva. Dicendo della coscienza simbolica, Bernard parla infatti e più precisamente di *percezione simbolica*: «percezione di una presenza spirituale che fa penetrare l'anima in un mondo nuovo del quale non si dovrebbe minimizzare l'impatto affettivo»²⁶. Di questa percezione o di questo vissuto Bernard dà una singolare penetrazione fenomenologica quando nota che «nell'ordine spirituale la vista e l'udito devono cedere il passo ai sensi appropriativi». La ragione di questo apparente paradosso è chiara: «non si tratta di conoscere, ma di sperimentare una presenza divina». Ricorre da questo lato la memoria del *Cantico dei cantici* con i suoi simbolismi del tatto, del gusto, dell'odorato, modi che vincono l'impossibilità della vista e che in qualche modo si danno come organi di un contatto immediato, di una presenza²⁷. La stessa esperienza mistica che, nella luce notturna vive negativamente evadendo dalla finitudine della coscienza, ponendosi a distanza da ogni dizione particolare, può così trovare una sua via positiva e nelle forme appropriate del simbolismo può giungere a «un contatto con la realtà divina». Dal piano dei discorsi l'anima passa così alla percezione stessa della presenza divina²⁸: esperienza che supera la semplice intellesione per tradursi appunto in un ineffabile contatto di cui l'immaginazione simbolica è in qualche modo uno specchio sensibile e insieme un'anticipazione dispositiva²⁹. Bernard ci dice che qui non si dà una conoscenza ma un'esperienza della presenza divina. Ma si dà esperienza che non sia già una qualche conoscenza? A quale conoscenza si oppone la distinzione di Bernard e qual è lo spessore, la consistenza di quella percepita presenza che ora ci viene proposta?

Cerchiamo ora di percorrere queste indicazioni e queste domande, precisandone dapprima le premesse ontologiche per rilevarne poi i limiti e le effettive valenze teologiche.

Partecipazione e affettività

Abbiamo ripetutamente notato che il passaggio dal primo al secondo significato dei simboli è fondato su una relazione analogica e che l'analogia implica a sua volta un nesso ontologico di partecipazione. In questo senso Bernard, sulla scorta di Giovanni di S. Tommaso, parla anche di una connaturalità di piani³⁰. Questa connaturalità, come ho già ricordato, si manifesta in modo particolare nelle figure simboliche di tipo appropriativo: nelle forme del gusto, dell'odorato, della tattilità, della fusione ecc. Forme che rivelano appunto un nesso di partecipazione dall'intelligibile al sensibile, dal divino all'umano, e che in quanto tali danno alla simbolicità un carattere essenzialmente affettivo oltre che cognitivo. Anzi, solo che non si restringa il campo della cognizione al mero intelletto³¹, si dovrebbe riconoscere che l'affettività, intesa in senso attivo e dunque come amore, è per se stessa un'ulteriorità cognitiva o, che è lo stesso, una cognizione integrata nell'affettività³². Sulla scorta di Guglielmo di Saint-Thierry, Bernard può così dirci che, a

²⁶ ID., *Théologie mystique*, op. cit., p. 293 [trad. it., p.228]. Cfr. pure ID., «Conoscenza e amore nella vita mistica», in E. ANCILLI – M. PAPARAZZI (edd.), *La mistica*, Città Nuova, Roma 1984, vol. II., pp. 266ss.

²⁷ CH.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. I, pp. 180-181; cfr. poi le pp. 288-292, 343, 589 [trad. it., vol. I, pp. 146-147; pp. 233-236, 277, 472]. Analogamente leggiamo in ID., *Théologie symbolique*, op. cit., pp. 231-232 [trad. it., p. 263]: «Il gusto appartiene alla conoscenza sperimentale di Dio e si pone al di là delle immagini; l'operazione che esso esprime simbolicamente è, quindi, più interiore e sostanziale della proiezione visuale». Cfr. pure ID., *Théologie mystique*, op. cit., p. 50 [trad. it., p. 40].

²⁸ ID., *Théologie mystique*, op. cit., pp. 188-190 [trad. it., pp. 147-148].

²⁹ *Ibid.*, p. 100 [trad. it., p. 77]. Sul passaggio dall'esperienza mistica al linguaggio simbolico che la riflette e insieme la dispone si vedano in particolare le pp. 263ss., 293 [trad. it., pp. 206ss., 218].

³⁰ ID., «Conoscenza e amore nella vita mistica», art. cit., pp. 273ss.

³¹ Cfr. CH. A. BERNARD, *Théologie mystique*, op. cit., p. 143ss [trad. it., p. 111].

³² *Ibid.*, p. 229 [trad. it., p. 179]. Su questo tema cfr. pure l'articolo ID., «Symbolisme et conscience affective», *Gregorianum* 61 (1980), 421-448 [trad. it. «Simbolismo e coscienza affettiva», in *"Tutte le cose in lui sono vita"*, op. cit., pp. 262-286].

questo livello, «la conoscenza si prolunga in amore, o l'amore in conoscenza»³³: «*Amor ipse intellectus est*»³⁴ o, sulla scorta di Agostino: «*ratio in corde*»³⁵. Si giunge così al principio declinato da Gregorio Magno per il quale: «L'amore è in se stesso conoscenza»³⁶.

La via del simbolismo manifesta dunque una coesistenza di piani e, per questo, può tradursi in una cognizione di tipo unitivo, *esistenzialmente* ben più concreta e più comprensiva di quanto possa accadere con una comprensione meramente intellettuale, necessariamente astratta. E però occorre ora anche avvertire il limite della fusione simbolica.

Senza spingerci ai vertici dell'unione mistica, dove si vuole che la fusione dell'umano e del divino sia tanto adeguata quanto ineffabile, e restando appunto al solo piano della cognizione simbolica, occorre infine avvertire come il movimento, che nella vita dei simboli trapassa dal primo al secondo significato, rimanga inevitabilmente condizionato dalla finitezza dei significanti. Come s'è già ricordato, il significato immediato, sensibile, si dà infatti quale medio significante di ciò che ultimamente resta per se stesso indicibile: luogo di una tensione che, mentre lo esprime, rimane pur sempre inadeguata al suo oggetto. «L'espressione simbolica – scrive Bernard – rimane sul piano dell'apprensione condizionata dalla finitudine dell'essere umano». Per le possibili dizioni del divino, si deve così tener fermo che «il simbolo è il linguaggio che designa Dio attraverso l'esperienza vitale. In quanto ritrova le sorgenti della vita esso ingenera un sentimento di pienezza; in quanto legato all'esperienza concreta, appare necessariamente limitato, poiché Dio si trova sempre al di là di ogni esperienza»³⁷.

Questa duplice considerazione potrebbe aiutarci a chiarire il problema che si è posto sin dall'inizio. La seconda considerazione, quella che insiste sul limite della simbolicità teologica e sull'ineffabilità che essa comunque mantiene in sé, rende conto della definizione più volte ripetuta da Bernard e di cui s'è fatto già cenno. La riprendo con una citazione dall'opera ultima, là dove Bernard torna a dire che l'espressione simbolica «ha per caratteristica d'essere una parola diretta non sul termine in vista, ma sulla relazione che l'uomo intrattiene con esso»³⁸. Mi chiedevo, però, come possa dirsi di una relazione senza che in essa stia la cognizione del suo riferimento. Questa esigenza compare anche nella prima considerazione del testo appena richiamato, quella che dice che nel simbolo vengono «ritrovate le sorgenti della vita». Di queste sorgenti si è già detto in forza del principio di partecipazione e della sua lettura nei modi dell'analogia. Possiamo ora ritornare su questo punto, proprio dopo aver sottolineato il limite proprio della coscienza simbolica. Chiediamoci: se il richiamo e la presenza della sorgente sta nella condizione finita della coscienza, qual è poi il modo e il grado della sua manifestazione?

Somiglianza nella dissomiglianza

I testi del padre Bernard possano soccorrerci considerando la dizione simbolica, soprattutto quella di carattere appropriativo, secondo un duplice profilo. Per un verso torniamo ad avvertire che, nel simbolo, il passaggio da un significato all'altro non potrebbe darsi se non sulla base di un comune nesso ontologico.

³³ ID., *Le Dieu des mystiques*, op. cit. vol. I, p. 290 [trad. it., vol. I, 235], dove viene richiamato il *Com. in Cant*, n. 67, di Guglielmo di Saint-Thierry. Più oltre (p. 373 [trad. it. p. 300], Bernard richiama anche Dionigi il Certosino (*De cont.*, I, 5, 140-Ca) per il quale non ha senso contrapporre ragione, intelletto e affettività e che a questo proposito scrive: «Infatti la stessa facoltà è chiamata ragione in quanto è discorsiva, intelletto in quanto afferra con un'apprensione semplice e intelligenza contemplativa in quanto contemplativa del divino e dell'altissima Deità. Proprio come la stessa facoltà è chiamata volontà in quanto desidera o ama il bene afferrato con l'intelletto, mentre, in quanto ha rapporto col bene supremo e divino, può essere chiamata come l'apice della potenza affettiva».

³⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 483 [trad. it., vol. I, 389].

³⁵ *Ibid.*, vol. I, pp. 251-252 [trad. it., vol. I, p. 205]

³⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 273 [trad. it., vol. I, p. 222] con la citazione di Gregorio da *Hom. 27 in Evang.*, PG, LXXV, 1207.

³⁷ CH.A. BERNARD, *Théologie symbolique*, op. cit., pp. 255, 256 [trad. it., pp. 290, 291].

³⁸ ID., *Théologie mystique*, op. cit., p. 175 [trad. it., p. 137].

E Bernard nota a questo riguardo che il passaggio ha la sua condizione di possibilità nel fatto che il primo significato, appartenente per se stesso all'ordine della sensibilità, può transitare nel secondo significato solo perché dotato d'una interiorità, d'una latenza di senso spirituale, ulteriore all'immediatezza del suo *proprium*³⁹. Ma, per altro verso, avvertiamo pure che questa ulteriorità è significata nei modi dell'esperienza sensibile e dunque in una dissomiglianza, che per se stessa mantiene una inconfondibile distanza rispetto alla realtà del significato⁴⁰. Nella relazione che il simbolo propone il significato è così dato, ma in una *somiglianza* che è insieme radicale *dissomiglianza*. Il paradosso del simbolismo religioso, stando anche al dettato dell'Areopagita, sta infine nel «descrivere le realtà invisibili per mezzo di rappresentazioni dissimili»⁴¹. Nell'approccio simbolico si apre così un nesso intrinseco fra una via affermativa e una via negativa. La pienezza del conoscere – scrive Bernard – non è data nel tempo dell'uomo «se non si include un momento negativo. Quest'ultimo non significa un'inconoscenza pura e semplice ma, per cogliere più da vicino il paradosso della conoscenza mistica di Dio, si può dire che consiste in una conoscenza su un fondo d'inconoscenza». Il nesso fra questi due contrari è reso possibile da quel vissuto che costituisce, come s'è ricordato, la simbologia di tipo appropriativo: un'affettività che è per se stessa possibile solo sul fondo tuttavia ineffabile d'una presenza⁴². Siamo a quella presenza assente o quell'assenza presente di cui Ferdinand Alquié, maestro di Bernard, aveva scritto notando che «è per l'uomo l'unico autentico “fatto” metafisico»⁴³. Siamo, sul versante della tradizione spirituale, a quell'assenza che, nell'*Exsultet* pasquale, viene incomparabilmente cantata come luce che nasce dalla notte: «*Et nox illuminatio mea in deliciis meis*». Giovanni della Croce ne direbbe infine come dell'aurora o della notte che precede immediatamente la luce del giorno⁴⁴.

La domanda che ripetutamente ci ha accompagnato sembra così giunta alla sua risposta. Se è vero – ci chiedevamo – che il simbolismo religioso manifesta non l'*in-sé* di Dio, ma la relazione dell'uomo con Dio, come dire di questa relazione senza che in essa si manifesti a un tempo la realtà del suo riferimento, in certo modo proprio la realtà di quell'*in-sé*? Ora sappiamo della cognizione partecipativa che, dalle tracce e dalle somiglianze, si spinge negativamente verso la dissomiglianza: dalla conoscenza verso l'inconoscenza che tuttavia non è un vuoto, ma l'abisso infinito che le tracce e le somiglianze indicano e contengono nella loro sporgenza come l'assolutamente reale. Siamo alle frontiere di una teologia negativa che ha però la sua garanzia nella positiva percezione delle tracce e dei predicati, una teologia che in definitiva – come diceva Jacques Maritain – si leva sulle spalle di una teologia affermativa⁴⁵. Possiamo infine parlare di una conoscenza che, mentre si appoggia sulle determinazioni o sui significati secondi dei simboli, avverte l'ulteriorità del loro comune riferimento: una conoscenza senza determinazione ultima, senza oggetto⁴⁶. O, detto altrimenti: una conoscenza che, nella molteplicità di significati e di nomi riconosce un centro per se stesso insondabile. Ho già altre volte ricordato a questo riguarda un'incisiva conclusione di Paul Ricœur

³⁹ ID., *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. I, p. 510 [trad. it., vol. I, p. 410].

⁴⁰ La poca dignità del sensibile – nota Bernard – manifesta più immediatamente dei concetti astratti la sua inconfondibilità col divino (ID., «Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite», art. cit., 66 [trad. it., p. 226].

⁴¹ ID., *Théologie mystique*, op. cit., p. 74 [trad. it., p. 57]. Il riferimento a Dionigi è *Gerarchia celeste*, PG 3, 141 A.

⁴² CH.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. I, p. 337 [trad. it., vol. I, p. 272].

⁴³ F. ALQUIÉ, *L'expérience*, Presses Universitaires de France, Paris 1957, p. 64.

⁴⁴ CH.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, op. cit., vol. I, pp. 519-520 [trad. it., vol. I, p. 417]. Cfr. pure ID., *Théologie symbolique*, op. cit., p. 236 [trad. it., pp. 268ss]. Il richiamo dell'*Exsultet* è, com'è noto, tratto dalla Vulgata che traduce il Salmo 139, 11. La citazione di Giovanni della Croce è tratta da 1 S, 2, 5. Bernard fa notare a questo riguardo che il simbolo della notte dev'essere distinto da quello della «tenebra», che in greco suona con vocabolo differente (ID., *Théologie mystique*, op. cit., p. 331, nota 2 [trad. it., p. 258, nota 76]. Sulla differenza notte-tenebra si veda più diffusamente ID., *Théologie symbolique*, op. cit., pp. 236-244 [trad. it., pp. 268-278].

⁴⁵ Per Maritain, infatti, la teologia apofatica può conoscere nella forma del non-sapere solo in quanto «è portata sulle spalle» della teologia catafatica (J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932, 1959 [trad. it., *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 282].

⁴⁶ Cfr. CH.A. BERNARD, «Conoscenza e amore nella vita mistica», art. cit., p. 279 e ultimamente ID., *Théologie mystique*, op. cit., pp. 228-229 [trad. it., pp. 178-179].

per il quale siamo qui sollevati a quel «livello terribile in cui il nome è una connotazione senza denotazione»⁴⁷.

⁴⁷ P. RICŒUR, «La paternité: du fantôme au symbole», in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, p. 475 [trad. it. «La paternità: dal fantasma al simbolo», in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1982, p. 500].