

Corpo del Verbo e responsabilità della scrittura

Frammenti dall'eredità del medioevo

Pierluigi Lia

Abstract – This article embraces the emphasis of the Italian Episcopal Conference to work for a new humanism. To this end, it draws on the tradition of Christian culture that shaped Western identity and pauses to reflect on the high profile that it attributed – especially in the high Middle Ages – to speech and writing. There, the qualified realization of an anthropological vision becomes apparent that can oppose the word – as a realization of the high responsibility, which qualifies humanity and weaves history, basing it on the reliable Word of God – to the greed of time and the transience of the *flatus vocis*. Contrary to the contemporary reduction, the Christian tradition can offer a strong sense of the word, which is grounded in the Word of God himself and acknowledges in writing an act consistent with His qualifying inscription into the *textum* of the history of humanity. A further reflection tries to suggest the implications of this vision for an understanding of the body worthy of humanity and its eternal destiny.

Il nostro tempo patisce, quasi inconsapevolmente, forse, della lacerazione di ogni identità personale e collettiva e della dispersione prodotta e occultata dall'apparente unità della rete e dei suoi strumenti di identificazione. Il «tempo reale» in cui si ritiene di poter comunicare è «in realtà» tempo fittizio quant'altri mai, un presente onirico che dissolve la trama diacronica e annienta quell'arte della «battuta di distanza» che garantisce la bontà delle relazioni, la salute degli affetti, la fecondità della memoria, la visionarietà del futuro: la responsabilità della vita dunque. La parola sembra aver smarrito il senso dell'alta dignità cui è chiamata ad aspirare; la contezza del debito e della responsabilità nei confronti della lingua si è quasi del tutto perduta; la scrittura è ridotta a pratica meramente funzionale e l'opera del *textum*, tessuto nel quale l'uomo si misura con il tempo, umanizzandolo, e tesse, con liberale e liberante gratuità, misteriose relazioni con un interlocutore remoto e ignoto, è uscita di scena. Le implicazioni sono enormi: è infatti la qualità propria del corpo che iscrive ogni uomo nel *textum* del cosmo e

52 | della storia che viene meno e la percezione dell'insostituibile rilevanza del *logos* per la sua esistenza, per la qualità delle sue relazioni, per la fecondità dei suoi affetti e per la dignità del suo mondo. Per chi voglia vedere, si tratta del dilagare endemico di una malattia mortale – kierkegaardiana – che riguarda i connotati qualificanti dell'umano. In ordine a questo può essere di qualche aiuto tornare a sbirciare in epoche in cui la nostra immaginazione, debitrice di tracce intessute in una testualità complessa, frammentaria e a volte per noi enigmatica, può spericolarsi a riconoscere all'opera una consapevolezza significativamente diversa e feconda. Da più parti si sente auspicare un nuovo umanesimo e di recente la Chiesa italiana si è fatta paladina di questa esigenza¹, interpellando anche il mondo accademico, quello della ricerca, quello dell'insegnamento e della formazione². Encomiabile istanza che, tuttavia, esige di essere significativamente puntualizzata. La parola umanesimo, infatti, evoca scenari molti differenti, a dispetto del fatto che, nell'immaginario più comune, è univocamente legata alla stagione quattrocentesca³. Il lungo corso del medioevo ha conosciuto stagioni autenticamente «umanistiche» che hanno lasciato un'eredità che può essere preziosa per la nostra epoca, confusa e afflitta da colpevole orfanità. Possiamo certo parlare di un umanesimo carolingio⁴, di un umanesimo dei secoli XI e XII⁵ e di un umanesimo che ha in Dante «la sua sintesi più alta prima del suo tracollo, provocato da quel rasoio di Ockham che ha reso, a lungo andare, impraticabile un progetto unitivo come quello perseguito dal poeta teologo»⁶. Umanesimi, questi, anche molto differenti tra loro, ma certo non superficiali o retorici quanto alla considerazione dell'uomo quale interlocutore che Dio si è creato a propria immagine e somiglianza, nella cui famiglia si è incarnato, per la

¹ Il Convegno Ecclesiale convocato a Firenze nel 2015 titolerà: «In Gesù Cristo il nuovo umanesimo».

² L'Università Cattolica del Sacro Cuore si è impegnata in un'iniziativa di riflessione dal titolo: «Nuove generazioni, integrazione dei saperi: quale umanesimo?», che ha coinvolto l'intero Ateneo a partire dal dicembre 2013. Interessante ripercorrere passo passo la vicenda delle Università a partire dalla presa di distanza dal modello medievale fino ad oggi, così come è ampiamente illustrata nei volumi della collana «Le università dell'Europa», a cura di G.P. Brizzi e J. Verger, Cinisello Balsamo (Milano) 2002.

³ Difficile riconoscere *sine glossa* Gesù Cristo quale referente qualificante dell'umanesimo quattrocentesco.

⁴ C. Leonardi, *Medioevo latino e cultura dell'Europa cristiana*, Impruneta (Firenze) 2007, pp. 3-187.

⁵ M.-D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano 1982; dello stesso autore, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1983; C. Morris, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Napoli 1985.

⁶ M. Ariani, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel 'Paradiso' di Dante*, Roma 2010, p. 13.

cui salvezza è morto. Umanesimi, certo, tutt'altro che distratti quanto ai tratti peculiari dell'identità di questo uomo: la parola nel suo legame con il Verbo stesso di Dio, la scrittura nella sua strutturale prossimità con la Sacra Scrittura quale traccia con cui lo Spirito lega la rivelazione della verità teologica a una storia di salvezza, il corpo in cui il Padre ha chiesto l'estrema obbedienza del Figlio, corpo che Dio ha assunto nella propria intimità eterna con quella misteriosa ascensione che ha compiuto la vicenda tra gli uomini del suo Verbo. Una relazione profonda lega negli umanesimi cristiani del medioevo la parola dell'uomo, il Verbo di Dio, la scrittura dell'uomo e la Sacra Scrittura di una storia di salvezza eterna, il corpo dell'uomo e il «corpo dato» del Figlio di Dio. Relazione acutamente coltivata quale luogo qualificato per l'affinamento di un'antropologia e di una realizzazione credente del mondo che oggi, forse, non possiamo definire meglio che estetica. Intendendo con *aisthesis* quell'esercizio degli affetti debitore del *logos* che solo può configurare adeguatamente l'identità personale⁷. *Logos* che, a partire da Agostino e lungo i secoli dell'Età di mezzo, per l'ecumene cristiana ha fatto tutt'uno con il Verbo del Dio di tutta la Bibbia e la *ratio* della fede che riconosce la sua rivelazione e vi acconsente⁸. In modo complementare l'identità

⁷ Per la definizione della teoria estetica quale teoria del *logos* della conoscenza sensibile riferimento obbligato è naturalmente A.G. Baumgarten, ma l'affermarsi di una visione cristiana comportò fin dall'inizio della propria storia l'intuizione dell'implicazione del *logos* con gli affetti dell'uomo e con la storia, come documenta la raccolta di studi: R. Radice - A. Valvo (edd), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio*, Milano 2011. Interessante considerare come questo connotato caratteristico del cristianesimo, ignoto al *logos* greco, abbia attirato la lucida attenzione di J. Kristeva che si è spinta a considerarlo in Bernardo di Clairvaux, riconoscendovi il responsabile di una autentica rivoluzione nell'antropologia medievale. Rilevante il suo intervento a un convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale dal titolo particolarmente significativo in ordine alla prospettiva di queste nostre pagine: J. Kristeva, *De l'affect ou «L'intense profondeur des mots»*, in P. Sequeri (ed), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della perdita del mondo*, Milano 2010, pp. 3-26. Il volume miscelaneo è complessivamente interessante per la riflessione che stimola su questi temi.

⁸ Il tema dell'uomo creato a immagine di Dio si precisa da subito nella riflessione cristiana proprio in ordine alla *ratio*: l'uomo è creatura che realizza la sua identità grazie alla *ratio*. Ciò vale sia in quanto la *ratio* è connotato specifico della sua identità di *imago creata*, sia in quanto per essa egli può corrispondere alla sua originaria destinazione *ad Imaginem*. Agostino, che è il riferimento principe, considera ampiamente il tema nel *De Trinitate* e afferma ripetutamente che *l'imago creata* è la *mens rationalis*: «si ergo spiritu mentis nostrae renovamur, et ipse est novus homo qui renovatur in agnitionem dei secundum imaginem eius qui creavit eum, nulli dubium est non secundum corpus neque secundum quamlibet animi partem sed secundum rationalem mentem ubi potest esse agnitio dei hominem factum ad imaginem eius qui creavit eum». *De Trinitate*, SL (Corpus Christianorum, Series Latina) 50, XII, 7. Si veda anche, ad esempio, *ibidem*, IX, 12; dello stesso autore, *De Vera Rel.*, 44, SL 32; *De Genesi ad litt.*, 7, 23; 10, 2-3, CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum) 28,1; *De gratia et lib. arb.*, PL 44, col. 896. Così anche Beda: *In principium Genesis usque ad nativitatem Isaac*, I 1, SL 118A. Leone Magno, *Tractatus septem et nonaginta*, SL 138, XXIV. Nello stesso senso leggiamo Gregorio Magno ad esempio in *Moralia in Job*, SL 143, V, 34; Giovanni Scoto Eriugena, *Expositiones in hierarchiam caelestem*, XV;

personale dell'uomo debitrice del Verbo-Logos era quella che perseguiva la sua compiutezza in ciò che è stato opportunamente definito *ordo amoris*⁹. Tutto questo è stato consegnato al grande grebbo della cultura europea, ma è confinato nei recessi della nostra epoca, che ha rinunciato a raccoglierne l'eredità feconda, a dispetto della dipendenza genetica. «La buona notizia», sostiene sorprendentemente J. Kristeva scrivendo di Bernardo di Clairvaux, è che

«lungi dall'essere staccata dalla modernità, la tradizione cattolica, e particolarmente mistica, ci invita a rileggerla e a reinterpretarla: ... per restituirla alla memoria della cultura europea, che sembra allontanarsene ... La convergenza dell'affetto in Freud e dell'affetto in Bernardo ci conduce a pensare che *un nuovo umanesimo è in gestazione nel cuore stesso della secolarizzazione*»¹⁰.

Con queste pagine provo a dare un modesto contributo alla ricerca di un umanesimo per il nostro tempo, facendo emergere, con prevalente

Pascasio Radberto, *Expositio in Matheo*, CM (Corpus Christianorum, continuatio medievalis) 56A, VII. Aelredo di Rielvaux nel *De speculo caritatis* I 3. 8. Ugo di San Vittore nelle *Sententiae de divinitate*; Ruperto di Deutz, che nel suo ampio trattato sulla Trinità modula a più riprese l'affermazione: «Igitur rationalem et sanctitatis suae participem Deus hanc esse volens creaturam: faciamus inquit hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Cfr. *De sancta trinitate et operibus eius*, CM 21, 2, *In Genesis* II, p. 187; Cfr. a seguire fino a p. 220; CM 23, XXXI, *In Hiezechielem* II, p. 1702. In CM 24, XL, *De operibus Spiritus Sancti* VII afferma con precisione: «Rationalitas quippe hominis in eo est quod ait: faciamus hominem ad imaginem sive creavit Deus hominem ad imaginem suam», *Commentaria in Ev. sancti Iohannis* I, p. 14; V, p. 227; *Liber de divinis officibus* VII. Ma anche Abelardo, in *Theologia 'Scholarium'* I. Pier Lombardo con riferimento esplicito ad Agostino afferma: «Ut verbi gratia intellectus vel ratio, et ingenium ac memoria, etsi vitiis et peccatis obnubilentur et corruptantur, bona tamen sunt nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione, quae est imago dei in qua facti sumus, evidenter ostendit in XII libro de Trinitate: haec est, inquit, imago in qua homines sunt creati, qua ceteris animalibus praesunt». *Sententiae in IV libris distinctae* II 39, 1, 1, Brandy (1971-1981). Numerosissime le attestazioni in Bernardo di Chiaravalle con espliciti echi agostiniani. Fornisco solo qualche indicazione esemplificativa: cfr. *Sermo ad clericos de Conversione* 11, *Sermones in Dedicatione ecclesiae* 2, 3; *Sermones in Resurrectione Domini* 1, 11; *Sermones super Cantica Cantorum* 11, 5; *Sermones de diversis* 45, 6; *Sermones in die Pentecostes* 1, 5. La *ratio* è unanimemente definita quindi come il connotato proprio dell'immagine di Dio creata e riguarda l'attitudine dell'uomo a volgersi liberamente in direzione di Dio nella contemplazione. A questo proposito Agostino afferma: «Non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato»; *Confessionum libri tredecim* XII 28. Cfr. dello stesso autore, *De Trinitate* I 3 e *De Genesi ad litteram libri duodecim* VII 6.

⁹ In tempi a noi prossimi il tema è stato notoriamente ripreso con penetrante lucidità da Max Scheler: cfr. M. Scheler, *Ordo amoris*, Brescia 2008. Ma il tema s'impone alla coscienza cristiana a partire dalle considerazioni sul *Cantico dei Cantici* ed in particolare dal commento al versetto 2 del secondo capitolo che nel testo della Vulgata recita: *introduxit me in cellam vinariam et ordinavit in me caritatem*. In testa alla sconfinata bibliografia possiamo azzardare di mettere i *Sermones super Cantica Cantorum* di Bernardo di Chiaravalle. Per uno sguardo panoramico si veda B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in occidente*, 3 voll., II: *Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, (Marietti 1829) Genova - Milano 2003, pp. 223 ss.

¹⁰ J. Kristeva, *Sull'affetto o «l'intensa profondità delle parole»*, p. 4 (corsivo dell'autrice).

attenzione alla stagione che muovendo dal XI secolo giunge a maturità nel XII¹¹, qualche tratto dell'eredità che ha qualificato l'uomo occidentale e che oggi pare sostanzialmente trascurato con esiti che, personalmente, ritengo infelici. In particolare mi riferirò al profilo alto della parola che la tradizione cristiana riconduce a Dio stesso, e a quella responsabile elaborazione del tempo che una consistente tradizione cristiana, a più riprese nell'Età di mezzo, ha legato alla scrittura.

1. *Un'ontologia della parola efficace. «Textus versus kronos»*

La coscienza cristiana si costituisce e cresce sulla conoscenza biblica dell'attualità creatrice e salvifica della Parola di Dio e dell'eco responsabile-responsabile che questa suscita e trova nella parola dell'uomo. La coscienza cristiana conosce, apprezza e coltiva l'immenso deposito della lingua in forza di una concezione della parola che dipende ontologicamente dal Verbo di Dio, il quale non solo è interlocutore originario dell'uomo, in quanto soggetto relazionale capace di tessere nella parola le relazioni che lo qualificano, ma è anche soggetto agente dell'intera creazione e quindi del cosmo, del corpo d'uomo in cui s'incarna e del corpo-mondo da questi inscindibile. Prestissimo la coscienza cristiana intuisce anche che, allorché la Parola di Dio si vincola alla storia – e lo fa nella persona del Figlio-Verbo – si misura con il tempo che, se certo attiene all'esistere dell'essere mondano, per l'uomo è soprattutto questione della libertà, della sua attuazione, del suo fraintendimento, della sua perversione¹². In ordine all'esercizio qualificato della libertà la Parola creatrice di Dio disegna un singolare profilo del tempo: la durata¹³. Questa «gioca a favore» della libertà nel contrastare l'azione mortificante e mortale dello scorrere fisiologico degli istanti che incalza l'uomo nel

¹¹ Una particolare attenzione va anche a Dante, in quanto riconosco all'Alighieri un ruolo unico quale erede della stagione che lo ha preceduto, maestro capace di offrire al proprio tempo una visione integrale di uomo e di mondo in cui l'eredità dei grandi dei secoli precedenti è accolta fedelmente e riplasmata genialmente. Fatte salve le puntualizzazioni di T. Barolini (*La «Commedia» senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano 2013, pp. 19-22), che condivido, il riferimento a P. Dronke a questo riguardo mi sembra ancora importante: P. Dronke, *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna 1990.

¹² Le *Confessioni* di Agostino guadagnano prestissimo e con indiscutibile autorevolezza la riflessione sul tempo e sulla storia alla coscienza cristiana e costituiscono un riferimento imprescindibile per la sua ripresa e il suo sviluppo teoretico. Con il maestro di Ippona si misura tutta la riflessione successiva anche su questo tema. A riguardo è diventato ormai un classico della letteratura teologica a noi prossima il celebre lavoro di H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963.

¹³ Sulla specificità del *Logos* biblico rispetto alla filosofia greca mi sono soffermato in P. Lia, *Logos cristiano e pluralità delle ragioni*, in «Filosofia e Teologia», 3, 2014.

56 | ritmo scandito inesorabilmente dal battito cardiaco¹⁴: tragico paradosso per cui il ritmo della vita è esso stesso incalzare fatale della fine. Con la durata la Parola di Dio determina e sollecita una forma peculiare della responsabilità che qualifica il suo interlocutore storico-mondano: una forma di affermazione della libertà che attesta l'affrancamento del *logos* che articola la lingua degli uomini dalla volatilità mortale delle parole (*verba volant*)¹⁵. Il suono delle parole cade non appena sono pronunciate, come gli istanti, i battiti della vita, ma l'uomo percepisce nel tessuto sintattico, nel tessuto della comunicazione, nel tessuto dell'intenzione, della destinazione, del pensiero e della ragione, la forza di un legame, di un *logos* che tesse il tessuto medesimo e che accredita consistenza ontologica alla durata, a dispetto della fragilità delle parole. La coscienza biblico-cristiana riconosce qui il senso di un legame indistruttibile, costitutivo, con il Verbo-Logos di Dio¹⁶. Dopo che l'*Aleph*¹⁷ divino ha determinato e identificato l'*arké*, dopo che nel *Beth* prende le mosse il racconto di tutti i racconti: la Bibbia¹⁸, le lettere della lingua scorrono inesorabilmente fino al *Taw*¹⁹ e si riconsegnano all'eternità di Dio²⁰. Nel

¹⁴ Come è noto le due fondamentali rappresentazioni del tempo sono quella dello scorrere lineare e quella di una circolarità ricorsiva o progressiva. Quest'ultima è debitrice del ciclo stagionale e della rotazione delle sfere celesti. Né l'una né l'altra esigerebbero una scansione ritmica così come non la prevedrebbe l'infinitamente dibattuta teoria della musica delle sfere. È a motivo del battito cardiaco, da subito coniugato con il respiro che scandisce lo spirito vitale, che s'impone all'uomo una percezione ritmica del tempo tanto lineare quanto circolare. H.U. von Balthasar - P. Sequeri, *Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart. Antiprometeo*, Milano 1995, p. 70; J. Chailley, *Histoire musicale du Moyen Âge*, Paris 1984; G. Reese, *La musica nel Medioevo*, Milano 1990; P. Sequeri, *Musica e mistica. Percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche religiose*, Città del Vaticano 2005.

¹⁵ Discorrendo del libro XIII delle *Confessioni* di Agostino, R. De Monticelli scrive che il dono dello Spirito accende nell'anima l'amore «per cui s'incontrano la potenza della memoria e l'attualità dell'intuizione: incontro da cui nasce la parola viva», R. De Monticelli, *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Milano 2004, pp. 22-23.

¹⁶ Se la musica è certo espressione qualificata della durata, di un tessuto del tempo capace di asservire la scansione ritmica alla distensione di un senso diacronico che si sa misurare con il principio e con la fine senza soccombere alla fatalità della fine, è davvero interessante che a partire dai padri greci il *Logos* di Dio sia stato interpretato musicalmente. Clemente Alessandrino, per illustrare il *Logos*, nel *Protreptico* assume la figura del canto. Certo, la musica può essere facilmente ricondotta all'ordine numerico-geometrico e potrebbe non essere che metafora della ragione cui si deve la sintonia tra *logos* di Dio, ordine del cosmo, ragione dell'uomo. Ma Clemente afferma esplicitamente che il canto del *Logos* non è governato dai *nomoi* della musica greca, ma da un *nomos* eterno, che determina una nuova armonia di cui sottolinea il profilo affettivo (*Protr.* 1,3,1).

¹⁷ È la prima lettera dell'alfabeto ebraico.

¹⁸ La prima parola della Genesi in ebraico è *Bereshit*, la Bibbia comincia dunque con la seconda lettera dell'alfabeto ebraico: la *Beth*.

¹⁹ È l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico.

²⁰ Su questo si vedano alcuni testi capitali della tradizione ebraica, segnalo in particolare il *Sefer yesirah*. Per una breve ma efficace introduzione, oltre che per la redazione italiana del testo, si

tempo, tuttavia, si combatte la loro inevitabile battaglia a favore della giustizia della parola e quindi dell'uomo, tra la vanità in cui tendono a perdersi e l'*hybris* della permanenza che basta a se stessa²¹. Qui si gioca l'impresa autenticamente religiosa della durata ovvero della parola della responsorialità dell'uomo nei confronti della Parola di Dio²², di una fedeltà-affidabilità dell'umano, e delle parole in cui si dichiara, nella corrispondenza alla fedeltà-affidabilità di Dio e della sua Parola. Qui si gioca l'affidabile responsabilità della vita, della carità, della speranza e della liturgia stessa in cui tutto questo si attua, si rappresenta, si celebra²³.

Il creato, dall'inizio, non esiste che linguisticamente: «Dio disse ... sia ... giorno uno ... secondo giorno». Il creato è efficacia perfetta della parola di Dio che dicendo istituisce, realizza l'Essere: è forma simultanea dell'efficacia della parola, parola fatta Essere, Essere come risonanza della parola di Dio *ad extra* che non risolve la parola in sé, dissolvendola²⁴. Essere come parola infallibilmente cor-risposta, come «cor-rispondenza» che attesta l'alterità efficace della parola di Dio. Evento dell'efficacia simultanea della parola di Dio, l'Essere creato non è semplicemente parola giunta ad effetto, *enérghēia* divenuta *ergon*, il creato – questo lo snodo capitale – sta di fronte alla Parola-Logos di Dio che lo ha posto in essere e lo conserva nell'essere. Questo perché a sua volta è risposta, cor-rispondenza responsoriale alla Parola-Logos di Dio la cui presenza, il cui inesauribile risuonare amante, lo interpella insistentemente così che

veda: G. Busi - E. Lowenthal (edd), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 1995.

²¹ Significativo che per l'ebraico il *Taw* scacci l'*hybris* della permanenza in quanto «figura» e rimando all'oltre di Dio (cfr. *Sefer ha-temunah*, in *Mistica ebraica*, pp. 279, 336-337) non diversamente del fatto che la *Torah* cominci con la *Beth* e non con l'*Alef*. Questa, in assenza, letteralmente attesta la trascendente *intentio* creatrice di Dio.

²² *Respondeo*, come è noto, ha il senso forte di ricambiare una promessa, un voto, un giuramento solenne. Per questo è verbo pertinente della relazione obediendale dell'uomo alla parola di Dio, alla promessa teologica che fonda l'esistenza e che lo interpella insistentemente in una trama verbale in cui si declina l'affidabilità del Creatore. Cfr. G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari - Roma 2008.

²³ La giustizia della parola è forse da intendersi come affidabilità diacronica della responsabilità.

²⁴ Citando J.M. Lotman, Silvana Casartelli Novelli scrive: «nel codice del primo medioevo il segno non ha valore autonomo, ma trae il suo valore coreferentemente a «il luogo gerarchico del suo contenuto nel modello generale del mondo». E poiché l'assiologia o piramide delle subordinazioni segniche riflette la gerarchia dell'ordine divino, al suo vertice troviamo gli «oggetti sacri» in quanto 'partecipano' della divinità. ... «Non è affatto casuale ... che 'all'inizio fu la parola'. Il mondo è immaginato come parola, è l'atto della creazione come formazione di un segno»; S. Casartelli Novelli, *Segni e codici della figurazione altomedievale*, Impruneta (Firenze) 2007, p. 21. Pavel Florenskij ha sviluppato questo tema disegnandone una teoria compiuta di ampio respiro, che rende conto della Parola la cui *enérghēia* non è assorbita dall'*ergon* per cui efficacemente opera. In italiano si può vedere almeno P. Florenskij, *Il valore magico della parola*, Milano 2003. Una qualificata ripresa anche in: S. Boulgakov, *Philosophie du verbe et du nom*, Lausanne 1991.

risponda del proprio essere. È questa relazione, efficacemente «verbale», che conserva l'Essere, atto creativo come parola efficace che fa dell'Essere una responsabilità responsoriale. La Bibbia lo mostra chiaramente portando l'attenzione sul compimento del creato e sulla sua identità singolare: l'uomo, libero, parlante, capace di dare nomi alle cose. L'opera del creato si compie lì e lì, nell'uomo, l'alterità cor-rispondente posta in essere dalla Parola-Logos di Dio si realizza in pienezza. L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio che crea nel suo Verbo, rivolgendosi a Lui e conversando con Lui, riconsegna al Creatore il creato fatto nuovamente parola in un lungo dialogo che tesse eternamente la relazione, che sostanzia la verità del suo essere eterno.

Se tutto questo è vero non è meno vero che l'esperienza della caduta mortale delle parole interpreta, rappresenta e determina – per l'intelligenza credente – la caduta mortale dell'uomo e la conseguente mortalità del suo mondo. È esperienza del male, di una malignità insita nell'esistere che la coscienza biblica ascrive alla responsabilità dell'uomo, al peccato, fin dall'origine. Non è mancato né manca chi ha visto nella caducità mortale delle parole dell'uomo la manifestazione della condizione propria dell'uomo e dell'Essere. La caducità delle parole è assunta così come figura, come la forma più esatta e perspicua del presente, di ogni presenza che attesta l'inesorabile vittoria di *Kronos* «sui suoi figli», vittoria con cui, però, per una sorta di nemesi che nemmeno il mito aveva raccontato, ne va di lui stesso. Lì, infatti, *Kronos* è il tempo come potenza annientatrice non tanto a causa dell'inesorabilità dello scorrere indifferente, quanto piuttosto nella forma dell'assolutezza del presente in cui si risolve ogni presenza: *Kronos*-Essere come presenza totalizzante, illusoria, del presente che non risponde né a sé né per sé perché cade senza eco, presente che si annienta in se stesso.

All'opposto, la coscienza cristiana ha coltivato appassionatamente la convinzione che il *Verbo* di Dio e dunque la verità dell'Essere e del suo fondamento, il *Verbo* del Principio non si consegna irrimediabilmente alla «parola che vola», alla parola mortale²⁵. Il *Logos* è inesauribile fonte di

²⁵ Il *Verbo-Logos* è signore del tempo e non è soggetto al tempo: custodisce una verità dell'Essere che non si lascia consumare dal presente 'kronico', ma attiene a una permanenza, ad un «legame» diacronico cui lo scorrere del tempo è funzionale (nel senso che opera a favore del legame) e che ha nell'uomo il suo sensorio originario e qualificante. Ma l'uomo è anche il suo effettivo artefice, essendo l'attualità di tale legame opera della libertà, responsabile della scansione passato-futuro che si realizza nel presente rammemorante e volente. Il riferimento ad Agostino e in particolare alle *Confessioni* è d'obbligo, ma anche al *De Trinitate* o alla *Lettera VII*. Il tema della memoria da Agostino viene assunto da gran parte dei maestri medievali e assume un ruolo determinante nella concezione della *Sacra Historia Verbi* di Bernardo di Chiaravalle e nell'opera di conformazione

riscatto dell'uomo, e di ogni parola in cui si incarna, dalla tirannia di *Kronos*, dal dispotismo vorace del presente, dalla volatilità delle parole, dall'inesorabilità mortifera del peccato. All'uomo è dato di fare esperienza dell'eccedenza del *Logos* rispetto alla parola mortale e questa esperienza stessa chiama l'uomo a una diversa responsabilità nei confronti della parola: della propria parola e della sua identità mortale, forte della sua rivelata *arké* teologica. Per questo il medioevo è stato una grande epoca della parola, un'epoca della passione, della spiritualità e della mistica della parola²⁶. Certamente la *ruminatio*, la preghiera ininterrotta, le ore dell'ufficio, l'attualità della regola, la distribuzione spaziale della vita quotidiana e dei tempi dell'anno sono implicate con questa consapevolezza e con l'assunzione di una differente responsabilità dell'uomo e delle sue parole in ordine al Verbo di Dio e alle parole in cui ci raggiunge e interPELLa, creando e soprattutto incarnandosi²⁷. Quindi in ordine al lo-

dell'uomo *ad imaginem* in relazione alla *Ratio*. Si consideri ad esempio *Sermo ad clericos de Conversione* 3-4; *Sermones in Vigilia Nativitatis Domini V Nat* 6, 6; *Dil* 11-12.

²⁶ A. Michel, *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge*, Actes du colloque organisé à l'Institut de France les 3 mai et 11 décembre 2001, Turnhout 2002. Di questa passione per la parola cogliamo le tracce nell'opera di Isidoro a favore del senso delle parole per giungere poi alla rivoluzione interpretativa dei significati di Rabano Mauro (cfr. A.C. Quintavalle, *Medioevo, I modelli*, Milano 2002 pp. 17-20). Per Rabano la natura degli esseri è perfettamente conoscibile dall'etimologia dei loro nomi (cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Milano 2011, p. 225) Il magistero di Anselmo d'Aosta chiarifica il legame con cui la parola unisce la natura e la grazia, la fede e la ragione, l'uno e il molteplice: cfr. E. Franceschi et al. (edd), *Retorica e poetica tra i sec. XII XIV, Atti del secondo convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini, Trento - Rovereto 3-5 ottobre 1985*, Spoleto 1985, p. 46. Se lo Spirito parla attraverso la Parola biblica, ispira la parola profetica, quella testimoniale e quella della preghiera autentica, allora le parole sono necessariamente piene di significato spirituale e le immagini stesse provengono dallo Spirito (cfr. D. Farkasfalvy, *Inspiration de l'Écriture dans la théologie de Saint Bernard*, in «Studia Anselmiana», 53, Roma 1964, pp. 98 ss.). La parola è compresa dunque come «sacramento» del reale in cui la Parola eterna del Padre si approssima agli uomini per ispirarli. La parola compie lo stesso itinerario di ascesa spirituale dai sensi all'invisibile per alludere ultimamente all'esperienza mistica, confessata quale esperienza dell'ineffabile (I. Valléry-Radot, *L'écrivain et l'humaniste*, in *Bernard de Clairvaux*, Paris 1953, in particolare le pp. 457-460). Su questa scia la parola acquista una consistenza ontologica, al di là della cosa significata per noi praticamente incomprensibile e un profilo che diremmo «magico» (cfr. P. Galloni, *Il sacro artefice. Mitologie degli artigiani medievali*, Roma - Bari 1998, p. 93). Christine Mohrmann ha evidenziato come Bernardo di Chiaravalle abbia raccolto il meglio della tradizione cristiana a proposito della parola traducendola in un'eccezionale arte della scrittura come espressione del culto per la parola medesima: «L'héritage antique y avait sa place, celle qui lui avait faite la tradition chrétienne des premiers siècles; c'est à celle-ci, notamment, que la culture médiévale doit son trait le plus caractéristique: le culte du mot est mis ici au service du christianisme, dans l'acception la plus stricte» (C. Mohrmann, *Le style de saint Bernard*, in *S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte*, Milano 1953, p. 168). Persino in Ockham la parola conserva un ruolo determinante: «Le proposizioni sono come il tessuto di cui è fatto il sapere: tutta la nostra scienza consiste di proposizioni e non c'è niente altro al di fuori di esse che possa essere saputo» (E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, p. 734).

²⁷ Nella raccolta di studi G. Andenna (ed), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Milano 2009, pp. 221 ss., troviamo pagine illuminanti sullo spazio come comunicazione

60 | *gos* della verità del cosmo, al *logos* dell'uomo, *similis* e *ad imaginem* di quello di Dio, alle parole in cui la nostra quotidiana esistenza si realizza per corrispondere alla sua vocazione cosmica ed eterna.

Quando riusciamo a entrare almeno un poco in questa prospettiva possiamo intuire l'immenso rilievo che riceve la scrittura, l'opera a favore del *textum* che intendiamo qui innanzitutto in senso estensivo: *textum* verbale, pittorico, scultoreo, architettonico, musicale. L'opera testuale dell'uomo che corrisponde all'intero mondo come *textum* del Verbo di Dio, *logos* della verità, *logos* della vita. *Textum* intessuto di testi cui le diverse scritture concorrono e in cui si intersecano, non solo rimbalzando dall'una all'altra, dai capoletera al *cursus* grafico, dalla miniatura alla calligrafia²⁸, ma da tutto questo in direzione della trascendenza della verità che in esso si affaccia, si rivela e si cela (*a-letheia*) a favore della percezione dell'irriducibile trascendenza della vita, dell'uomo, di Dio. *Textum* come forma della durata dell'identità relazionale dell'uomo che cor-risponde liberamente, responsabilmente, alla Parola – *Logos* di Dio. *Textum* come tessuto della relazione dialogica dell'uomo e di Dio realizzato da legami verbali – letteralmente *logici* – degni della Parola creatrice.

2. La scrittura e la storia

In questa prospettiva dovrebbe risultare evidente che la scrittura non è semplice artificio destinato a soddisfare esigenze pratiche di una parola destinata a performare procedure, ma raccoglie le istanze proprie del *logos* della verità, realizzandone l'ordine dell'esteriorità, della rappresentazione estetica, nella forma di un tessuto diacronico. Questo tessuto diacronico – *textum* – si contrappone alla fatalità della successione sequenziale, realizzando la figura, la rappresentazione, di quella forma qualificata della durata che chiamiamo storia²⁹. Scrittura è realizzazione

simbolica della circolarità monastica del tempo, al calendario perpetuo, alla regolarità aritmetica, geometrica e letteraria. A riguardo dobbiamo ricordare particolarmente Abbone di Fleury e le sue *Quaestiones Grammaticales*, PL vol. 139, coll. 0521-0534D.

²⁸ CISAM, *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1994.

²⁹ Non risente degli anni il prezioso numero di «Critica del testo», I, 1998, 1, che titola *Il testo e il tempo*. In particolare segnalo i contributi di E. Ferrario, *La scrittura e il tempo*, *ibidem*, pp. 85-140; P. Canettieri, *La metrica e la «numerabilità» del tempo*, *ibidem*, pp. 141-176; R. Antonelli, *Tempo testuale e tempo rimico. Costruzione del testo e critica nella poesia rimata*, *ibidem*, pp. 177-202. Scrive a sua volta M.D. Chenu: «Il primo indizio dell'avvento della storia in un ciclo culturale dato, è la coscienza, in una visione universale o quasi universale, delle azioni degli uomini considerate come un tutto. Allargamento ... che conduce alla considerazione ancora ingenua ma pregna d'intelligenza, dei collegamenti tra i fatti. Le causalità storiche divengono percepibili nella misura delle coscienze sociali». M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, pp. 82-83.

qualificata del *logos*, che tesse la trama verbale assumendo l'onere della durata; è forma e rappresentazione del *logos del tempo*, *logos* propriamente storico che fa la storia.

Possiamo riconoscere una delle più affascinanti e impressionanti interpretazioni di questa visione della scrittura nel X Canto del *Purgatorio* di Dante. Lì Dante dà una definizione indimenticabile alla scrittura della storia: «visibile parlare». Consideriamo innanzitutto la particolarità di questa scrittura descritta come «visibile parlare» perché per buona parte l'efficacia del complesso dispositivo messo in opera da Dante è legata a questa peculiarità di una scrittura che è stata invenzione propria del medioevo. In apertura del Convegno di Spoleto del 1993 Guglielmo Cavallo si interrogava sulla singolarità del rapporto tra testo e immagine che caratterizza il medioevo a differenza delle epoche precedenti e constatava che nel mondo greco-romano antico si trattava di due forme autonome o complementari, comunque senza contesa di confini né confusione di ruoli. In seguito alle radicali trasformazioni della tarda antichità il rapporto testo/immagine viene a drammatizzarsi. Il testo è composizione di oggetto e scrittura, materialità, contenuto e significato in quanto testo letto, recitato, ascoltato. L'immagine, a sua volta, è rappresentazione artistico-visuale e oggetto che ne determina la funzione. Produce un discorso non tanto speculare o complementare a quello verbale, ma alternativo ad esso. Funge da glossa o da richiamo e orienta la lettura, interpreta il dettato del testo e produce un commento. Enfatizza ciò che il testo si limita a suggerire, riassume componendo in un unico contesto più episodi, riverbera una tradizione orale interferendo con il discorso scritto, si pone come svelamento di un senso riposto caricandosi di allegoria, piega o manipola il significato del testo secondo determinate intenzioni o orientamenti ideologici, trasmigra da un testo all'altro nella sua forma originaria³⁰. Ebbene, arditamente Dante lascia intendere che Dio stesso è l'artefice di questo «visibile parlare» e che in *Purgatorio* ne dà un saggio magistrale dalle implicazioni inattese. La concezione di Dante è sorprendente: si inserisce naturalmente nella prospettiva cristiana secondo la quale Dio, creatore della sequenza dei giorni, tesse la propria libertà con quella dell'uomo nell'attualità della storia³¹. Così si disegna la storia della salvezza il cui tessuto di eventi si

³⁰ Cfr. G. Cavallo, *Una frontiera ambigua*, in CISAM, *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, pp. 31-35.

³¹ «Il *Purgatorio* è il solo posto dove «tempo per tempo si ristora» (Pg XXIII, 84), dove il tempo ci viene restituito perché possiamo disfare nel tempo ciò che nel tempo abbiamo fatto» T. Barolini, *La «Commedia» senza Dio*, p. 144. «Figurando questo *visibile parlare* Dante sembra voler assegnare alla parola, alla sua parola, un primato sulle altre espressioni: solo dando voce e

consegna alla lettura degli uomini nella Sacra Scrittura. Lì l'intenzione dell'autore – Dio stesso – si lascia decifrare da parte del lettore, ma è adeguatamente leggibile in un senso che non è puramente sequenziale: è infatti quello della *Sacra historia Verbi*³² così come si iscrive nel «visibile parlare» di Dio, ove le immagini che costituiscono il *textum* concorrono ad attestare una verità la cui *ratio* non si rivela secondo la sequenza temporale. E qui, ecco l'intuizione geniale di Dante: Dio continua quest'opera di scrittura salvifica in un estremo brandello di storia che, nella sua libertà, offre alla libertà dell'uomo di tessere al di là della consumazione del tempo: il Purgatorio, appunto. Testimoniando questa visione, il testo della *Commedia* letteralmente attesta la diversa costituzione ontologica di storia e tempo: la fine del tempo non è per ciò stesso fine della storia. Per contro attesta la coerenza ontologica di storia, libertà e scrittura. Il «visibile parlare» che interpella le anime in Purgatorio – e Dante con esse – è scrittura della storia della salvezza da parte di Dio; ma il suo *cursus* diacronico richiede di essere letto nel presente del *textum* marmoreo a partire da un punto prospettico di decifrazione intenzionalmente posto dallo «scrittore» Dio: l'Annunciazione, ove, per libero assenso di Maria, il Verbo-Logos prende posto nella storia³³.

parola alle figure – gesto proprio di Dio – si fa veramente viva e reale una scena umana». A.M. Chiavacci Leonardi, introduzione al Canto X, *Purgatorio*, Milano 2009, p. 290. E.G. Parodi, *Poesia e storia nella Divina Commedia*, Vicenza 1965, pp. 147-161. Più in generale secondo Freccero (cfr. J. Freccero, *Dante. La poetica della conversione*, Bologna 1989) per Dante e i suoi maestri l'universo è come un libro simbolico di cui la Bibbia è concreta manifestazione: ogni cosa ha qualità di segno che rimanda al suo Autore divino. L'ultima realtà si presenta a sua volta come un libro. Il poeta opera per raccogliere i fogli sparsi del libro di Dio e il suo libro è tentativo di ricostituire il libro archetipo. La parola scritta rappresenta la suprema realtà: si radica nella storia individuale del pellegrino scrittore, ma si modella sull'evento cristologico. In questo, riferimento determinate sono ancora le *Confessioni* di Agostino ove, per la prima volta, si delinea un'analogia tra sviluppo della sintassi e corso del tempo umano (cfr. *ibidem*, p. 338). Tra tutti Padri, Agostino è quello che dimostra maggiore consapevolezza dell'analogia tra il regno delle parole e la teologia del Verbo. Per lui la poesia è emblema dell'intelligibilità del cosmo. Come il metro modella e regolarizza lo scorrere altrimenti indefinito delle nostre parole, così l'intenzione provvidenziale di Dio riempie di significato lo scorrere del tempo. La storia si può definire il poema di Dio, sottratto sia all'eternità atemporale dei platonici sia alla morte del peccato dal Verbo che fonda il tempo della redenzione. Le vite umane sono come sillabe legate l'una all'altra dal metro della Provvidenza e la morte non è che quel silenzio della sintassi in cui solo può emergere il significato. (cfr. *ibidem*, p. 348). È lì che si colloca il Purgatorio come estremo atto della libertà.

³² Su questo si veda in particolare il magistero di Bernardo di Chiaravalle, cui va un credito qualificante da parte di Dante. Un riferimento per tutti è costituito dalle *Homiliae super Missus est*. Ho analizzato il tema in P. Lia, *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*, Impruneta (Firenze) 2007, pp. 28-40. Segnalo S. Botterill, *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge 1994.

³³ È esattamente l'opposto della scrittura come pietrificazione del presente rappresentato dalla porta dell'Inferno. «Scritta morta» la definisce Dante (*Inf VIII, 127*), richiamando Paolo per il quale il ministero della morte è inciso in lettere su pietre (*2Cor 3,7*). La porta dell'Inferno introduce a una condizione di esistenza inscritta nella carne come lettera morta e che infinitamente si consegna alla morte: la «seconda morte», morte eterna, appunto. Perché se è vero che tutto si

È questa iscrizione del *Logos* di Dio nella storia che ne determina l'intera scrittura e che «esto visibile parlare» consegna come norma di lettura definitiva al lettore purgante, in modo che la storia della salvezza così scritta diviene storia attuale della sua purgazione, estremo atto della sua storia e quindi della sua libertà, oltre il confine del tempo della vita. Nel *cursus* teologico di questa scrittura, infatti, si iscrive tutta intera la storia dell'uomo che la legge allorché, con un estremo atto della propria libertà, rilegge la propria vicenda alla luce dell'eterna verità divina inscritta nella storia. In questo modo il *logos* della storia si dà a conoscere al lettore e diviene grazia, a favore dell'intelligenza complessiva della sua propria storia, della comprensione del *logos* della verità della sua esistenza che si iscrive, in forza della lettura, nella trama testuale dell'intera storia, esattamente qualificata come storia teologica della salvezza. La scrittura della *Commedia*, a sua volta, è per singolare vocazione di Dante, servizio coerente a questa scrittura di Dio e quindi alla sua intenzione salvifica. *Textum* coerente con la Sacra Scrittura, che tesse nell'unica storia la vicenda dell'uomo in questa «aiuola che ci fa tanto feroci»³⁴ e l'eterna presenza amante di Dio.

La scrittura, questa singolare opera verbale che, appunto, non *volat sed manet*, rende dunque ragione all'intelligenza della determinante rilevanza ontologica dell'identità storica del Verbo incarnato in cui ontologicamente si fonda e nel quale storicamente si rivela in modo compiuto. Rende ragione, perciò, della dignità storica dell'uomo stesso. Rende ragione dei legami sovra-temporali, ben più che genetici e biologici, che determinano la sua identità e quindi la sua vocazione originaria non solo a riprodursi nel tempo, ma a generare figli nella storia, promettendo loro una vita non misurata dalla cesura mortale del tempo.

Ancora: così intesa la scrittura è forma qualificata di *religio*³⁵, è opera della responsabilità storica come *religio*, è pratica autentica della re-

realizza nella lingua, c'è una lingua dell'Inferno che è l'Inferno stesso. Teodolinda Barolini, che ha magistralmente trattato il profilo linguistico della *Commedia*, parla di «contrappasso testuale» per indicare «una tecnica in cui il testo infligge una sua propria separata punizione – con il risultato di diventare esso stesso strumento della giustizia di Dio». T. Barolini, *La «Commedia» senza Dio*, p. 57. Per Agostino il tessuto linguistico rappresenta e realizza a suo modo quel movimento della mente dal segno alla significazione che costituisce la dinamica in cui l'uomo realizza la sua identità spirituale. La mancanza di ogni speranza è annientamento assoluto del desiderio e cancellazione dell'amore come forma di esistenza. Il presente della presenza si risolve in sé come segno muto, lettera privata di significazione che non attesta nulla oltre se stessa nella propria fissità. Per la porta dell'Inferno, esattamente come per i dannati, il significato dei segni coincide con i segni stessi.

³⁴ Pd XXII, 151.

³⁵ *Religio*: legame istituito da una pratica che nella propria effettività rende ragione di una trascendenza che la origina e la compie, ma che proprio in essa realizza e riconosce la propria attualità.

64 | sponsabilità che tesse la storia come *religio* del tutto omogenea con la comprensione propriamente umana del corpo dell'uomo al di là della caducità della carne. Proprio la scrittura è chiamata, in quest'ottica, a realizzare l'*esteriorità corporea* dell'esperienza autenticamente umana (dunque certamente *interiore*) della verità nel suo *logos*. Questa esteriorità, quando viene responsabilmente realizzata³⁶, assolve al compito della storia quale *textum* del *logos* che ha l'uomo come interlocutore e attore. Nel *textum* storico che così realizza, l'uomo assolve al compito della responsabilità per altri, per l'umano che è comune³⁷, per un senso alto del generare. Opera qualificata di quel «coltivare» il mondo da cui dipende la vita propriamente umana e che è, indissolubilmente, culto e cultura³⁸.

Questa esteriorità si realizza nella consegna di sé, unitamente al proprio dire, alla scrittura, realizzando così un'evidenza estetica in grado di accendere in altri una corrispondenza affettiva, nella quale il legame è messo a priori al riparo dagli asservimenti emotivi del presente della presenza personale. Tale evidenza è destinata a servire un pensiero che si cimenti faticosamente con il *textum*, con la trama dell'attestazione, con i suoi nessi, i suoi nodi, con i suoi caratteristici legami che, paradossalmente, «sciogliono» dall'immediatezza della relazione tra parlante e ascoltatore.

Legami, dunque, che non scommettono sull'immediata cor-rispondenza emotiva, ma investono su un superiore credito alla terzietà che qualifica la relazione libera e liberante, irriducibile *corpus* della trascendente verità del *logos* della verità che lì si realizza incarnandosi (attestandosi)³⁹.

³⁶ È la peculiarità di questo corpo, di questa forma autenticamente umana, il non potersi dare che intenzionalmente, a differenza della fisicità animale. Anche le tracce inconsapevoli divengono *textum*, corpo della verità del *logos* così come risuona nell'uomo solo quando intenzionalmente assunte quali tracce d'uomo.

³⁷ Bella definizione propria del lessico di Pierangelo Sequeri, che individua il fondamento ontologico della responsabilità che qualifica eticamente l'uomo. Si veda ad esempio P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano 2002.

³⁸ Celebri, tra le tante, le pagine che Heidegger dedica a questo tema in *Bauen, Wohnen, Denken*. Cfr. M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, Milano 1985. Ma particolarmente significative in questo nostro contesto le considerazioni che S. Petrosino sviluppa in riferimento a Heidegger in *Abitare l'arte. Heidegger, la Bibbia, Rothko*, Novara 2011, pp. 7-27, o anche in M. Heidegger, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Milano 2007.

³⁹ Dunque lettera dello spirito e spirito nella lettera, carne del *logos*. Ma non in forza di una necessità intrinseca, di una stretta fisico-emotiva che surroga lo spirito con l'emozione; in virtù, piuttosto, di una libera, liberante consegna alla responsabilità del lettore che ha il potere di sciogliere la scrittura dalla riduzione a «lettera morta». Il lettore nella sua corrispondenza responsabile alla lettera del testo, consegnandosi dunque a sua volta alla trama del testo, assume responsorialmente la sua responsabilità in ordine alla propria identità storica, alla propria vita di uomo dunque, la cui

Questa esperienza qualificata della verità che coinvolge l'uomo e il cosmo nella terzietà del *textum*, interpreta e attualizza la più ampia esperienza della qualità estetica della verità del mondo dell'uomo, del suo costitutivo in-canto a partire dalla Parola dell'Origine nella quale è creato e che lo chiama a compimento, cantando instancabilmente dentro di lui. È l'in-canto dell'inesausta responsabilità della creazione da parte di Dio, opera diuturna dello Spirito «che è Signore e dà la vita». Questa consapevolezza, caratteristica della coscienza cristiana del medioevo, comporta l'indissolubilità dello spirito dalla carne, la perfetta singolarità corporea ove lo spirito non sta senza carne e viceversa, dove quindi non sta la lettera senza spirito né lo spirito senza lettera. È consapevolezza del mistero dell'incarnazione di Dio e quindi della storicità della Parola, dell'irriducibilità spiritualistica della sacra Scrittura come pure della fede. E quindi dell'onore che merita la grandezza dell'uomo, ovunque si presenti nell'attualità infinita del *textum* della storia che Dio tesse con i figli di Adamo e che è perfettamente attuale in ogni presente della lettura e della tradizione-traduzione.

3. *La scienza dell'anima del medioevo come coscienza corporea*

Suggerivo in partenza che la nostra epoca ha disertato questa eredità. Figli di Cartesio, abbiamo scisso la *res cogitans*, il nostro io pensante che si fonda in se stesso e in sé qualifica e certifica la propria identità, dalla *res extensa* del nostro corpo e del mondo intero⁴⁰. La prima è proiettata così in uno spazio vuoto e senza tempo totalmente autoreferenziale, la seconda è stata consegnata allo scientismo e alle tecniche. La scissione ha determinato la sostanziale perdita dello Spirito, la cancellazione del

carne, il cui tempo, il cui presente, realizzano in questo modo la novità del corpo del mondo e della storia, guadagnando un profilo sempre più alto e qualificato della propria identità personale.

⁴⁰ L'analisi della condizione del nostro tempo e dell'evoluzione della modernità nella nostra post-modernità, non è compito di queste pagine. Piuttosto è uno dei motivi che le hanno sollecitate. Per una panoramica ampia, ma lucida e puntuale rimando per esempio a M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano 2009. Interessante, dal punto di vista teologico, proprio per una ricerca che si spinge a riprendere il filo della cultura cristiana che, a suo modo di vedere, s'interrompe con Giovanni Duns Scoto, è la prospettiva di J. Milbank e della *Radical Orthodoxy* di cui in italiano è stata pubblicata di recente un'efficace presentazione con la bibliografia aggiornata: M. Salvioli, *L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Milano 2013. Personalmente, mi sono dedicato al tema in P. Lia, *Finalmente come Dio? Considerazioni inattuali sullo statuto morale della soggettività*, Milano 2012. Per una esplorazione delle implicazioni della scissione moderna e più al fondo, di un'abituale frequentazione del tema del *Logos* distratta dalla cura per l'intero antropologico si può vedere: *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Milano 2009. Segnalo in particolare P. Barcellona, «Ostensione» del corpo e scomparsa del sacro, *ibidem*, pp. 101-124.

66 | «luogo» di ogni sua possibile identificazione⁴¹. Il medioevo, grazie alla 'scienza dell'anima' che gli è propria⁴², ha coltivato un senso del corpo inscindibilmente connesso con il mondo che abita, capace di articolare il nesso costitutivo di *logos* e affetti, un senso della qualificante trascendenza della verità del loro legame, senso che i sensi dell'uomo intercettano strutturalmente. Mostra di sapere, infatti, che la qualità sensibile della realtà mondana attesta il mistero della verità dell'Essere che ha nell'uomo il proprio sensorio qualificato e in Dio la *ratio* che trascende ogni razionalizzazione. Questa qualità della realtà ha nella scrittura la forma più evoluta della propria rappresentazione e della propria attualizzazione allo stesso tempo, perché nell'atto dello scrivere (in tutte le sue diversissime forme) e nella responsabilità dialogica che questo comporta, il sensorio dell'uomo giunge a contezza della verità del mondo, che proprio nella sua opera si definisce formalmente, esplicitando ciò che era solo implicitamente inteso. Nella forma della sua responsabile rappresentazione, inoltre, come abbiamo visto, lo scrittore assume il tempo in una figura della storia che realizza la qualità alta della dignità del presente. Altrettanto fa il lettore che accetta l'ingaggio del *textum*⁴³. Esempificando: un capitello è *signum* liminare che esplicita il

⁴¹ Spirito, nel nostro lessico, è un'entità cui non sappiamo riconoscere consistenza corporea, priva cioè di *res extensa*, evanescente. Per noi la mistica è prossima a esperienze di separazione dell'identità emotiva dalla concretezza corporea. Per l'uomo del medioevo era esattamente il contrario: l'esperienza mistica era vissuta e pensata come esperienza di integrale coinvolgimento del corpo con i suoi affetti. Così fu ancora nel secolo di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce o nel seicento di Margherita Maria Alacoque. Contro gli eccessi della spiritualizzazione del *Corpo eucaristico* la Chiesa affina la sua riflessione sulla transustanziazione e Tommaso, proprio nel secolo di Mectilde di Magdeburgo, mette a punto la sua riflessione teologica a riguardo e la splendida liturgia del *Corpus Domini*.

⁴² Uso intenzionalmente questa definizione che è diventata abituale per le scienze psicologiche e psicanalitiche a partire da un celebre seminario di Jacques Lacan (J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi [1959-1960]*, Torino 1994), ma che Mino Bergamo, con l'acume creativo che lo caratterizzava, introdusse felicemente nello studio della spiritualità del Seicento francese (cfr. M. Bergamo, *La scienza dei santi*, Milano 1994; dello stesso autore, *L'anatomia dell'anima*, Bologna 1992). Mi pare di individuare l'ampio spettro della antropologia integralmente qualificata dai «sensi spirituali» propria della stagione medievale, che si lascia leggere in un tracciato coerente che attraversa molti secoli dell'umanesimo cristiano europeo, raccordando felicemente Agostino e Bonaventura. Nella reinvenzione del lessico, e dunque nella dedizione alla fecondità della lingua, possiamo individuare qui una prossimità da cui il dodicesimo secolo, il Seicento di Fenelon, l'acuta intelligenza laica di Julia Kristeva, riescono a trarre il massimo profitto, grazie a quel profilo integrale dell'umano che è comune che si riconosce nell'affetto qualificato dalla dedizione del *logos* e che, per ciò stesso, è debitore de *l'intense profondeur des mots*. Con pertinenza – almeno secondo quanto vorremmo suggerire in queste note – P. Sequeri ha sostenuto che la musica «è stata per molti secoli, e non a caso, *scienza dell'anima* più che arte dei suoni» P. Sequeri, *L'estro di Dio*, Milano 2000, p. 221.

⁴³ E. Castelnuovo - G. Sergi (edd), *Arti e storia nel Medioevo*, 4 voll., I: *Tempi, Spazi, Istituzioni*, Torino 2002, pp. 121 ss. In particolare per quanto riguarda il tempo il contributo di W. Sauerländer, *Tempi vuoti e tempi pieni, ibidem*, pp. 121-170.

legame tra cielo e terra, tra alto e basso, tra immanente e trascendente. Tale liminarietà diviene formalmente attuale solo nell'evento scritturale del capitello stesso. In quanto tale esso convoca ed evidenzia infatti le forze e le presenze che popolano e qualificano questa soglia⁴⁴, che una coscienza desta ha saputo non solo riconoscere, ma si è fatta carico di «scrivere» per sé e per gli innumerevoli altri che, passando, avranno occasione di abitare il medesimo spazio-mondo, tessendo a loro volta la trama della storia indissolubile dalla trama di quel testo⁴⁵. Questa trama dà forma al corpo-mondo nel rimbalzo determinante con il corpo-uomo, che «scrive» inscrivendosi in esso e lasciandolo iscriversi in sé. Il corpo-uomo dello scrittore, vincolandosi a questa opera di scrittura e al corpo-mondo che questa implica, tesse nel medesimo tempo un legame con il corpo d'altri: il lettore venturo, ponendosi con questa sua corporeità incondizionatamente in balia della libertà con cui questi si iscriverà nel medesimo *textum* lasciandosi inscrivere da lui. Ove la libertà è sempre libertà di corpi-uomini che, nella sua impregiudicabilità incombente sull'arrischio di ogni atto di scrittura, qualifica in ogni caso, misteriosamente, il corpo-mondo dello «scrivente»⁴⁶.

L'identità soggettiva, spirituale e fisica indissolubilmente – ciò che chiamo corpo dunque – si realizza, si attualizza, accade nella sua verità, in una trama di immagini che prendono pienamente forma nell'effettività della narrazione. Questa costituisce la forma eccellente della rappresentazione di sé nella quale si configura la consapevolezza di sé in uno con la comunicazione con altri. La narrazione dice l'irriducibilità del mondo all'evidenza superficiale di cui basti dare conto e la sua costitutiva eccedenza che esige la forma del rac-conto⁴⁷. Questo è dunque configurazione della consapevolezza corporea nella lingua visionaria destinata a trasmettere-accendere visioni che non attengono semplicemente alla

⁴⁴ Soglia che esiste solo nell'uomo e che in certo modo è l'uomo, ma che diviene perfettamente attuale nella scrittura che la pone di fronte all'uomo, ponendo l'uomo in certo modo di fronte a se stesso e impedendo all'uomo di ridursi a caleidoscopica allucinazione di sé, consentendogli cioè di vivere da uomo in un mondo d'uomo – che esiste solo per l'uomo, ma che non è l'uomo in se medesimo: che è l'uomo solo in quanto altro dalla sua 'medesimezza', in quanto si rappresenta in altro da sé, che costituisce il sé in uno con l'altro.

⁴⁵ Per un ampio ragguaglio condotto con intelligenza teologica sul patrimonio architettonico, scultoreo e pittorico romanico si possono vedere i volumi editi dall'editrice Zodiaque di Saint Léger Vauban. Segnalo anche due raccolte di studi recenti: C. Voyer - E. Sparhubert (edd), *L'image médiévale: fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel*, Turnhout 2011, e Y. Gallet (ed), *Ex quadris lapidibus. La pierre et sa mise en oeuvre dans l'art médiéval*, Turnhout 2011.

⁴⁶ F. Migliorino, *Il corpo come testo. Storie del diritto*, Torino 2008.

⁴⁷ F. Ohly, *Geometria e memoria*, Bologna 1985; J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Roma - Bari 1988.

percezione visiva, fisica, della realtà come noi la intendiamo, ma che abitano il corpo intero nella sua partecipazione *pathica* al mondo, partecipazione che si tesse nel rilancio in direzione di un'irriducibile eccedenza. Questa a sua volta – di necessità – non è puramente intellettuale, ma attiene all'integrità complessa dell'esperienza umana, popolata di presenze che si lasciano scorgere esattamente nella rappresentazione immaginaria. L'immagine, «visibile parlare», infatti, non è innanzitutto esperienza della vista, ma prende forma in un'esperienza sempre complessa: viene evocata da un concorso sinestetico qualificato da *logos*, dunque da un «intero corporeo»; immediatamente, di rimando, sollecita il tatto, l'olfatto, il gusto, l'udito, determinando la realizzazione di uno spazio e un tempo non cartesiani, con le loro piegature, dilatazioni e contrazioni. La rappresentazione-narrazione della verità dell'uomo e del cosmo si articola in un immaginario sensibile che non è catalogabile come semplice repertorio strumentale, ma è opera di *logos* in un patrimonio metaforico e a favore di una sintassi simbolica e analogica⁴⁸. L'universo medievale è universo simbolico in questo senso integrale di «universo della narrazione» che prende forma in uno con l'uomo che vi si identifica totalmente, abitandolo, scrivendolo inscrivendosi, nella continua eccedenza che la lingua evoca e custodisce. È questa lingua ed è, dunque, l'esperienza dell'Essere che si costituisce in questo immaginario sensibile, che si realizza compiutamente nella scrittura, nel presente diacronico del *textum* che lega scrittore e lettore. Presente che è la forma umana più prossima a quella del presente eterno della storia in Dio e che ha nella Sacra Scrittura e nell'opera della sua lettura non puramente documentaria la sua forma paradigmatica. È, nondimeno, il presente della sinestesia che, espressamente, il testo attesta nel ritmo calligrafico e nella sua corsa melodica (del tutto «consona» a quella del *cantus firmus*), nella qualità grafica delle lettere capitali, nel metatesto delle rubriche, nelle miniature⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. G. Melville, *Costruire e decostruire i simboli nella comunicazione religiosa del Medioevo*, in G. Andenna (ed), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, pp. 49-94. Sulla metafora e sulla «cora semiotica» in cui si genera la lingua suggerisco: J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Roma 2009.

⁴⁹ Si pensi al testo complesso delle bibbie moralizzate o all'esperienza ancor più seducente della lettura della vetrata istoriata inserita nell'architettura per cui è pensata e nella sua determinata posizione e nella liturgia. Si pensi alla distribuzione dei capitelli e alla composizione dei portali e si pensi, nondimeno, all'essenzializzazione di tutto questo nel linguaggio artistico-architettonico della stagione bernardina che, lungi dal contraddirlo, ne attinge l'essenza in forza di un'opera raffinatissima di distillazione.

Dunque per l'uomo medievale l'esperienza della verità – verità di sé e del mondo inscindibilmente – si realizza efficacemente come rappresentazione narrativa sensibile: la narrazione immaginifica che dà forma alla realtà nella vitale metamorfosi delle apparenze. Lì si realizza lo spazio-tempo dell'interazione tra uomo e mondo, visibile e invisibile, terreno e celeste, memoria e attesa, passione e desiderio, materia e potenze, interazione che configura l'identità corporea dell'uomo unitamente alla sua rappresentazione efficace. È facile intuire come questa identità corporea, debitrice del «corpo a corpo» dell'uomo con il mondo, dell'io con l'altro, dell'opera *pathica* della partecipazione sensibile immaginaria della verità, comporti un determinante coinvolgimento erotico. L'immaginario erotico pervade necessariamente la narrazione medievale dal livello più discorsivo a quello più raffinato dei commentari al *Cantico dei cantici*. Non c'è esperienza del mondo che non sia potentemente erotica e non c'è esperienza di Dio che non culmini, proprio al vertice mistico, nel più appassionato *pathos* erotico⁵⁰. Lì l'uomo attinge al *climax* dell'esperienza della vita, dell'esperienza di sé esattamente come esperienza di altri, nell'immaginario che questa configura. Tale esperienza si realizza esattamente nella narrazione in cui prende forma e, più compiutamente, nell'opera della scrittura in cui si iscrive. Tanto che nel medioevo la scrittura era in grado di coinvolgere l'interlocutore – per fare un esempio solo vagamente allusivo – in quella partecipazione effettiva e affettiva cui aspirano i nostri raffinati strumenti mediatici. Ma mentre la pornografia – per rimanere all'esempio – ottiene l'eccitazione del fruitore mediante una dissociazione dalla realtà in cui questo vive, la partecipazione dell'esperienza erotica medievale avveniva nell'integralità esistenziale che accomunava scrittore e fruitore. Mentre le esperienze attuali conducono a uno straniamento del soggetto (i *media* operano in questa direzione non meno dell'alcool, delle sostanze allucinogene e della *virtual life*), l'esperienza immaginifica integrale medievale che sto cercando di evocare operava in direzione contraria. Era esperienza della presenza dell'intero corporeo, dell'amato e dell'amata, delle più misteriose potenze create e di Dio stesso nell'attualità della «parola», nel legame tessuto dalla realtà del presente della «finzione» che culmina nella geografia spazio-temporale di un *textum*. L'esperienza stessa del divino, in questo modo, pur insediandosi nel presente dell'uomo con la verità della

⁵⁰ Tra i Cistercensi che, alla scuola di Bernardo, svilupparono il senso di questo *pathos* affettivo, spicca certamente Aelredo di Rielvaux. Sul tema si veda C. Morris, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Napoli 1985, in particolare pp. 109-118.

70 | Sua Presenza, non annienta l'uomo, non lo schiaccia e non lo domina. Proprio questo consente addirittura che l'esperienza mistica si realizzi come esperienza della coscienza senza che l'uomo si perda in Dio o si disperda nella follia. È questo ciò che Bernardo illustra quando spiega che nell'intimità mistica il Verbo di Dio, che bacia l'anima sulla bocca e la avvince nell'amplesso nuziale, le consegna il lessico umano capace di narrare, di articolare in parole-immagini la realtà dell'esperienza vissuta, rendendola così evento attuale della storia umana⁵¹. Il mondo dell'uomo è convocato a costituire il repertorio dell'immaginario in cui la verità sperimentata nell'intimità mistica con il Verbo si iscrive⁵². In questo modo l'attualità dell'uomo, lungi dall'essere squalificata dall'esperienza mistica, assume integralmente un qualificante connotato religioso e la Grazia sperimentata può non solo essere testimoniata, ma può trovare nuova attualità per l'interlocutore nella testimonianza. È l'imperativo di Beatrice a Dante, fin dal Paradiso terrestre, che fonda e giustifica l'opera immane della scrittura della *Commedia*⁵³. Nella scrittura del testo l'esperienza di Dio trova la sua compiuta definizione e quindi la Grazia consegue la sua piena attualità storica. Leggendo il testo testimoniale, altri può fare a sua volta esperienza della Grazia che, in quanto Grazia cristiana, è originariamente sempre destinata all'utilità comune⁵⁴. Tale esperienza, dunque, si compie pienamente come esperienza della coscienza proprio nell'atto della narrazione testimoniale che ha nella scrittura la sua realizzazione compiuta. Nell'assoluta concretezza della scrittura si realizza un con-tatto⁵⁵ corporeo tra Dio e l'uomo e, da lì in giù, con ogni realtà narrata. Lì si realizza un gusto della verità, gusto della vita e dell'altro, ma anche un'esperienza di forze e di presenze, e della stessa morte, che potrebbero schiacciare l'uomo e che invece lo insediano esattamente nella vita, in pienezza e responsabilità⁵⁶.

⁵¹ Cfr. Bernardus Claraevallensis, *Sermones super Cantica Canticorum*, 41, 2-3.

⁵² «Ita ergo nunc sponsa scire cupiens et inquirens ubi in meridianis horis dilectus pascat et cubet, muraenulas pro eo reportat aureas, vermiculatas argento, id est sapientiam cum eloquentia, haud dubium quin ad praedicationis opus»; Bernardus Claraevallensis, *Sermones super Cantica Canticorum*, 41, 5.

⁵³ Tu nota; e sì come da me son porte, /così queste parole segna a' vivi / del viver ch'è un correre a la morte. / E aggi a mente, quando tu le scrivi, / di non celar qual hai vista la pianta / ch'è or due volte dirubata quivi. Pg XXXIII, 52-57.

⁵⁴ Cfr. 1Cor 12,7.

⁵⁵ Sovvengono qui le pagine intriganti di J.-L. Nancy, *Corpus* (Tessere), Napoli 1995 e quelle in certo modo complementari che gli dedica J. Derrida in *Toccare Jean-Luc Nancy* (Marietti 1820), Genova - Milano 2007.

⁵⁶ La visione-corpo che raccoglie spirito e carne, l'io e l'altro, l'uomo e Dio, plasma parole-immagini che realizzano nella loro implacabile vitalità la verità della cosa che chiamano a presenza. La *res*

Per contrasto, sulla scorta di Lacan, possiamo osservare che il nostro mondo, che ha assunto il paradigma tecnico-scientifico per inscrivere, decifrare e conoscere in modo tanto univoco quanto ideologicamente vincolante la realtà mondana, ne ha decretato l'insuperabile estraneità rispetto all'uomo. Questo stesso è stato scomposto in realtà psichico-emozionale e realtà fisico-biologica. La prima inoltre è stata, da parte di molti approcci, ulteriormente ridotta ai suoi meccanismi neuronali o assoggettata alla signoria epistemologica del bisturi psicanalitico.

«Non resta più nulla di un'estetica trascendentale, per mezzo della quale almeno si stabilirebbe un accordo, foss'anche perduto, fra le nostre intuizioni e il mondo. La realtà fisica si rivela, ormai, impenetrabile ad ogni analogia con qualsiasi tipo di uomo universale»⁵⁷.

La conoscenza ha cessato definitivamente di essere – cito sempre Lacan – *co-naissance*, nascita, e quindi realizzazione di quella con-natura-lità attraverso la quale si dischiude per ogni uomo l'amicizia delle apparenze. Si è smarrito il senso della mutua coappartenenza alla carne universale di cui scrive lucidamente Merleau-Ponty:

«Se tocca e vede, [il corpo] non è perché abbia i visibili davanti a sé come oggetti: essi gli stanno attorno, entrano anzi nel suo recinto, sono in lui, tappezzano dall'esterno dall'interno i suoi sguardi e le sue mani. Se il corpo li tocca e li vede, è semplicemente perché, essendo della loro famiglia, visibile e tangibile esso stesso, si vale del suo essere come di un mezzo per partecipare al loro, perché ognuno dei due esseri è archetipo per l'altro, perché il corpo appartiene all'ordine delle cose come il mondo è carne universale»⁵⁸.

La rottura tra la nostra epoca e quella antica è profonda rottura antropologica e quindi cosmologica, che solo la nostra supponenza può interpretare come «superamento del mito» grazie a una competenza scientifica responsabile di un dispositivo euristico-cognitivo finalmente disincantato e maturo.

L'economia antica dei sensi spirituali, lungi dall'essere una spiritualizzazione dei sensi, è economia della reciproca iscrizione dell'uomo e del mondo, resa possibile dalla natura propriamente spirituale della sensibilità dell'uomo e del mondo. È consapevolezza e intenzionale valorizzazione

ha la sua verità nella parola che la dice. La reificazione della scrittura o della parola genera una diversa fattispecie, la nostra probabilmente, che a questo punto ha bisogno di individuare strade diverse per ritrovare la vita, la consistenza esistenziale, antropologica della realtà del mondo.

⁵⁷ Cfr. J. Lacan, *Dei nomi del padre. Seguito da Il trionfo della religione*, Torino 2006, p. 82.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 2009, p. 154.

72 | ne del carattere originariamente sensibile della coscienza dell'uomo e quindi del suo naturale acconsentimento alla risonanza del mondo come consistenza propria dell'essere dell'uomo⁵⁹. Cosicché il mondo esiste in quanto si iscrive nell'uomo e l'uomo in quanto si iscrive nel mondo: dalla tracciatura dei confini all'apprezzamento delle distanze fino all'opera della scrittura propriamente detta. In questa dinamica si attua la forma propria dell'Essere: l'ontologia è relazionale fin in questo intreccio del corpo dell'uomo con il corpo del mondo, nella reciproca appartenenza e dipendenza essenziale. Si tratta di una comprensione dell'Essere per cui la vita dell'uomo consiste in legami affettivi, in un tessuto relazionale intessuto sensibilmente prima che concettualmente. Ma è esattamente da questo tessuto che la coscienza apprende il *logos* della verità da cui la propria esistenza dipende, non solo in quanto fondamento, ma nella effettività che realizza la sua attualità. È questo tessuto che la tiene in vita (nella vita) rendendola capace del *logos* della sua verità. In questo tessuto riconosce e si riconosce intimamente prossima del *Logos* di Dio e della trama che Questi tesse nel mondo e con il mondo ben al di là di ogni asettico principio metafisico e delle deduzioni logiche che ne discendono.

Parola, sintassi, scrittura, lettura, sono geneticamente prossime a quest'esperienza dell'uomo, del mondo, dell'Essere, di Dio e custodiscono fedelmente la sua eredità, che la nostra epoca sembra avere smarrito, a favore di chiunque si disponga ad accettare liberamente l'ingaggio misterioso e affascinante del *textum*.

⁵⁹ Al termine di queste note credo meriti di essere letto il bel contributo di D. Cornati, *Logos e legature del sentire. Predisposizione del sentire e scritture dell'anima*, in P. Sequeri (ed), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della perdita del mondo*, pp. 107-135.