

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? In che modo la dimensione del sacro e del divino viene a parola e con quale legittimità?

La risposta a queste domande può venirci solo a partire da una ricognizione fenomenologica: una ricognizione che ci riporti al punto in cui la nozione del sacro o del divino viene a costituirsi. È nell'area di questa costituzione che il nostro discorso può trovare una sua verità, articolandosi poi, per quanto sarà possibile, nella declinazione più propria del tema. Detto altrimenti, si tratta di risalire alle costituzioni intenzionali che stanno all'origine della parola finita. quella che poi si dispiega nei modi più adeguati alla dizione del divino, del sacro. Per questa via, come si vedrà, giungeremo alle costituzioni del linguaggio simbolico.

1. - In che senso, dunque, ciò che chiamiamo divino, sacro, viene a coscienza? Qual è la domanda o la via che, da questo lato, può dischiudere correttamente il nostro percorso? Muoviamo da un'intuizione originaria, indagando su un senso che sta con evidenza all'origine del nostro discorso, oppure a questo senso giungiamo per via argomentativa? Detto altrimenti: si tratta d'un senso che appartiene a una dimensione originaria, immanente al logos dell'uomo? O, al contrario, si tratta d'un guadagno della ragione argomentante? Oppure – terza ipotesi – la via dell'argomentazione e quella dell'intuizione riflessiva appartengono a polarità interagenti sin dall'inizio, sempre in circolo nei movimenti del logos, riconoscibili in sé solo per una conveniente, ma sempre impropria astrazione? Direi che è questa la prospettiva più adeguata alla ricerca delle ultime verità.

Possiamo percorrerla muovendo da un rilievo essenzialmente fenomenologico, come quello fatto da Hegel agli inizi della *Fenomenologia dello spirito*, dove il discorso muove 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»¹: 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»². 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 connesso³.

2. - 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 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

¹ G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *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.

² DIELS-KRANZ, 59, B,6 (tr. Laurenti).

³ *La dotta ignoranza*, tr. a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano, 1988, II, 5, 121.

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»⁴. In termini più semplici e, di qua da ogni possibile conclusione immanentistica, Kant ci ricorderà 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 – anche se questa non è stata pienamente la conclusione di Kant – 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 intuita: *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

⁴ *Ibi*, II, 5, 118.

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 pensiamo⁵, 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, di determinazione 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 dell’ente. Ci ritorna ancora la parola di Cusano, che di questa inattingibile ultimità diceva come della misura non misurabile da alcuna misura, «*mensura immensurabilis*»: realtà non delimitabile da nessun limite, non determinabile da nessun termine, non proporzionabile da nessuna proporzione⁶. D’altra parte, se ne può per questo negare in ogni senso una qualche cognizione? Come e in forza di che ne saremmo, in tal caso, venuti a parlare? Non sono il dire e il pensare pur sempre pensiero e dizione dell’essere? L’asserto dell’incondizionato si è reso, infatti, indispensabile andando a fondo delle interessenze, nel tessuto delle relazioni costituenti, come principio di ogni proporzione, come relazione partecipante di tutte le relazioni. La cognizione del finito, del relativo – come si ricordava con Kant – implica, dunque, in se stessa la precognizione dell’infinito, dell’assoluto. Non si deve allora ritenere che, in quanto partecipata, ogni determinazione ed 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*

⁵ *At* 17, 28.

⁶ *Id. de Sap.*, I, 10, 11, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Zanichelli, Bologna 1963, I, pp. 68-69..

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.

3. - 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. Maréschal 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 diversi⁷. 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'esi-

⁷ *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 53, cfr. pp. 111-115.

genza di definire questo e quello, per volgerci invece a quell'identità che la copula implica e insieme 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 poetica⁸. 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

⁸ 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; trad. Zecchi in «Aut-Aut», 131-132 (1972) p. 85. Così anche in una lettera del 12.1.1907 di Husserl a Hofmannsthal).

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'*immensità*, 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 sostegno⁹. Da lati diversi approdiamo pur

⁹ Sono questi richiami già fatti da Kant. Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, cit., § 59, in *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956 (rist.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983), vol. V, pp. 460; tr. it. di M. Marassi, *Critica della forza di giudizio*, Bompiani, Milano, 2004, p. 405.

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 *sym-ballein*, 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.

4. - Di questo inscindibile nesso fra presenza e assenza e del suo venire a coscienza Paul Ricoeur ha detto con grande efficacia che «*le symboles donnent 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 indicibile¹⁰.

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:

¹⁰ *Ib.*, pp. 459-460; tr. cit. 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 da PAUL RICŒUR in *Le conflit des interprétations*, cit, p. 16; tr. cit., 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*¹¹, 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*.

¹¹ *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1971, Sez.IV B; tr. it. di A. Dell'Asta, Jaka Book, Milano 1977, pp. 263-273

5. – 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"¹² 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 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:

¹² *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Cerf, Paris 1974.

«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.

6. - Alla fine del nostro breve discorso viene così a riproporsi quella circolarità o quella interagenza 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’interagenza 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.