

Immaginario e immaginazione: fondamenti teorici

IL SIMBOLO E LA PRESENZA: A PROPOSITO DEL DIVINO **Angela Ales Bello***

*L'Unico, il solo che è sapiente, vuole e non vuole
essere chiamato con il nome di Zeus*
Eraclito Fram 32

Abstract: After having investigated the phenomenon “symbol” and the question of the “presence” according to Edmund Husserl’s analyses, one can find in the paper the discussion about the knowledge of the Divine in connection with his manifestations from archaic age to the historical religions. The Divine is present in us and out of us, in a double sense: as manifestation/incarnation and as transcendence, never graspable in himself. The knowledge of the Divine is based on the consciousness of his presence as a trace, real and not symbolic; for this reason, it deals with a presence/absence that one tries to shape through the symbolic function.

Key words: *Erlebnis*, Symbol, Presence/Absence, Manifestation/Incarnation, Immanence/Transcendence.

Qual è il rapporto fra l’essere umano e il divino? Come può l’essere finito conoscere l’essere infinito o, come si esprime Edith Stein, l’Eterno? E come sa che è eterno? Sembrerebbe contraddittorio che il finito possa “conoscere”

* Professore Emerito di Storia della Filosofia Contemporanea.

l'infinito, eppure noi "parliamo" di Dio, ci rivolgiamo a lui nella preghiera, dimostriamo la sua esistenza filosoficamente e ci affatichiamo a cogliere le sue caratteristiche nell'indagine teologica. Si tratta di un paradosso oppure, con affermano gli atei, di una "proiezione"? Molte volte ho avuto l'occasione di contestare la sicurezza con la quale pensatori come Feuerbach ritengono che ci "illudiamo" e "desideriamo" che il divino ci sia, seguiti con grande ingenuità dalla gente comune che non crede in Dio. Che non ci sia una "proiezione" può essere subito chiarito, ponendo la domanda: "come ci viene in mente il divino, se siamo limitati, finiti? Anzi, perché ci definiamo limitati e finiti? La risposta è semplice: "sappiamo" che c'è l'illimitato con il quale ci confrontiamo. E come lo sappiamo? Se non è una proiezione, si tratta, allora, di un paradosso? In un certo senso, è così, e come fa il finito a conoscere l'infinito che sta "fuori"? L'unica possibilità è quella secondo la quale, il divino non è solo fuori di noi, ma anche in noi, si tratta, pertanto, di una presenza-assenza¹ e in questo risiede il paradosso.

E come conosciamo questa presenza? Chi l'accetta spesso afferma che si abbiamo a che fare con una conoscenza simbolica. Allora, la questione da risolvere è proprio quella relativa al rapporto fra la "conoscenza diretta" della presenza e quella "indiretta" del simbolo. Per risolvere tale questione dobbiamo chiederci che cosa significhi presenza e cosa significhi simbolo. Questi due tipi di esperienza umana sono studiati in modo molto approfondito dalla fenomenologia, in particolare, quella di Husserl e della Stein ed è da loro che vorrei iniziare, chiedendo al fenomenologo che sia il simbolo.

Che cosa è il simbolo?

Le analisi della funzione simbolica non sono le più note, fra quelle compiute da Husserl, eppure si trovano all'inizio della ricerca husserliana già nella *Philosophie der Arithmetik* del 1890 e si snodano fino agli anni Venti del Novecento, connesse con l'indagine del vasto territorio degli atti presenti nella soggettività umana di cui abbiamo consapevolezza (*Erlebnisse*). Nella sua prima opera la funzione simbolica è studiata relativamente alla genesi del numero; infatti, tutte le operazioni aritmetiche conducono ad una rappresentazione numerica simbolica che si esprime in un determinato numero.

¹ Angela Ales Bello, *Presenza/assenza del sacro/divino. Per una fenomenologia della religione*, in *La Presenza*, "Archivio di Filosofia", n. 2, 2018, pp. 145-155.

Per stabilire che cosa sia il simbolo in se stesso e che cosa possa essere considerato simbolico - ad esempio, il numero, la parola e altre nozioni che sono ritenute tali -, Husserl torna sull'argomento nelle *Logische Untersuchungen*, in cui si sottolinea la differenza fra il segno puro e semplice e il segno significativo nel quale si esprime intenzionalmente il pensiero simbolico. Non interessa ora ripercorre nei dettagli il cammino husserliano, ma ai fini della presente trattazione i testi più importanti sono quelli relativi alle Lezioni del semestre invernale tenute da Husserl nel 1904/05 e dedicate alle *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (*Parti principali tratte dalla fenomenologia e dalla teoria della conoscenza* (ora pubblicate nel vol. XXIII della Husserliana dal titolo *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* 1898-1925). Fra queste “parti principali”, si potrebbe dire “articoli fondamentali”, si trova lo studio della percezione, quello della coscienza immaginativa o raffigurativa che si divide in una forma fantastica e una simbolica e l'analisi del ricordo. Tutto ciò rimanda per una comprensione più approfondita alla questione del tempo, che Husserl stava parallelamente analizzando (*Zur Phänomenologie des Zeitbewusstseins* 1893-1917, Husserliana vol. X). Come si può notare, l'approccio alla dimensione della coscienza diventa sempre più analitico ed ulteriori atti sono sottoposti ad indagine; ciò consente di esaminare il significato del simbolo risalendo alla sua funzione specifica attraverso il confronto con altre espressioni umane.

In primo luogo, è opportuno distinguere due modi “primitivi” di rappresentazione: la percezione e la ripresentazione. Quest'ultima può avvenire attraverso l'analogia e, in tal modo, la raffigurazione che si ottiene può essere interna o immanente, nel senso che è legata all'oggetto rappresentato, oppure può rimandare all'esterno, in questo caso si ha una rappresentazione simbolica. In essa s'individuano due classi; la prima, che Husserl definisce simbolica nel senso originario e tradizionale della parola, si realizza attraverso raffigurazioni, ad esempio, di tipo geroglifico. In origine anche il linguaggio e la scrittura avevano questo carattere geroglifico, infatti, l'operazione qui implicata era quella di “levigare”, togliere il superfluo per ottenere una sorta di stilizzazione; in seguito, egli nota che si costruirono artificialmente parole, segni algebrici - ritorna qui la riflessione sul simbolismo matematico - che danno alla rappresentazione un carattere “segnico” senza legami con le cose rappresentate con le quali, anzi, non hanno nulla a che fare internamente, e questa è la seconda classe della rappresentazione simbolica.

Tutto ciò riconduce alla coscienza immaginativa che si articola nella raffigurazione interna o esterna, quest'ultima simbolica, e nella fantasia. Alla fantasia, in verità, è dedicata la parte più cospicua dell'analisi condotta da Husserl nel testo che si sta esaminando e negli altri testi contenuti nel volume XXIII della Husserliana. Ed è proprio il confronto con la fantasia e con il ricordo che consente di circoscrivere in modo sempre più preciso la funzione simbolica. Poiché quest'ultima fa parte di una raffigurazione (*Bild*), nel caso in cui essa consista in un oggetto in senso fisico che è qualcosa di finto (*Fiktum*), appare come una cosa fisica, ma non è la cosa originaria che è percepita in modo diretto. Questa finzione, o meglio la coscienza produttrice la finzione, si compenetra con la coscienza della ri-presentazione, in tal modo, nasce la coscienza immaginativa² e con essa un nuovo contrasto fra ciò che è oggetto di finzione (*Fiktum*) e ciò che è immaginato (*Imaginatium*).

Alla fantasia manca l'oggetto finto; l'immagine di fantasia non è una raffigurazione relativa a qualcosa di reale e presente, infatti, non c'è alcun riferimento ad una percezione. Se c'è una sorta di raffigurazione, essa non è rivolta all'esterno o se lo è, l'aspetto importante è quello della raffigurazione interna. L'oggetto raffigurato, come oggetto fisico, pone la questione della maggiore o minore conformità con la cosa reale - e qui Husserl porta esempi tratti dalle tecniche artistiche di tipo raffigurativo, il quadro ad olio, l'incisione, il disegno ad inchiostro di china o il calco di gesso -, sottolineando che si ha una percezione sia nel caso dell'originale sia in quello della copia, anzi che, da questo punto di vista, essi sono sullo stesso piano, ma che, contemporaneamente, la copia contiene sempre un negativo, nel senso che "non" è l'originale. Al contrario, se si esamina la fantasia, i suoi oggetti non solo non cadono nell'ambito della percezione, ma appartengono ad un mondo totalmente diverso, del tutto separato da quello attualmente presente. Se pensiamo di togliere il carattere di raffigurazione agli oggetti raffiguranti e il loro non essere gli oggetti raffigurati, rimane l'oggetto di percezione; ma se compiamo la stessa operazione con gli oggetti della fantasia, non ci rimane certo alcunché di percepito.

È possibile, allora, distinguere l'immaginazione in senso proprio e l'immaginazione nel senso della semplice fantasia. Nel primo caso, un oggetto

² Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898-1925), Husserliana vol. XXIII, p. 54. È opportuno ricordare che questo testo è stato oggetto di analisi da parte di P. Ricoeur nel suo *La memoria, la storia e l'oblio*, Parte prima *Della memoria e della reminiscenza*, Edizione italiana a cura di Daniella Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

appare come raffigurazione di un altro, quindi, l'oggetto presente come rappresentazione di quello non presente, sia esso fisico o meno. Tutto ciò è chiaro nella funzione segnica o simbolica: «Il simbolo appare in se stesso, ma è portatore di una connessione con qualcosa d'altro che in esso è segnalato»³. Tuttavia, è opportuno distinguere la funzione raffigurativa da quella simbolica, in quanto la prima è raffigurante internamente, mentre il simbolo esternamente. La raffigurazione, però, non è l'originale. Nel caso dell'immaginazione, intesa come fantasia, il ruolo dell'oggetto è del tutto diverso. Non si tratta di un oggetto che il soggetto guarda come membro di un campo di oggetti percepibili, sia esternamente raffigurato dal soggetto sia simbolizzato attraverso una somiglianza sempre più lontana. Nella fantasia non c'è rimando a ciò che non è presente, ma l'oggetto è proprio della fantasia. Ad esempio, posso formarmi una raffigurazione fantastica dell'imperatore Cesare, è chiaro che se la analizzo mi rendo conto che non si tratta né di una rappresentazione “propria”, nel senso che Cesare è presente in carne ed ossa, né di una raffigurazione di lui come non presente e neppure di un ricordo. Infatti, non lo “percepisco”, né lo ho percepito e lo ricordo, né lo ho percepito e lo raffiguro, neppure so che la raffigurazione mi rimanda ad un possibile percepire⁴.

Questa sottile analisi delle differenze fra gli *Erlebnisse*, le vivenze⁵ - percezione, ricordo, raffigurazione, fantasia - consente di individuare attraverso una serie di esclusioni reciproche il significato proprio del simbolo. Nei testi, ai quali ci si riferisce, l'analisi riguarda in particolare la dimensione estetica. L'esame del quadro di Tiziano "Amor sacro e amor profano" dà lo spunto per individuare una pluralità di approcci. Una riproduzione in formato ridotto di quel quadro, che probabilmente Husserl aveva davanti a sé, gli consente di riprendere il tema della raffigurazione e, quindi, del rimando a ciò che assomiglia; qui si sviluppa il tema della somiglianza che è alla base della rappresentazione simbolica come nel caso delle parole onomatopeiche, caso in cui si è consapevoli della somiglianza. Tuttavia, ci si può immergere nel quadro cercandone il significato, in questo caso la coscienza raffigurativa non coglie il quadro, ma ciò che è simbolizzato; si può cogliere, pertanto, una nuova intenzione, quella relativa al soggetto stesso che è autore del quadro.

³ Ivi, p.82.

⁴ Ivi, p.153.

⁵ Traduco con un neologismo tratto per assonanza delle lingue spagnola e portoghese, *vivência*, il termine tedesco *Erlebnis*, per solito reso in italiano con una perifrasi: “ciò che è da me vissuto”, quindi, “vissuto”, un participio passato che non rende bene la vivacità dell'esperienza attuale che possiede *Erlebnis*.

Nei momenti di concordanza di interesse si ha una “rappresentazione” del soggetto stesso, in modo tale che viviamo, sperimentiamo concordanze; si attua, così, un processo di somiglianza per cui cogliamo ciò che intendeva il pittore stesso, come se fossimo Tiziano. Questo non esclude la tensione fra la funzione di rimando del quadro che ri-presenta un oggetto e la profonda unità di esperienza che si attua con il soggetto autore del quadro, per cui la coscienza va verso *l'interno* e poi di nuovo verso l'esterno; si può comprendere meglio tutto ciò usando il riferimento alla funzione simbolica, nella quale si realizza un rimando fra il simbolo e ciò che inteso dal simbolo, anzi, quest'ultimo può attrarre l'attenzione di per sé, prescindendo dal rapporto simbolico⁶.

Si può notare, allora, che ci sono gradi diversi di “somiglianza” che riguardano la coscienza raffigurativa, quella simbolica o quella segnica, come sottolinea Husserl nell'Appendice dedicata a *Stufen der Ähnlichkeit, beim Bild-, Symbol- Zeitbewusstsein*⁷, ma anche distinzioni. In tal modo, la funzione simbolica è individuata attraverso un'analisi che la mette in correlazione e la distingue da altre funzioni e operazioni di cui si ha “coscienza”, operazioni, che, nel procedere concreto, sono spesso intrecciate, compresenti o simili; ci si rende conto, perciò, delle difficoltà nello svolgimento del compito analitico e della pazienza richiesta al ricercatore nel seguire i sottili intrecci della vita della coscienza.

Percezione e simbolo

Dall'analisi precedente si ricava un risultato generale che emerge come filo conduttore; esso consiste in una prima, fondamentale individuazione del significato della coscienza percettiva che si trova davanti a ciò che è percepito “in carne ed ossa” e che, quindi, è riempita in modo originario, l'originarietà della percezione consiste proprio in questa possibilità di accedere a ciò che è reale (*wirklich*). È sufficiente una breve, concisa affermazione di Husserl per intendere ciò: «Gemalte Farben sind nicht ganz so wie wirkliche»⁸ (“i colori dipinti sono affatto come quelli reali”). Ed è chiara anche la coscienza di questa distinzione che, come tutte le distinzioni essenziali, è colta intuitivamente. Ciò non esclude che in particolari condizioni ci si possa ingannare, l'errore è sempre tenuto presente ed è a sua volta oggetto di analisi;

⁶ Ivi, pp. 153-156.

⁷ Ivi, p. 149 e segg..

⁸ Ivi, p. 49.

per citare un rimando significativo, ciò è esaminato da Husserl nella Prima Parte delle sue *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Husserliana vol. XI, in cui tratta delle modalità conoscitive (*Modalisierung*)⁹.

Se la percezione gioca un ruolo fondamentale per la vita della coscienza, quest'ultima manifesta un'ampiezza e una ricchezza di funzioni che è sorprendente. Si è cercato di dare un saggio di questo processo analitico e si sono indicati alcuni risultati che hanno consentito di individuare l'altra funzione importante della coscienza che è quella della ri-presentazione, perché se la coscienza percettiva coglie ciò che presente, altre funzioni hanno un andamento ri-produttivo; tuttavia, non possono essere poste sullo stesso piano, infatti, la raffigurazione è una riproduzione che muove da ciò che è percepito, anche se lo propone secondo gradi diversi di "somiglianza", mentre la fantasia, pur essendo una ripresentazione, ha una funzione riproduttiva di modificazione tale che genera un mondo diverso, "altro" rispetto al mondo reale. La funzione simbolica differisce da entrambe in quanto non raffigura semplicemente, ma intende qualche cosa d'altro, essendo legata in modo più vicino o più lontano a ciò che è inteso, ma non generando un mondo alternativo. La raffigurazione, il simbolo, la fantasia hanno una loro originarietà come atti della coscienza, ma non sono certamente originari nel senso della percezione, ciò che manca ad essi è, appunto, il riferimento alla realtà, cioè, non sono *wirklich*.

Il primato accordato al momento percettivo non può essere inteso come un residuo empiristico. Ciò che bisogna sottolineare, in ogni caso, è che, lungi dal rinchiudersi nell'ambito coscienziale, l'essere umano è, in primo luogo, aperto al mondo reale, al contatto percettivo con le cose attraverso la sua corporeità che è riconosciuta nella sua funzione di presenza nel mondo fisico e di tramite fra esso e il mondo dell'interiorità. È necessario sottolineare, tuttavia, che il "mondo per noi" non si riduce al semplice mondo percepito; al contrario, se la percezione rappresenta un'apertura, il mondo è costituito dall'insieme delle esperienze sedimentate, elaborate, e, quindi, raffigurate e ricordate, ma anche progettate come possibili, per cui il mondo per noi è il mondo che ci portiamo dentro come un bagaglio enorme e dilatabile sempre nel contatto e nel rapporto con le cose e soprattutto gli altri soggetti.

La varietà e pluralità degli atti ci consente di individuare le venature di questo mondo che, in ultima analisi, è un mondo culturale, ma mai solipsistico, anche se la dimensione interiore con le sue modalità strutturali e

⁹ In particolare, sotto il profilo dell'*Enttäuschung*, la delusione dell'aspettativa, Parte Prima, cap. I, § 5.

con le sue caratteristiche particolari e insostituibili costituisce un *unicum* irripetibile.

Su questo sfondo la funzione simbolica si affianca alle altre svolgendo il suo ruolo specifico, possedendo pari valore e dignità, ma non tutto passa attraverso il simbolo, anche se è possibile simbolizzare. Ciò che la coscienza coglie, in verità, è il significato di ogni “cosa”, quindi, si vuole individuare il significato del simbolo in quanto simbolo. E il significato, in quanto tale, si coglie in modo evidente e non in un rimando simbolico.

Presenza del divino: in noi e fuori di noi

Si è detto all’inizio che è possibile parlare del divino perché sappiamo che c’è, anche se non sappiamo che cosa sia. C’è una linea di pensiero che corre lungo la speculazione occidentale, secondo la quale, il divino abita in noi. È anche vero, come sostiene, Gerardus van der Leeuw, che il divino nella sua potenza ci viene incontro sulla strada¹⁰, ed è bene che sia così, perché non possiamo “possederlo” nella nostra “impotenza”, ma lo riconosciamo e ciò è possibile perché abbiamo una traccia della presenza in noi. Da Platone ad Agostino, da Cartesio a Husserl e alla Stein si riconosce che il seme della Potenza è in noi, anche se la Potenza in quanto tale è fuori di noi.

Per incamminarci su questa via è necessario osservare che si debbono utilizzare i risultati dell’analisi fenomenologica nel campo dell’antropologia filosofica. Che cosa è l’essere umano? A questa domanda la fenomenologia classica risponde seguendo Paolo di Tarso: carne, anima, spirito, ma il modo in cui conferma l’interpretazione paolina – senza citarla esplicitamente, l’accostamento è mio e riconosco che è solo una supposizione - è estremamente importante; la via scelta è, infatti, quella che muovendo dalla riduzione eidetica e da quella trascendentale, entra nella sfera delle vivenze e le esamina non relativamente ai loro contenuti, ma alla loro struttura. Tali vivenze, ad esempio, la percezione, il ricordo, l’immaginazione, come si è già indicato, ma anche il desiderare, il tendere, prendere posizione spontaneamente il valutare, il pensare il volere, rimandano a sfere che sono denominabili come corpo, psiche e spirito¹¹. Ma proprio l’ingresso attraverso

¹⁰ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

¹¹ Ho indicato le linee di fondo dell’antropologia filosofica presente nella descrizione essenziale fenomenologica in *Edmund Husserl: riflessioni sull’antropologia*, in *Antropologie contemporanee a confronto*, “Per la filosofia”, XVII/49, 2000.

le vivenze consente di cogliere la differenza fra profondità e superficie e lo scavo nella profondità conduce a quella che la Stein definisce l'anima dell'anima, oppure, insieme a Husserl, il *Kern*, il nucleo, il luogo più profondo in cui avviene l'orientamento verso altro da sé, e l'apertura verso l'Altro. E tale orientamento utilizza tutta la dimensione dei vissuti per procedere verso il riempimento atteso, desiderato, pensato e valutato.

Il nucleo è il luogo ultimo di disvelamento dell'impronta del sacro-divino, tuttavia, l'essere umano, preso nella complessità dei suoi momenti costitutivi, è impegnato globalmente in tale esperienza, anzi essa comincia proprio dalla sfera hyletica.

Per comprendere la funzione di tale sfera è opportuno ricordare che nell'analisi delle vivenze Husserl pone in evidenza la duplicità fra il momento noetico intenzionale e quello hyletico o materiale. Seguendo tale filo conduttore, tento sinteticamente di riproporre un itinerario che si potrebbe definire gnoseologico, ma che si intreccia fortemente con quello antropologico nel doppio senso dell'antropologia filosofica e dell'antropologia culturale.

La duplicità di *noesis* e *hyle* si manifesta nell'analisi del corpo vivente, il quale non ha soltanto localizzazioni relative alle sensazioni sensoriali che esercitano una funzione costitutiva per gli oggetti che appaiono nello spazio, ma anche relative a sensazioni di gruppi completamente diversi, cioè ai sentimenti sensoriali, alle sensazioni di piacere e di dolore, di benessere corporeo o di disagio derivante da un'indisposizione corporea. Siamo nella sfera della passività esaminata nella prospettiva delle sintesi passive, nel momento in cui soggetto e oggetto non sono ancora distinti e i dati hyletici sensoriali non egologici sono strettamente legati ai dati egologici.

Dal punto di vista che si può definire largamente gnoseologico, si inizia dall'unità associativa, attraverso la quale si delinea l'omogeneità e la differenza, per passare alla sfera dell'affezione, campo dei dati hyletici sensoriali, ad esempio, del colore e della ruvidezza; la recettività che si esercita a questo punto suscita sentimenti sensoriali e si apre la via alle operazioni più consapevoli nelle quali agisce il momento noetico, cioè, l'apprensione, la comprensione e l'appercezione. Tutto ciò consente il doppio movimento del conoscere e del valutare e la conseguente distinzione fra soggetto e oggetto la quale, poi, può essere più o meno fortemente tematizzata¹².

¹² È chiaro che qui sono sintetizzate intere serie di analisi che s'ispirano a numerosi passi delle opere di Husserl, che vanno dalle *Idee per una fenomenologia pura*, vol. I e II alle

Applicando i risultati delle analisi ora condotte alla dimensione del sacro si costata che la via della sacralità è quella in cui soggetto e oggetto, conoscenza e valutazione non sono distinte fino in fondo ed è su questa base che si delineano le differenze culturali fra visione arcaica-sacrale e visione religiosa propria delle religioni storiche. Ciò non significa che nella prima il momento noetico non sia presente, ma che non agisce autonomamente, anzi è guidato dalla hyleticità, in altri termini, il momento conoscitivo e quello valutativo sono sempre presenti, ma fortemente legati e attratti dalla sfera hyletica. Particolarmente importanti sono i sentimenti sensoriali che svolgono per gli atti del sentimento e per gli atti valutativi lo stesso ruolo che le sensazioni primarie hanno per gli *Erlebnisse* intenzionali nella sfera della costituzione degli oggetti spaziali-cosali, perché le sensazioni della tensione e del rilassamento dell'energia, le sensazioni dell'inibizione interna, della paralisi e della liberazione e così via sono sensazioni localizzate con le quali si connettono le funzioni intenzionali del sentimento e della valutazione, fondamentali per il riconoscimento della "Potenza" sperimentata attraverso la forza manifestativa e attrattiva propria della hyle. Lo stato di piacere, il senso di benessere possono essere il fondamento della gioia come il malessere, l'inibizione interna possono essere alla base della paura, del terrore.

Penetrando nella dinamica interna dell'esperienza religiosa si può rintracciare come agisca la forza attrattiva nell'ambito religioso e in modo sorprendente si chiarisce la struttura di quel terreno, apparentemente misterioso ed inesplorato costituito dalla sacralità arcaica. Si pensi alla forza attrattiva esercitata da un luogo straordinario, ad esempio da una sorgente, da un alto monte, da un albero isolato e peculiare per la sua forma, da una grotta e così via, come manifestazioni del sacro, riconosciuto come tale perché ad essi si lega lo stato di benessere che procura la gioia. Ma nello stesso tempo tutto ciò può essere fonte di paura, di timore, e presentarsi come il luminoso o il *tremendum* di cui parla Rudolf Otto. Questo si potrebbe definire il divino "fuori di noi", che riempie quell'apertura al divino che è in noi.

Analisi della sintesi passiva, a manoscritti in cui il rapporto hyletica- noetica è ulteriormente affrontato. Rimando per una trattazione più ampia, impossibile in questa sede, a *Teologia filosofica e hyletica fenomenologica: intersoggettività e impersonalità* in *Intersubjectivité et théologie philosophique*, a cura di Marco M. Olivetti, "Archivio di Filosofia", CEDAM, Padova 2001; *Teologia, mistica, hyletica fenomenologica: a proposito di Edith Stein* in *Théologie négative*, a cura di Marco M. Olivetti, "Archivio di Filosofia", CEDAM, Padova 2003. Ho ripreso queste tematiche nel mio libro *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvechchi, Roma 2016.

Presenza e simbolo: l'incarnazione del divino

Per discutere il rapporto presenza e simbolo nell'esperienza sacrale-religiosa, propongo di iniziare da un caso particolare, quello legato alle ricerche relative alla cultura della cosiddetta Dea-madre o Grande-Madre, mi riferisco alle indagini condotte da Marija Gimbutas e da Bernard C. Dietrich sulle religioni arcaiche presenti nell'Europa continentale e nelle regioni del bacino del Mediterraneo su reperti databili fra il 6500 e il 3500 a.C. nell'Europa sud-orientale e dal 4500 al 2500 a.C. nell'Europa occidentale, quindi, dal Paleolitico all'Età del Bronzo per alcune culture mediterranee come Cipro, Creta, Sardegna, Sicilia e Malta. La Gimbutas considera i reperti come *Il linguaggio della Dea*¹³, si tratta, perciò, di porre il problema del modo in cui tale linguaggio debba essere analizzato. Seguendo l'impostazione prevalente nella scuola di Lovanio sostenuta da Julien Ries, l'autrice sottolinea l'aspetto simbolico di tali reperti le cui strutture rinvenibili in immagini e disegni rimanderebbero a..., avrebbero il significato di..., rappresenterebbero gli attributi della Dea.

L'analisi fenomenologica prima proposta consente di superare questa interpretazione che tende a fare di quelle rappresentazioni "simboli" e che è coerente con la nostra mentalità, ma che non appare propria del pensiero arcaico. I reperti dimostrano, infatti, che la scelta delle raffigurazioni, degli oggetti, dei luoghi è guidata non da un rimando simbolico, ma da profonde somiglianze sul piano hyletico che sono testimonianza del "realismo" della mentalità arcaica di quelle popolazioni e non della loro attitudine simbolica. D'altra parte, la stessa Gimbutas implicitamente sembra ammettere ciò quando sostiene che il menhir è l'epifania della Dea uccello e, quindi, non il suo simbolo e quando sostiene che la dea, pur nella varietà delle sue epifanie e funzioni, è una sola ed è immanente più che trascendente e, perciò, si manifesta fisicamente. La donna-uccello con seni e glutei prominenti è dispensatrice e protettrice di vita e di nutrimento perché suscita un senso di benessere con la sua manifestazione e fornisce, quindi, quella potenza che si cerca per la propria vita, ed è valutata come fonte tale potenza che riempie l'aspirazione profonda verso la potenza. E proprio per questo si manifesta come la "Potenza", non si tratta di rimando, ma di presenza.

Molti esempi si potrebbero addurre per mostrare il realismo della mentalità arcaica, voglio citare solo un'interessante osservazione di Dietrich,

¹³ Marija Gimbutas, *Il linguaggio della dea – Mito e culto della Dea Madre nell'Europa neolitica*, Introduzione di Joseph Campbell, tr. it. di Nicola Crocetti, Longanesi, Milano 1989.

egli scrive: “La sensazione della presenza divina, la pratica dell’invocazione diretta erano i tratti principali della religiosità minoica e micenea. Tutti gli sforzi erano rivolti alla comunicazione diretta col divino, un concetto che fondamentalmente diverso dall’esercizio di un culto praticato davanti ad una statua”¹⁴, questo spiega la mancanza di reperti statuari, come è costatabile ancora in Omero, infatti, la figura seduta di Athena nel tempio di Troia (*Iliade*, 6, 302-11) non può essere considerata una statua, in quanto il poeta dice che ella scuote la testa. In seguito, si perse la consapevolezza di tutto ciò; infatti, Aristònico, commentatore omerico, giudicava ridicola questa descrizione perché riteneva che si trattasse di una statua.

Un’ulteriore conferma della credenza nell’epifania si ha nell’architettura dei palazzi e dei luoghi di culto della civiltà minoica, in essi si trova uno spazio aperto destinato all’apparizione della divinità, forse rappresentata in qualche caso dalla sacerdotessa, quindi “presenza” della divinità e non “rimando”.

Si può addurre un altro esempio tratto dalla religione egiziana. La studiosa Edda Bresciani afferma nella sua Introduzione ai *Testi religiosi dell’antico Egitto* che: “Per gli egiziani un’immagine era ben più che una semplice raffigurazione, era una realtà, una presenza fisica; e il tempio, a sua volta, era un “cielo” sulla terra che conteneva la statua del dio animata dalla magia (*heka*)” – cioè l’energia attiva dell’universo - ed era la sua residenza. Quando al mattino il sacerdote apriva le porte sigillate del tabernacolo, apriva in realtà le porte del cielo in modo da vedere la forma del dio nel cielo terrestre. Una delle ragioni del culto era quindi costituire in terra un luogo di soggiorno attraente per gli dei, fare del tempio una replica del cielo, degna della statua del dio, e prendersene cura perché egli fosse felice di vivere fra gli uomini”¹⁵.

Nella cultura occidentale la crisi dell’arcaicità e l’inizio del predominio del momento noetico - testimoniata dal commentatore omerico - risale alla nascita della cultura greca classica in parte già dal periodo presocratico. Attraverso tale primato non si elimina certamente la dimensione hyletica, ma la sua funzione sembra diventare secondaria. Tuttavia, è proprio nella dimensione religiosa che la sopravvivenza della hyletica si mostra più

¹⁴ Bernard Clive Dietrich, *Religione, culto e sacro nella civiltà cretese-micenea*, in *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, tr. it. di Maria Giulia Telaro, Jaca Book – Massimo, Milano 1991, p. 87.

¹⁵ Edda Bresciani (a cura di), *Testi religiosi dell’antico Egitto*, Arnoldo Mondadori, Milano 2000, pp. XVIII-XIX.

fortemente. La stessa Gimbutas studia la sopravvivenza del culto della Dea-Madre e le vede in molti simboli della nostra arte e letteratura. Tutto ciò può valere a livello simbolico, ma cosa ne è della “presenza” del divino nella nostra cultura.

Compiendo uno spostamento enorme in termini temporali, fisso l’attenzione sulla religione cristiana per esaminare il rapporto simbolo-presenza. Ma prima voglio fare riferimento a due eventi presenti ancora oggi nella religione induista. Percorrendo da nord a sud il subcontinente indiano troviamo nelle due estremità riti identici nel significato che sono segni della credenza nella “presenza” della divinità. Nel Nepal ancora oggi la Dea-bambina si affaccia da una finestra di un palazzo di Katmandu, essendo l’epifania della Dea; è stata scelta con particolare cura in un villaggio vicino attraverso un rituale crudele e non rappresenta la Dea, ma è la Dea. Nel Tamil-Nadu sulla rive dell’Oceano Indiano dove si trova il tempio della Kania Kumari la Dea appare nella fase della luna crescente rappresentata ogni giorno da bambine e fanciulle da 1 a 16 anni che sono la manifestazione della Dea.

Che il momento della presenza non sia riservato alla mentalità arcaica è dimostrato dagli stessi Vangeli. Pongo l’attenzione su alcuni passi evangelici. In primo luogo, vorrei commentare l’incontro di Gesù con la donna samaritana, perché mi sembra estremamente importante dal punto di vista della storia delle religioni, intesa come configurazione/espressione dell’esperienza religiosa. Il tema dell’acqua, che coinvolge la sfera psicofisica: impulso al bere come esigenza fisica, ricerca dello stato di benessere che deriva dal soddisfacimento di questa esigenza importante per la vita, si sposta sul un altro piano, quello che noi definiamo spirituale, in modo da evidenziare la distinzione fra i due piani. Gesù dice: “chiunque beve di quest’acqua avrà di nuovo sete; ma chi beve dell’acqua che gli darò, non avrà mai più sete, anzi l’acqua che gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna”(Gv 4, 13-14).

Ulteriore distinzione si trova nella discussione, che si potrebbe definire teologica, che si svolge fra Gesù e la donna la quale sollecitata da questo straordinario incontro, intuendo le capacità profetiche presenti nell’uomo che ha davanti, pone, inaspettatamente, la questione della scelta del luogo di culto di Dio, oggetto di divisione fra i Giudei e i Samaritani. La risposta di Gesù sposta la questione sottraendola al predominio del piano hyletico, mette in crisi non solo la scelta del luogo di culto, ma supera la ragione per cui era stato scelto il monte Garizim o Gerusalemme, come luogo di “manifestazione” della divinità. La forza attrattiva che il monte suscita

attraverso le sensazioni reazioni straordinarie non ha più senso, si attua uno spostamento sul piano dello spirito, il nucleo, nel quale si manifesta l'apertura verso la presenza, deve essere riempito attraverso il riempimento che viene dalla Verità: “Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità; perché Dio cerca tali adoratori” (Gv 4, 23).

Non solo si attua uno spostamento che opera una svolta sul piano della storia delle religioni, ma si evidenzia in termini di analisi fenomenologica lo spostamento sul momento valutativo - noetico legato ad un'esperienza profonda di contatto con la divinità. Tuttavia, tale contatto non elimina la sfera hyletica, perché nelle stesse parole di Cristo si conferma il passaggio attraverso la sua persona come fisicamente configurata e, quindi, oggetto di sensazioni che provocano reazioni e che hanno una forza attrattiva e manifestativa: “Gli rispose la donna: So che deve venire il Messia (cioè il Cristo): quando egli verrà ci annunzierà ogni cosa . Le disse Gesù: Sono io che ti parlo” e qui si apre il grande tema dell'incarnazione nel quale la hyletica ha molto da dirci¹⁶.

La tensione fra momento hyletico e momento noetico è rintracciabile proprio nella “presenza” di Cristo, annunzio della presenza: “Chi vede me vede colui che mi ha mandato” (Gv 12,45) e riconoscimento di tale presenza da parte di Pietro: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”(Mt 16, 16); è vero che ciò non è stato detto né dalla carne né dal sangue perché la sfera sensibile da sola non può dirlo, ma la presenza passa anche attraverso tale sfera: “Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna” (Gv 6, 68), parole che “udite” riempiono l'apertura profonda verso la Potenza. Tuttavia, il luogo in cui la hyletica manifesta tutta la sua forza attrattiva è quello della vita sacramentale. In tale sfera la connessione profonda fra hyletica e noetica si ricostituisce.

Il sacramento è il luogo della manifestazione della divinità, il luogo della sua presenza reale, che passa attraverso la sensazione, la percezione, gli stati d'animo psicofisici, raggiunge per mezzo della valutazione il piano noetico, confermando il riempimento del nucleo a livello spirituale. Presenza reale nella cosa che è recepita come riempiente l'anelito alla presenza reale e tale riempimento opera la trasformazione, altrettanto reale, che è lo stato di grazia coinvolgente tutto l'essere umano nella complessità dei suoi momenti costitutivi.

¹⁶ Ho compiuto l'analisi fenomenologica dell'incarnazione in *L'incarnazione della prospettiva della hyletica fenomenologica*, in *Incarnation*, a cura di Marco M. Olivetti, “Archivio di Filosofia”, CEDAM, Padova 2000.

Che cosa a che fare tutto questo con il simbolo? Nel colloquio con la donna samaritana, in realtà, Gesù utilizza anche i simboli, l'acqua del pozzo è simbolo, cioè rimanda all'acqua come sorgente che zampilla per la vita eterna e quest'ultima può essere compresa a sua volta grazie al rimando all'estinzione possibile, prevista, sperata oltre i confini della speranza, della sete fisica: “ Signore, gli disse la donna, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua” (Gv 4, 15). La funzione simbolica può e deve essere attivata in qualche cosa affinché la comprensione possa avvenire, affinché ci si possa avvicinare a quella realtà che non si coglie immediatamente. In questo senso è chiaro che, oltrepassata la fase dell'arcaicità, la dimensione simbolica è sempre più frequentemente attivata, ma altra questione è se possa qualificare di per sé l'esperienza religiosa. Che il linguaggio religioso possa servirsi del simbolo una volta avvenuta la scissione fra la realtà, il pensiero e la parola, è legittimo, ma l'esperienza religiosa si caratterizza in quanto esperienza del divino è sempre esperienza di presenza reale. La difficoltà sta nel mantenere in un contesto in cui pensiero, parola e linguaggio si sono separati progressivamente in maniera sempre più forte, come è accaduto nella cultura occidentale, la loro connessione e ciò è dimostrato dallo sganciamento del linguaggio come dimensione autonoma, anzi, onnicomprensiva e dalla sostituzione in alcuni casi del simbolo alla realtà.

Rimanendo sul terreno dell'analisi della dimensione sacramentale, vorrei richiamare l'attenzione sull'istituzione dell'eucarestia da parte di Gesù che si innesta sui gesti del rituale giudaico, ma che assume un significato nuovo: “Prendete e mangiate; questo è il mio corpo” [...] “Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati” (Mt 26, 26-28). In questa sede non ci interessa la centralità di tale istituzione per la vita della Chiesa cristiana, ma il tema della “presenza reale” che, attraverso la fisicità, usando la nostra visione dell'essere umano, entra nell'anima coinvolgendola fino in fondo e manifesta con la sua persona la presenza di Cristo. L'eucarestia, pertanto non è un “simbolo”, come sostengono alcuni cristiani non cattolici e non si può definire il sacramento come “simbolo”, come è proposto anche dai cattolici, se con simbolo s'intende il “rimando”. Riguardo alla presenza del divino si può notare una straordinaria continuità con le prospettive di fondo della mentalità arcaica, nonostante le numerose differenze nel rapporto hyletica - noetica, come è stato indicato sopra.

Si può concludere dicendo che il nucleo autentico dell'esperienza religiosa è la presenza del divino in noi e fuori di noi nella sua “incarnazione”

in realtà che sono accessibili, benché straordinarie e questo può essere documentato in ogni religione, anche se espressamente non è ammesso. In terzo luogo, il divino nella sua Potenza e sempre trascendente. Ciò non esclude l'importanza della dimensione simbolica come espressione di questa presenza nel linguaggio, anzi si può notare che la funzione simbolica, potenzialmente posseduta dall'essere umano, assume storicamente un ruolo sempre più preminente. Ed è per tale ragione che il tema della presenza del divino è messo in secondo piano. Spesso si scambia il "discorso" sul divino, che è necessariamente "simbolico", con l'esperienza del divino, per tale ragione non comprendiamo la mentalità arcaica, che coglieva immediatamente il sacro, che certamente non operava le sottili distinzioni che ci caratterizzano, e non siamo capaci neppure di cogliere il senso della nostra esperienza religiosa.

Tuttavia, anche chi è consapevole di avere una percezione diretta del divino, se vuole descriverla deve usare un discorso simbolico. Ciò non vuol dire che l'esperienza sacrale-religiosa sia simbolica. Un esempio eclatante in questa direzione è la descrizione dell'esperienza mistica, che è vissuta da chi la prova come un contatto immediato con Dio. Come dire, infatti, ciò che si sente, se non utilizzando immagini aventi, in verità, un significato simbolico? I mistici, per lo meno quelli vissuti in epoche storiche più recenti, sono consapevoli di questa duplicità, anzi, si lamentano dell'inadeguatezza del loro linguaggio e tentano la descrizione delle loro visioni con la poesia e con le immagini pittoriche; in questa direzione si possono citare san Giovanni della Croce e santa Ildegarda di Bingen.

Presenza e simbolo si intrecciano e si rincorrono nel tentativo sempre fallito, ma per questo non superfluo, di conoscere il divino, che è in noi eppure ci trascende, ma può incarnarsi e, quindi, mostrarsi. Presenza del divino in noi, ma anche fuori di noi in una configurazione reale e non simbolica; per lo meno così la sperimenta, immediatamente e intuitivamente, il credente, sia nella mentalità arcaica, sia nelle religioni storiche.