

IL DISTACCO COME UNIFICAZIONE IN EVAGRIO PONTICO. ALCUNE NOTE DIS-SONANTI

La pratica del distacco (*apatheia*), così come è stata coniugata dalla tradizione ascetico-monastica, potremmo dire, con qualche licenza, che è solo un "gioco", uno stare al gioco: *in-ludus*. Se proviamo a giocare seriamente, scopriamo, proprio e *solamente* attraverso il distacco, che non può esserci nessun distacco e nessuna distanza, se non nel nostro modo di vedere e pensare le cose. Il resto, appunto, è *illusione (in-ludus)*.

Non vogliamo giocare al distacco perché abbiamo paura dell'unificazione: questa paura, solo questa paura, è in realtà "distacco" e illusione. Ma iniziando a distaccarci da noi stessi, dai *nostri* pensieri positivi e negativi, dai *nostri* dolori, dalle *nostre* valutazioni, dal *nostro* sentire e dalle *nostre* fantasie, giudizi e rappresentazioni, ci rendiamo conto, nella pratica in atto, della progressiva coscienza dell'unificazione in cui già siamo immersi. La sottolineatura del possessivo è una chiara coscienza di quella che, secondo i padri antichi, era la radice stessa di tutti i mali, ossia la *philautìa*, l'eccessivo amore per se stessi. In questo senso, allora, l'unico vero e proprio pericolo è rimanere *attaccati al distacco*.

Il distacco è quindi, fondamentalmente e orientativamente, distacco da sé stessi, e dagli altri, ma in una modalità del tutto peculiare: non ci si distacca dagli altri, dal prossimo, ma dalla nostra pretesa di averlo "compreso", dal nostro feroce senso di proprietà (che si nasconde anche nelle azioni apparentemente più buone) - e questo vale anche per il proprio io: esso non viene cancellato con la forza, non deve essere cancellato; piuttosto relativizzato, lasciato essere come tutto il resto in una modalità non appropriativa ed esclusiva. Ci si distacca quindi dalla pretesa e dalla convinzione di avere compreso l'altro, Dio e la stessa creazione mediante le rappresentazioni, i concetti e i "sentimenti" che ci facciamo di essi.

Ecco lo spazio accogliente che la tradizione monastica e ascetica chiama *xeniteia*: diventare, passo dopo passo, *familiari* con una pratica, attiva e passiva, dell'*estraneità* - per questo, e in questo, ci riconosciamo poveri e mendicanti, non in possesso di alcuna verità concettuale (o dei sensi trasformati in concetto e giudizio), sapendo che i nostri giudizi non sono

mai la verità, che ogni cosa che pensiamo e diciamo è solamente approssimazione e approssimarsi: letteralmente un "allontanarsi per farsi *prossimi* - che diventa accettazione e lode all'incomprensibile, allo scarto, alla povertà e alla miseria, alla novità, al dono, alla grazia, al canto nuovo; ma anche al "nemico", allo *xènos*, allo straniero che non vorremmo mai incontrare in noi e fuori di noi. La *xeniteia* e l'*apátheia* sembrano quindi essere le uniche vere e radicali modalità della semplicità dell'essere presenti al presente in atto, aperti ad esso senza giudizio, disponibili e capienti, vuoti in questo senso da ogni pre-visione e da ogni ri-cordare - di contro alla falsa purezza della "spontaneità". *Arrenditi all'incomprensibile, se vuoi comprendere ed essere compreso.*

Così, ci si distacca anche da Dio o, meglio, dalla nostra idea di Dio e dalla nostra pretesa di averlo compreso. Ci si distacca dai propri sentimenti non censurandoli, ma lasciandoli essere per quello che sono, intrattenendoci con essi, sia quando sono positivi che quando sono negativi, senza giudicarli ma cercando di conoscerne a fondo la radice: ci si allontana quindi dalla loro assolutezza e "giustezza", dalla nostra pretesa che siano sempre "esatti" e "giusti", sempre "buoni" o "cattivi"; e ci si distacca dalle proprie azioni non nel senso che non le si pratica più ma, al contrario, dalla pretesa che siano nostre anche nei loro frutti che, invece, appartengono alla grazia di Dio e alla nostra presenza del momento, mai tesaurizzabile come possesso e "caparra". La vita, in questo senso, è come la manna del deserto, che non può mai essere "messa da parte" per farne scorta, altrimenti marcirebbe.

Secondo la visione e la pratica meditativa proposta da Evagrio, il distacco (*apatheia*) è la via che apre all'amore cristiano, alla carità:

Ed ecco le parole che i padri dicono loro incessantemente: la fede, figli, è resa salda dal timore di Dio, ed esso, a sua volta, dall'astinenza; questa è resa inflessibile dalla perseveranza e dalla speranza, dalle quali viene generata l'impassibilità, di cui è figlia la carità; e la carità è la porta della conoscenza naturale, cui fanno seguito la teologia e la beatitudine finale. (Evagrio, *Trattato Pratico*, Qiqajon, Magnano 2008, p. 58)

Questo, per noi, è sicuramente un paradosso, perché siamo abituati a vedere il distacco come qualcosa di negativo, come un rifiuto della relazionalità necessaria alla vita e, quel che è peggio, come una sorta di proclamazione di indipendenza e autosufficienza che, di fatto, impedirebbe

anche ogni relazione d'amore: la fine del desiderio e dell'amore, infatti, la loro estinzione, come troppe volte è stata vista l'ascesi, non sarebbe altro che la proclamazione della propria auto-fondatezza, del proprio "bastare a se stessi". Eppure Evagrio ci dice esattamente il contrario. Occorre allora cercare di comprendere cosa si intende per distacco come *apatheia*.

Per prima cosa, questo distacco non riguarda direttamente il corpo, i sensi e la creazione: non è una barriera alzata contro ogni possibile "invasione" da parte dell'alterità; al contrario, come cercheremo di mostrare, è proprio la pratica che prepara all'accoglienza dell'alterità in quanto tale, non inquinata dalle nostre rappresentazioni mentali, che la ridurrebbero alle nostre misure, al nostro habitus e alle nostre consuete forme di vita, di fatto distruggendola.

L'*apatheia* è infatti la pratica continua che impedisce all'uomo di fissare le immagini dei sensi, dell'intelletto e dell'immaginazione in concetti e rappresentazioni che diventerebbero il principale ostacolo non solo all'unione e alla visione di Dio, ma anche alla contemplazione e alla relazione con l'intera creazione e con le altre creature. Dopo avere elencato gli otto "pensieri", quelli che oggi vengono detti "vizi capitali", Evagrio così prosegue:

Che tutti questi pensieri turbino o non turbino l'anima, non dipende da noi; ma che essi si attardino o non si attardino, che muovano o non muovano le passioni, questo si dipende da noi. (ibid., p. 79)

Quando il nostro essere, il nostro occhio e il nostro sentire sono ingombrati da pensieri su, da rappresentazioni di, e da "sentimenti" verso qualcosa o qualcuno, diventano ostacolo alla meditazione e all'ascolto dell'alterità e della trascendenza, proprio perché si trasformano nel sostituto fantasmatico delle realtà che rappresentano: diventano idoli della nostra mente, del nostro sentire e della nostra esperienza, che si sostituiscono all'esperienza stessa dell'incontro; in questo modo, allora, noi abbiamo una "idea" di Dio, abbiamo una "idea" dell'altro, una "idea" di ciò che sentiamo, abbiamo una "idea" della creazione e una "idea" delle stesse esperienze che facciamo - ma non partecipiamo davvero a tutto questo se non in maniera fantasmatica e immaginaria:

L'intelletto è nel suo pieno vigore quando, al momento della preghiera, *non si rappresenta nulla* delle cose di questo mondo. (ibid., p. 215)

La memoria stessa, in questo senso, diventa pericolosa, quando si attarda

sul passato come fissazione concettuale o immaginifica, così come quando si protende verso il futuro nell'incapacità di essere presente alla presenza del qui e ora della relazione:

Possiede l'impassibilità non quell'anima che non subisce più passioni di fronte agli oggetti, ma quella che permane imperturbabile anche di fronte ai loro ricordi. (ibid., p. 219)

Lo sguardo cristiano, escatologicamente rivolto alle realtà future della pienezza della rivelazione, non deve essere confuso con le preoccupazioni per il tempo che viene ma, al contrario, potrebbe essere letto proprio come il meccanismo di grazia che decostruisce ogni nostra ipostatizzazione e rappresentazione concettuale o immaginifica che pretenda di catturare l'irrapresentabilità della grazia futura. L'escatologia, infatti, agisce ora, nel presente in atto, proprio con queste modalità; altrimenti non sarebbe altro che una visione che viene da noi e dal nostro pensiero, perdendo così il primato assoluto della grazia in favore dei significati e dei concetti che ci costruiamo su di essa.

Queste considerazioni relative alla temporalità come rifiuto, più o meno cosciente, del momento presente, sono tra le caratteristiche principali dell'*akèdia*, quel "male oscuro" o "demone meridiano" che anche oggi, sebbene con nomi diversi, assilla molti uomini. La descrizione che ci viene proposta da Evagrio è molto preziosa perché, in definitiva, mostra la difficoltà di rimanere nel presente e nella quiete, di contro ad una proliferazione di distrazioni che, si badi bene, non riguardano solo preoccupazioni negative, ma anche fundamentalmente buone, che però mascherano quell'insopprimibile bisogno dell'uomo di "trovare", di costruire rappresentazioni auto-fondate nel passato o nel futuro, di crearsi una "storia", una "immagine", per poter fuggire dal presente. L'acedia, infatti, costringe il monaco

a guardare continuamente verso le finestre, a balzar fuori dalla cella, a osservare il sole per vedere quanto dista dall'ora nona, a guardarsi attorno, di qua e di là, se per caso alcuni fratelli ... Gli insinua inoltre un odio per il luogo in cui si trova, per il suo stesso stato di vita, per il lavoro manuale, e l'idea che presso i fratelli è sparita la carità e che non v'è chi consoli. E se in questi giorni c'è qualcuno che ha rattristato il monaco, anche di questo il demone si serve per accrescere l'avversione. Lo conduce poi anche a desiderare altri luoghi, nei quali troverà facilmente il necessario ed eserciterà un mestiere meno faticoso e più vantaggioso; aggiunge che il piacere al Signore non è una questione di luogo: dappertutto infatti - è detto - la divinità può essere adorata. A queste cose unisce il ricordo dei familiari e della vita di prima; gli

descrive quanto sia lungo il tempo della vita, mettendogli davanti agli occhi le fatiche dell'ascesi [...] A questo demone non fa seguito immediatamente alcun altro; anzi, uno stato di pace e una gioia indicibile subentrano nell'anima dopo la lotta. (ibid., pp. 93-94)

Il commento di Gabriel Bunge a questo testo centrale di Evagrio chiarisce ancora meglio di cosa stiamo parlando:

l'acedia è una manifestazione assai complessa, un intreccio di entrambe le facoltà irrazionali - irascibile e concupiscibile - che vengono eccitate simultaneamente e per lungo tempo. E, mentre la prima si scatena contro tutto ciò che le sta a portata di mano, la seconda si consuma per quello che non lo è. Da questa complessità nascono comportamenti così contraddittori come la svogliatezza e la trascuratezza, da una parte, e l'attività febbrile e l'agitazione scatenata dall'altra. [...]

"A questo demone non fa seguito immediatamente alcun altro", si dice alla fine. E ciò non senza motivo. "In primo luogo, perché perdura, e poi perché contiene in sé quasi tutti gli altri pensieri" [...] Per quanto fatale sia la sconfitta in questo ambito, la tentazione persistente dell'acedia contiene una preziosa promessa, che non è data a nessun'altra tentazione; quella di non essere seguita immediatamente da alcun altro demone, ma piuttosto da "uno stato di pace e una gioia indicibile". Il primo fa allusione all'impassibilità in quanto punto d'arrivo della *praktiké*; la seconda è connessa con la preghiera nella sua forma più elevata, cioè la contemplazione senza immagini e senza parole.

Con l'acedia, sorella gemella della tristezza, è in gioco la totalità dell'esistenza. L'acedia può condurre tanto alla distruzione della vita spirituale, e perfino al suicidio fisico, quanto a quel "balzo di qualità" che conduce la creatura a incontrare l'inconcepibile. (Gabriel Bunge, *Akèdia. Il male oscuro*, Qiqajon, Magnano 1999, pp. 94-95)

Il distacco ci libera da tutto questo e ci porta davvero verso una alterità e verso una relazionalità che non è mai pre-giudicata: una relazionalità che, per usare una categoria della fenomenologia, potremmo chiamare pre-categoriale. Naturalmente, si tratta di un lavoro continuo dell'attenzione, perché non è possibile raggiungere uno stato di assoluta purezza e immediatezza della visione e dell'esperienza - si tratterebbe, ancora una volta, di una rappresentazione idealizzata - , se non attraverso la continua criticizzazione delle mediazioni che, inevitabilmente, la nostra conoscenza ci presenta. È quindi la presa d'atto di queste mediazioni, di questa nostra immanenza, il luogo privilegiato in cui abita la stessa trascendenza o alterità. La rivelazione della propria imperfezione, del proprio male, è il primo segno tangibile della grazia - e non si può procedere nella vita spirituale senza questa difficile ammissione d'errore.

Il primo passo verso il distacco come recupero di una relazionalità unificata, concreta e non idealizzata, può quindi essere dovuto anche alla stanchezza delle cadute nel peccato e dalla debolezza e impossibilità di essere "perfetti", ma mai dalla valutazione della propria superiorità nei confronti degli altri e del mondo: al contrario, esso è la presa di coscienza progressiva della propria imperfezione, del proprio essere bisognosi di "cura" e, nello stesso tempo, dal desiderio ardente di essere unificati e relazionali. In molte situazioni difficili di relazione, il distacco, nonostante il dolore che può provocare, è un atto di onestà che salva prima l'altro; in questo senso, chi si distacca è pieno d'amore, ma conosce anche bene il suo inferno, le sue contraddizioni, e non cerca di risolverle imponendole agli altri, usandoli come oggetti o "farmaci". Il distacco è quindi un atto di umiltà di fronte al Mistero e alla contraddizione, e un atto d'amore, una volontà di non fare il male, riconoscendo il male proprio al centro della propria vita. A tale proposito, ad esempio, un apoftegma dei Padri dice:

Un anziano disse: "Se vivi in solitudine nel deserto, non pensare di fare qualcosa di grande; piuttosto considerati come un cane scacciato dal villaggio e incatenato, perché mordeva e assaliva gli uomini. (*Apoftegmi*, Nau 573)

Giovanni Climaco sembra essere dello stesso avviso quando scrive:

se non ci è stato ancora concesso il dono di una tale pazienza e obbedienza, allora la cosa migliore per noi - se almeno siamo arrivati a riconoscere la nostra debolezza - è starcene da soli, lontani da questo stadio riservato agli atleti, proclamando beati coloro che vi lottano e invocando per loro pazienza. (*La Scala*, p. 138)

In questo senso, chi entra nel distacco, sa bene di essere diviso, dia-bolico: solo in questa consapevolezza, infatti, è possibile la pratica del divenire sim-bolico, unificato e, quindi, di nuovo capace di relazione libera e gratuita; una relazione che non sarà più solamente quella a due, di coppia, ma che potrà diventare singolare e libera, senza mai cadere nel mito falso e difensivo, intellettualistico e non relazionale, di quello che viene chiamato "amore universale". Tale amore, infatti, non esiste; e non esiste nemmeno in Dio, perché Dio ama singolarmente ognuno di noi e ogni fibra della creazione: è la logica stessa dell'incarnazione. È questo che si deve imparare e praticare, con la propria fatica quotidiana e con l'aiuto della grazia, anche cadendo altre mille volte, sbagliando e peccando.

E, sempre all'interno della logica dell'incarnazione, ma in una visione più ampia, possiamo anche comprendere e giustificare teologicamente uno dei

tratti caratteristici della fede ortodossa che distingue, senza tuttavia staccare dualisticamente, le energie divine dall'essenza di Dio. Tale differenziazione, infatti, coniugata all'apofatismo relativo all'essenza indicibile e inconoscibile di Dio, libera l'uomo dal rischio dell'ipostatizzazione e della concettualizzazione dell'essenza, rendendolo però partecipe delle energie divine come sua manifestazione donata, che mantiene quindi il primato della grazia sulla pretesa di poter dire con le proprie sole forze l'*ousia* o essenza.

L'attenzione funziona allora come una sorta di *epoché* in cui abbiamo la consapevolezza non tanto di una esperienza già di per se stessa purificata, ma continuamente bisognosa di distacco per essere sulla via di una veridica visione ed esperienza non intaccate da quei meccanismi automatici e inevitabili della rappresentazione idolatrica. Il distacco, allora, è questo incessante lavoro di pulizia dello sguardo e dei sensi, non certo la loro cancellazione o chiusura nei confronti del mondo e dell'altro. E proprio per questo diventa la via principale che porta all'amore. Senza questo esercizio del distacco rischiamo sempre di relazionarci non con l'altro ma con l'idea che abbiamo dell'altro; non con Dio ma con l'idea che abbiamo di Dio. Non con l'amore, ma con la *nostra* idea e rappresentazione dell'amore.

Si tratta quindi di non rimanere prigionieri dei *contenuti* e dei *concetti* che la mente e il corpo, assieme ai sensi, elaborano incessantemente. Questo ha un valore non solo dal punto di vista strettamente antropologico, ma anche da quello più precisamente cristiano.

Che il senso cristiano non sia un contenuto è infatti dimostrato dalla stessa dinamica dell'incarnazione, in cui Dio si mostra attraverso i gesti e le parole, il corpo e la carne del Figlio. Il senso, quindi, non sta, come il contenuto, "dietro" o "dentro" alle nostre rappresentazioni, ma fuori, *ex-posto*, donato nel rischio e nella libertà dell'accettazione o del rifiuto. E questa *ex-posizione* è il distacco dalle logiche e quindi dai significati, dai concetti e dal trasformare in concetti appropriativi il sentire - anche, e forse soprattutto, quando si tratta di un sentire "buono" - e dalle rappresentazioni del mondo, per potere veramente vivere nella creazione concretamente, in una modalità immersiva, non oggettivante né soggettivante, non dia-bolica ma sim-bolica.

L'episodio di Mosè che vede Dio di spalle mentre passa, ci dice molto anche sul distacco come dono e intensità relazionale di vita, soprattutto

nella splendida interpretazione che ne dà Gregorio di Nissa nella *Vita di Mosè*. Per Gregorio, infatti, l'episodio va letto in termini simbolici e spirituali, in quanto non è possibile limitare e parcellizzare la presenza di Dio, e nemmeno fissarla in una forma o in una immagine.

Quindi, il fatto che il Signore si faccia vedere da Mosè "di spalle" e mentre "*passa*" non è affatto una limitazione o una concessione a metà: al contrario, è un dono di vita e di desiderio infinito perché, in questo modo, Mosè non può *attaccarsi* idolatricamente alle *sue* immagini di Dio delimitandone la forza vitale: il distacco in questo caso è pienamente funzionale al desiderio e, quindi, alla vita, di contro alla morte che fissa idolatricamente, bloccando il divenire vivente. In questo senso, allora, Mosè resta in vita proprio perché partecipa pienamente, attraverso il *distacco desiderante*, della vita che è movimento, ascesi e desiderio continui: vedere Dio significa seguirlo, ci dice il Nisseno; sarebbe morto se avesse visto Dio proprio perché non avrebbe visto Dio ma un idolo della sua mente, uscendo quindi dall'*esperienza* dell'essere *in* Dio e nella vita. E, proprio in questo senso, "Dio" lo vediamo continuamente, lo *fissiamo* continuamente e ci *attacciamo* ad esso nella dispersione idolatrica, diventando così uomini dal fiato corto, dal desiderio corto; mentre il distacco ci fa respirare, ci mostra dove vediamo solo idoli e ce li fa attraversare: questo attraversamento continuo e desiderante è già vedere Dio.