

IDENTITA' METAFISICA E UGUAGLIANZA PER AMORE

Plotino e S. Giovanni della Croce

Mentre Plotino, attraverso l'approfondimento intellettualistico dell'interiorità, vuol giungere all'estrema chiarezza della anima nel suo identificarsi (trovarsi identica) con l'Uno: discorso estremamente lucido, metafisico e non religioso (almeno nel senso in cui nel Cristianesimo si parla di religione), S. Giovanni instaura un dialogo tra il Creatore e la creatura, che si chiarisce evidenziando il distacco e con ciò la *non* identità dei termini, proprio quando con il silenzio della creatura, il dialogo non solo non si ferma, ma anzi si approfondisce fino al punto in cui il linguaggio della creatura e quello del Creatore si identificano, pur nella negazione del discorso, e tra i due termini si instaura una uguaglianza per amore, che non identifica nature non identificabili, ma permette nell'anima l'espressione della grazia come unica espressione dell'amore.

Se il discorso cade su questi due Autori, la ragione è che essi sono rappresentanti di due modi di pensare, che sono anche due modi di essere, nei quali l'uomo può manifestare la sua interiorità; la linea discriminante è il Cristianesimo, che, davvero rivoluzionario, con un autentico e radicale mutamento di mente, rovescia l'intellettualismo greco in un modo di pensare e di essere, il cui linguaggio è l'amore, che solo può esprimere in termini di discorso non panteista il desiderio profondo (e la realtà) per l'uomo di assoluto e divino.

Plotino non è cristiano e la sua affermazione del divino (panteista) rappresenta, paradossalmente, l'affermazione dello umano come identico con il divino.

Certo il discorso plotiniano e quello sangiovanistico presentano punti di contatto non piccoli e si esprimono, talvolta, quasi con le stesse parole, gli stessi paragoni, gli stessi concetti; ma *sempre* in un contesto radicalmente diverso. Anche per questo i due discorsi meritano di essere confrontati; ma non solo per questo: il confronto tra il punto di vista di Plotino e quello di S. Giovanni della Croce sull'unione dell'anima con Dio sarà il confronto fra l'intellettualismo metafisico (cui paradossalmente non è lontano l'intellettualismo scientifico contemporaneo perché l'uno e l'altro identificano la natura dell'uomo con quel-

la dell'Assoluto) e l'amore (non diciamo il volontarismo perché il tema dell'amore è di gran lunga più profondo di quello volontaristico) che risolve, rimanendo fuori dell'identità, ogni distinzione tra l'uomo e Dio.

Il discorso tra la visione plotiniana e quella sangiovanistica del tema della contemplazione è, in fondo, il discorso sull'uomo in prospettiva scientifica (assolutizzata) e in prospettiva religiosa. In quest'ultima il momento dell'intelletto è pienamente ricuperato, ma non assolutizzato: anzi è inverato e approfondito mentre è superato nell'amore.

Plotino approfondisce il tema del divino come *chiarezza*, che si conquista attraverso la dialettica e il suo superamento; in lui il tema dell'uomo è lo stesso tema del divino per l'identità di natura (univocità) tra l'anima e Dio; S. Giovanni della Croce, invece, affermando la radicale trascendenza di Dio, difende la grandezza dell'uomo, figlio di Dio per amore.

Così Plotino e S. Giovanni della Croce presentano lo stesso argomento: il tema di Dio e quello dell'uomo; e, conseguentemente, possono essere confrontati.

Il discorso conclusivo sarà meglio condotto dopo avere esaminato i due Autori nelle pagine significative per il nostro argomento. Ma fin d'ora possiamo dire che il discorso plotiniano non afferma, pur nella apparenza di affermazione, la trascendenza di Dio. E, conseguentemente, afferma l'assolutezza dell'uomo, la cui natura, abbiamo già detto, è identica a quella di Dio. Il discorso sangiovanistico, invece afferma la trascendenza di Dio e conseguentemente la non univocità di natura tra Dio e l'uomo. Ma in questo modo l'uomo è collocato nella sua giusta dimensione, che non perde nemmeno, quando, per opera di Dio, è innalzato al soprannaturale.

Ecco perché mentre San Giovanni può essere assunto come autentico rappresentante del Cristianesimo, Plotino può essere facilmente interpretato come l'*esaltazione* della chiarezza intellettuale e, quindi, del momento umano, unica alternativa a quella dell'affermazione della trascendenza di Dio, che porta con sé l'oscurità dell'intelletto.

Si tratta di un motivo di amore (S. Giovanni) di contro a un motivo di pur non voluta superbia dell'intelletto (Plotino), che conducono *apparentemente* all'unica meta della solitudine. Ma che differenza tra la solitudine riempita dall'Amore e, quindi, non più solitudine e la solitudine unica e superba dell'intelletto! E proprio questa differenza, che ci accingiamo a dimostrare nella discussione dei due punti di vista.

PLOTINO

Identità tra anima, Spirito e Uno

Il momento centrale delle *Enneadi* è la contemplazione, come unione dell'anima con l'Uno (identificazione). Ma i temi delle *Enneadi* sono numerosi, anche se tutti conducono allo stesso punto della contemplazione. Dobbiamo, quindi, indicare la direzione della nostra lettura del testo plotiniano. In funzione del discorso che faremo intorno a San Giovanni della Croce leggeremo Plotino dal punto di vista dell'interiorità come avviamento alla (e possibilità della) contemplazione e, contemporaneamente, dal punto di vista della liberazione dalla dialettica come discorso, per l'unione contemplativa, risolutivo del dualismo uomo-Dio nel più totale monismo.

Dentro una prospettiva intellettualistica (come quella che accomuna Plotino e tutto il pensiero greco), ciò che è irrazionale turba, ma rimane sempre esterno e non può essere interiorizzato, come si vede nella conclusione di I. 1, 9: « non sarà dunque soggetta a trepidare - nonostante tutto - quell'anima che sia volta in se stessa; invece i mutamenti e i tumulti insorgono in noi, da parte di ciò che è annodato a noi, dalle passioni dell'insieme... »¹. L'anima rivolta in se stessa (l'interiorità) non trepida perché approfondendo se stessa trova l'autentica chiarezza oltre lo stesso discorso; le passioni dell'insieme (anima e corpo) non la possono turbare che marginalmente e comunque non appartengono alla sua vita. Plotino non considera, a ben leggere le *Enneadi*, l'irrazionale e il male (per l'anima: le passioni dello « insieme ») se non dialetticamente come possibilità per il bene di affermarsi, per l'ottimismo razionalistico che gli permette, anzi gli impone di condurre un discorso unico per tutte le anime che sono momenti di chiarificazione nell'Uno; così almeno ci sembra doverle vedere se alla conclusione del loro cammino nella vita interiore troviamo la negazione del discorso e l'affermazione dell'identità di natura tra l'anima e l'Uno. E' chiaro che ponendoci a considerare il tema dell'interiorità (e, quindi, dell'anima) il nostro discorso sarà condotto dal punto di vista dell'uomo (la via del ritorno), ma la conclusione non potrà essere che l'affermazione panteista dell'unico punto di vista autentico che è quello dell'Uno e di cui quello dell'uomo è momento ne-

¹ Le citazioni di Plotino, quando non sia detto diversamente sono tratte da PLOTINO *Enneadi* (trad. it. di VINCENZO CILENTO) Bari, 1947-1949.

cessario; tanto che ogni discorso nelle *Enneadi* appare condotto attraverso la mediazione dell'uomo. E' possibile individuare un momento di trascendenza dell'Uno definito come non pensiero (non discorso) di contro all'intelletto (così ci pare dover tradurre νοῦς) e all'anima. Ma il dualismo Uno — intelletto e anima tende sempre a negarsi per la trasformazione che è, a nostro avviso, approfondimento di natura dei secondi termini nel primo.

L'identità di natura tra l'anima, l'intelletto e l'Uno mentre afferma la realtà autentica solo per l'Uno, afferma la divinità e absolutezza dell'anima nell'Uno stesso, negando con ciò la trascendenza, che sola può dare autenticità al momento umano. Ciò non vuole certo definire illegittimo il problema dell'anima e dello uomo, che, però, è negato come autonomo dalla sua risoluzione: qui sta il limite del discorso plotiniano, paradossalmente ripreso dalla cultura contemporanea (rovesciando, però, la conclusione per affermare l'uomo; ma sempre come affermazione di assoluto). Notiamo subito come, invece, l'affermazione di autentica trascendenza non possa essere capovolta; ma di ciò discorremo trattando San Giovanni della Croce: qui riaffermiamo la legittimità della trattazione del tema dell'uomo (in relazione con il divino) nel discorso plotiniano.

Lo sviluppo del discorso delle *Enneadi* ci farà rendere conto che l'estrema chiarezza può essere raggiunta solo partendo dalla univocità e conseguente identità tra l'anima e lo spirito e poi tra lo Spirito e l'Uno. Così per la dialettica, l'Uno appare come *terminus ad quem*, che muove *amato* (ma non ama) come il primo motore immobile aristotelico, però raggiungibile e realizzabile appieno nel discorso interiore (la componente ascetica del platonismo). Dentro questo contesto si iscrive la negazione da parte dell'anima della sensibilità; l'uomo verace, in fatti, « è colui che, puro da tutto ciò, è dotato di quelle virtù che consistono nel puro pensiero e che pertanto hanno la loro sede nella stessa anima separata; separata, e, tuttavia, separabile anche ora, quaggiù... » (I. I. 10); l'uomo verace è, dunque, l'anima separata dal mondo sensibile; il suo tentativo sarà quello di separarsi anche dal discorso, quindi anche dalle virtù « che consistono nel puro pensiero ». E per l'identificazione di teoresi e di prassi (nella teoresi) anche dalla virtù, che è, come il pensiero, ἐφρεῖσθαι cioè aspirazione, che l'anima abbandona per l'identificazione nel Bene. E' così evidente che il punto di vista dell'uomo si può assumere come punto di vista autentico anche se non essenziale.

Seguiremo il discorso plotiniano dal punto di vista della purificazione e della identificazione dell'anima con l'Uno, alla qua-

le si giunge certamente anche per la mancanza del tema della creazione, cioè del *distacco*.

Somiglianza con Dio come chiarezza di Spirito

Il discorso plotiniano è un continuo confronto tra « quaggiù » e « lassù » e, conseguentemente, tra imperfezione e perfezione. Ma i discorsi di quaggiù e lassù non sono analoghi, ma univoci; anche se possono sembrare distinti e, a volte, analoghi, come quando si dice che « fin qui insomma si è voluto mirare soltanto a ciò: la nessuna necessità che anche lassù si abbia virtù, pur essendo vero, peraltro, che in noi la virtù è ragione di somiglianza » (I. 2. 1). Interessa Plotino in questo trattato evidenziare il rapporto di somiglianza tra « quaggiù » e « lassù ». Ciò che non coinvolge solo il tema della virtù, ma anche il pensiero, (per la dialettica: l'anima e lo spirito). Il pensiero plotiniano è chiarissimo. Intanto: « un atteggiamento dell'anima proprio così fatto ond'ella pensi, e a un tempo, sia immune da passioni... Se uno volesse dirlo « somiglianza con Dio », non sarebbe certo in errore; perché puro è altresì il discorso e il suo atto è tale che chiunque lo imiti possiede per ciò stesso, chiarezza di spirito » (I. 2. 3). La somiglianza con Dio è *chiarezza di spirito*. Tutte le *Enneadi* confortano questo punto di vista; se qui si parla ancora di pensiero, pur nella affermazione di chiarezza di spirito (e l'autentica chiarezza è quella dell'Uno, che non è pensiero), ciò significa che il momento del discorso dialettico è già discorso interiore e, quindi, avviamento alla chiarificazione totale. Il pensiero è comunque *atteggiamento* dell'anima: in Dio « non vi è proprio atteggiamento di sorta ». Il pensiero è proprio dell'intelletto e dell'anima però in modo diverso: « l'anima, poi, pensa pure in tutt'altra maniera ». Plotino è chiaro in proposito: « Infatti, come il pensiero espresso nella parola è una imitazione di quello che è nell'anima, così pure anche il pensiero che è nell'anima è una imitazione di quello che è in un Altro. In conseguenza, come il pensiero nella sua espressione, in confronto al pensiero che è nell'anima, è frammentario, altrettanto si deve dire del pensiero ch'è nell'anima — puro interprete com'è di quello superno — in confronto al pensiero ch'è prima di lui. Ecco: la virtù è propria dell'anima; non è dello Spirito né di Colui che è al di là » (I. 2. 3). Anche qui il tema della virtù è identificato con quello del discorso, nella somiglianza con Dio (*chiarezza di spirito*). Questo testo rappresenta un'analisi acuta del posto dell'uomo nel discorso plotinia-

no; posizione che appare, per altro, provvisoria; infatti l'*indagine* sull'uomo coincide con l'indagine sulla purificazione; ed essersi purificato vuol dire aver fatto getto di tutto ciò che è estraneo (I. 2. 3); e, in ultima analisi, *conversione*. Come è indicato in (I. I. IV): « è necessario quindi unirsi solo dopo essersi 'convertita'. Forse ella dunque si converte dopo la purificazione? No, dopo la purificazione è già convertita... » L'anima, dunque, deve convertirsi per unirsi al Bene; ma ciò significa volgersi al bene. Infatti è nella *natura* dell'anima « oscillare » tra il bene e il male « perché il suo bene consiste nell'unirsi a ciò che è affine e il suo male sta nell'unirsi alle cose contrarie » (I. 2. 4). E' chiaro che qui per natura dell'anima si intende il momento in cui l'anima non è ancora purificata, non ha raggiunto ancora la sua chiarezza. Ciò è evidente pure se riprendiamo l'argomento appena espresso: « E' necessario, quindi, unirsi, ma sol quando si sia già purificata. » La purificazione, la conversione concludono all'unione; quindi, come abbiamo già detto, all'identificazione dell'anima con il Bene (che è l'Uno). Questo della purificazione conversione è il nucleo centrale della filosofia plotiniana dal punto di vista dell'uomo; e poiché conclude alla « semplificazione » dell'« estasi » possiamo parlare di estasi germinale.²

Non c'è altra prospettiva che questa dalla quale l'uomo possa porsi; al di fuori di questa prospettiva che è quella della « somiglianza con Dio », che è chiarezza di spirito, per Plotino l'uomo non ha senso. La « chiarezza di spirito » è il più chiaro segno dell'intellettualismo: infatti è la dialettica che « ci fa ascender là dove è necessario andare ». A proposito di questo argomento il Vera scrive: « La dialettica sembra procedere in una direzione verticale prima — dal sensibile all'intelligibile — e orizzontalmente, poi, all'interno dell'intelligibile — o, se si preferisce, la sua ascesi verticale sembra articolata in due momenti ben distinti e cioè il passaggio, dal piano sensibile a quello intelligibile, e poi la presa di possesso definitiva della sommità dell'intelligibile »³. Abbiamo già scritto⁴ che non possiamo accettare una direzione orizzontale della dialettica perché vediamo « la dialettica limitata alla condizione umana dell'« insieme » e tendente a un approfondimento sempre più maggiore del discorso interiore fino a negarsi come discorso per affermarsi come contemplazione ».

Così si evidenzia l'identità di discorso interiore e discorso

² Abbiamo approfondito questo tema nel volume *La Libertà in Plotino*, Milano 1967.

³ BRUNO SALMONA, *La Libertà in Plotino*, Milano 1967 p. 94.

⁴ id. p. 95.

dialettico; discorso tutto metafisico, ma, paradossalmente, carente di spiritualità; tanto è vero che in Plotino l'uomo autenticamente libero non è il Santo: nel significato « religioso » in lui, infatti non c'è il tema della santità e il tema della beatitudine, per l'identificazione, al limite, del beato con Dio si può assimilare allo stesso tema nello stoicismo, dove è chiara l'autosufficienza del beato. Colui che è filosofo *nativamente* (I. 3. 31) può, dunque, diventare *sofo* (proprio perché autosufficiente) come Dio. Ciò si deduce anche dal fatto che Plotino afferma che l'anima del filosofo, è già da molto sciolta dalla terrestrità. Ha, quindi, lasciato la dialettica: ecco perché diventa *sofo*. Il discorso dialettico è tutto in questa prospettiva (verso la sua negazione); infatti la dialettica è « discorso di bene e di non bene e di quante cose rientrano nel bene e nel suo contrario, tratta dell'essere eterno e di ciò che non è tale; in tutto questo procede con scienza e non opinando ». Ma dialettica come purificazione (discorso interiore di conversione) è propedeutica alla contemplazione—e in germe già contemplazione —che raggiunge: « dopo aver dato tregua al nostro vagabondaggio nel campo sensibile, ella si ferma nel regno dello spirito ed esercita lassù il suo compito facendo getto di ciò che è fallace e nutrendo l'anima come fu detto 'nel campo della verità' » (I. 3. 4). Così la dialettica « sfuma » come abbiamo visto nella contemplazione, che è l'autentica verità che nutre l'anima. Tanto che « ... per opposta via si fa il cammino fino a raggiungere il principio; allora, poi, tenendosi tranquilla, in una pace quale che sia nel limite dello spirito —senza affannarsi più per nulla, raccolta in unità, guarda, intanto, la così detta ricerca logica, tutta presa nelle sue premesse, nei suoi sillogismi, e l'abbandona, come si fa dell'arte dello scrivere, per un'arte novella » (I. 3. 4). Questa espressione puntualizza la precedente: che la dialettica nutra l'anima coincide con l'uscita dalla dialettica per la contemplazione: l'anima, quindi, si nutre direttamente della verità e non del discorso, che deve essere abbandonato. Così la dialettica, che è la « parte più nobile della filosofia » (I. 3. 5) rimane sempre propedeutica alla verità; l'anima, invece, arriva alla verità e con essa si identifica. Eppure il discorso è la perfezione della logicità: il discorso è del tutto razionale, e « in nessun caso l'irrazionale prevarrà sulla ragione » (I. 4. 2); la verità dunque, che pure è perfezione del logos, trascende il logos. Questa è l'autentica affermazione di trascendenza in Plotino. Ma l'anima esce dalla dialettica (per la purificazione) e trascende essa stessa il logos, (con il quale nel primo momento dell'ascesi si identifica) e si identifica con la verità. Questa è la perfetta affermazione di immanenza alla verità

(il panteismo) che è il superamento della trascendenza e la conclusione del discorso nel *non* discorso (nella contemplazione). La contemplazione è dunque esclusiva delle cose terrene ed anche del pensiero, ma non si può raggiungere che passando (sia pure per negarle) attraverso alle cose terrene e al discorso fino alla chiarezza finale. Ciò significa (per la contemplazione germinale) che già dall'inizio si deve sostenere l'identità di natura tra anima e Dio. Così il momento della trascendenza è *necessario* ma è in una prospettiva umana: solo l'uomo (quando non ha ancora compiuto il cammino della perfezione) infatti vede la verità trascendente: ma l'uomo è una prospettiva necessaria, ma non autenticamente fondata. Così la trascendenza in Plotino è un momento da superare, nel momento autentico dell'identità.

Contemplazione, saggezza e bellezza

Al discorso sulla contemplazione (né sembri assurdo dire il discorso sulla contemplazione: infatti lo stesso Plotino, a detta di Porfirio, solo quattro volte poté uscire dal discorso e d'altra parte l'esperienza della contemplazione non può essere comunicata che *discorsivamente*) si coordina, ma ancor più con esso si identifica, il discorso sulla saggezza: « basta anzi che uno sia saggio e sarà da sé solo sufficiente alla felicità e all'acquisto del bene: non c'è bene, anzi, ch'egli non abbia » (I. 4. 6). E' evidente che il saggio, deve possedere anche in Bene. Ma la sua saggezza è tutta teoretica; il discorso morale non ha un suo *modo di essere* proprio, ma si identifica con il discorso teoretico (e, in ultima analisi, conclude alla contemplazione, che è il vero — l'autentico — *modo* di essere dell'anima). Che la beatitudine (la saggezza) si fondi sul possesso del « bene verace », Plotino dice subito dopo (I. 4. 6); il saggio è libero dalle cose pratiche, dai beni (che sono di ordine pratico, non teoretico): « Sì, certo, il saggio può ben volere che le cose riescano prosperamente a tutti gli uomini e che neppure un male tocchi un uomo al mondo. Ma se pure il suo augurio non s'avvera, egli è, nondimeno, beato » (I. 4. II). E' certamente, questa, prospettiva stoica. E' però necessario inquadrarla nel pensiero plotiniano, che la supera ampiamente nella prospettiva della autentica beatitudine come *identità* con il Bene. Il panteismo stoico è ben diverso: manca essenzialmente la componente *platonica*. La beatitudine riguarda soltanto l'anima: « Pretendere che la beatitudine si estenda sino a tutto l'essere vivente è ridicolo, poiché beatitudine non è

altro che 'buon vivere', il quale si trova solo nell'anima... » (I. 4. 14).

Come si vede il discorso è *apparentemente* lo stesso degli stoici. E' però, come abbiamo visto, in chiave teoretica; lo stoicismo, invece, rimane sul piano pratico; qui si deve innestare il discorso sulla contemplazione, con la quale beatitudine si identifica. E la conclusione plotiniana intorno alla saggezza è tutta nella linea teoretica: « La saggezza è pensiero che si distoglie dalle cose di quaggiù e innalza l'anima alle cose superne » (I. 6. 6); lo stoicismo è completamente superato in un discorso che ricupera in un contesto di maggiore interiorità (retaggio anche dell'ellenismo) il tema dell'ascesi platonica. Così la morte è il massimo di purificazione: « Ora, la morte consiste nella separazione dell'anima dal corpo. Come può temere questa separazione, colui che preferisce di essere solo? » (I. 6. 6). Ogni momento di saggezza è sul piano intellettualistico, che è l'unico autentico per l'anima. La beatitudine come bene intellettuale è per l'anima autentica trasformazione: « Pertanto, l'anima purificata diventa idea e ragione; del tutto incorporea e intellettuale, si fa completo possesso del dio, dal quale derivano la fonte della bellezza e tutti gli altri valori spirituali congiunti. Perciò l'anima salita alla sfera dello Spirito si fa sempre più bella » (I. 6, 6).

Il tema della bellezza è teoretico e anche con il Bello si identifica il Bene. E l'anima è veramente anima quando è diventata Spirito, quando è diventata bella: « Lo Spirito, poi, e le cose che derivano dallo Spirito, costituiscono la bellezza tutta propria, domestica dell'anima e non qualcosa di estraneo, poiché solo allora essa è veramente ed esclusivamente anima » (I. 6. 6). Intanto è chiaro che l'anima *diventa roûs* in un discorso tutto e solo interiore; di conseguenza la bellezza essa la porta (e la scopre) in sé, come abbiamo cercato di evidenziare fin qui. Discorso interiore che è, in conclusione, somiglianza con Dio (e con tutta evidenza *somiglianza* è solo grado inferiore dell'*identità*). Come abbiamo già detto l'identificazione di bello (e di vero) e di bene così come la sviluppa Plotino è profondamente greca. E l'identificazione di bello e di bene conclude, per l'identificazione plotiniana di teoresi e prassi, alla negazione della dialettica, che Plotino identifica come abbiamo visto con *ἄφροσις*. La natura dell'anima coincide con il massimo della sua penetrazione interiore. Come è chiaro da I. 6. 7-9 nei quali si legge dell'anima condotta alla sua vera patria; verso « questa prodigiosa bellezza, la quale se ne sta per così dire, dentro nei suoi penetranti, e non ne esce mai fuori, allo sguardo dei non iniziati ». I. 6. 8 è vera-

mente poetico; il discorso è qui essenziale e completo nella sua semplicità e rileva come non esistano alternative a questa prospettiva se non la negazione della vita e dell'anima stessa: « Similmente chi è prigioniero dei bei corpi e non se ne stacca, precipita, non già col corpo ma con l'anima, negli abissi oscuri e tristi allo spirito, ove, cieco, resterà nell'Ade se anche là, come quaggiù, se ne starà in compagnia delle ombre ». Il regno delle ombre è per l'anima che è già ombra; l'anima ombra non è anima autentica. Infatti, solo nella consapevolezza della sua natura, l'anima diventa veramente anima. L'alternativa vale quindi, non per l'anima ma per *pa parvenza* di anima.

L'Amore e la visione

Solo apparentemente, quindi, ci sono due possibilità, per l'anima: *una sola è autentica*, quella che ha consapevolezza della sua *divina*. « Fuggiamo, dunque, verso la cara patria — ecco il consiglio da ricevere come più corrispondente alla verità » (I. 6. 8). Bello e poetico questo motivo della fuga che significa interiorità, come appare anche dalla conclusione dove proprio in relazione alla fuga si parla dello sguardo interiore: « hai solo, per così dire, da chiudere gli occhi e ridestare quella nuova vista mutata che tutti hanno ma ben pochi amano ». Questo sguardo interiore « appena desto, non riesce a sopportare pienamente lo splendore della luce. Ma si deve avvezzare l'anima stessa ad osservare... » (I. 6. 8). Il discorso qui è quello dell'Eros platonico con una conclusione conseguente appieno con il discorso plotiniano: « E' necessario che il veggente si faccia prima simile e affine a ciò che deve essere visto, e poi si applichi alla visione. Come l'occhio non riuscirebbe mai a veder il sole, se non divenisse solare, così l'anima non può contemplare la bellezza se non diviene essa stessa, bella. Suvvia! divenga, anzitutto, ciascuno deiforme e bello, se intende contemplare e Dio e il Bello » (I. 6. 9). La conclusione plotiniana del discorso platonico sull'amore (ogni discorso nel contesto plotiniano acquista un suo significato particolare) è proprio la affermazione dell'identificazione dell'anima con Dio; che se le espressioni del discorso sono spesso approssimate nei confronti di questa verità, ciò è dovuto alla impossibilità di un discorso assolutamente chiaro fino a che l'anima non abbia realizzato totalmente la sua purificazione e, quindi, la sua chiarezza. Che però si tratti sempre di identificazione è chiaro dal contesto. Il

discorso, poi, viene meno quando si giunge al Bene. Infatti « il bene è al di là dello Spirito » (I. 6. 9). E ancora: « non dunque, ripetiamo, per virtù di attività e neppure per virtù di pensiero, è il bene, ma solo per quel suo quieto restare » (I. 7. 1). Il Bene, dunque esige la negazione come superamento del pensiero. Nel Bene non c'è né attività né pensiero: è *quieto restare*, come ben traduce il Cilento. E proprio in questo quieto restare si individua la identità di natura tra l'anima e Dio; infatti per l'anima la completezza della sua natura si raggiunge proprio *ἐν ἡσυχία* come spesso Plotino afferma. Così il tema della quiete, del non discorso, e conseguentemente della non situazione umana dello « insieme » è svolto in maniera identica (né avrebbe potuto essere altrimenti) nei confronti dell'Uno e nei confronti dell'uomo. E' chiaro che qui uomo è la vera anima, l'anima consapevole della propria natura divina. Perché il non-essere, il male, cui soltanto come alternativa, si potrebbe riferire l'anima, ha ragion d'essere per Plotino solo come limite, quindi, dialetticamente: il discorso, quindi, non si può articolare in questo senso, pena costruire un discorso assolutamente *illusorio* come emerge da tutto il contesto plotiniano, anche dallo stesso testo dal quale abbiamo desunto le argomentazioni appena viste. Se, infatti « alla essenza è contraria la non-essenza; e alla natura del Bene è contraria quella qualsiasi natura e principio del male » (I. 8. 6) è anche vero che (I. 8. 7) « Persino l'essere che il male ha è illusorio ». Questo rimane il senso del discorso plotiniano nonostante le espressioni forti nei confronti del male di tutto I. 8.

Questo tema dell'identificazione dell'anima con Dio costituisce il tema centrale e sempre ricorrente delle *Enneadi*. Come è evidente ad esempio da II. 3. 9, che è chiarificante e può essere assunto come riassuntivo del discorso critico plotiniano: « Perciò occorre evadere di qui e separarci dalle sovrastrutture della vita e non ridurci a essere un semplice composto, cioè un corpo animato, in cui poscia prenda il sopravvento l'essere corporeo che ricevette soltanto un'orma di anima.... All'anima superiore, invece — quella che è estranea al corpo — si appartiene quel trasporto verso le altezze, verso il bello, verso il divino: cose tutte di cui nessuno si può impadronire se non nel senso che l'uomo se ne avvale per identificarsi con Dio e vivere secondo il suo comandamento, allorché si sia ritratto in solitudine... In definitiva ognuno di noi è una dualità: l'uno è l' 'insieme', l'altro è l' 'io'. » (II. 3. 9)

Questo passo è tra gli essenziali per comprendere il pensie-

ro plotiniano. Il momento positivo di questo discorso è chiarissimo; non possiamo fermarci troppo sul momento negativo: rileviamo ancora come il corpo non riceva che un'orma di anima. Degna di sottolineatura anche l'affermazione che « in definitiva ognuno di noi è una dualità: l'uno è l' 'insieme' l'altro è l' 'io' »: sappiamo già che l'io è l'anima, se l'altro che è in noi non è il corpo, ma il composto, evidentemente l'io che trascende per la sua natura il composto non può volgersi che al Bene, con il quale anzi si identifica; l'anima dell'insieme, quella che si può volgere al « male » non è, dunque, come abbiamo osservato, autentica anima.

Decisamente interessante sul tema dell'anima è V. I, dove tra le cause che hanno distaccato le anime dal divino è l'ignoranza: « ignoranza della loro stirpe », « totale ignoranza di Dio » (V. 1. 1.): il contrario della chiarezza che si deve raggiungere è l'oscurità come ignoranza; il tema è così sempre intellettualistico. L'ignoranza avviene per la *caduta* della quale Plotino (come Platone) non dà conto perché non è possibile al filosofo dar conto di ciò che è avvenuto *prima* del momento umano nel quale vive e dal quale deve purificarsi: sarebbe condurre il discorso su Dio; ma Dio è al di là del discorso. Tra le cause dell'ignoranza c'è infatti il nascere come c'è l'attività. Di questo tema come della molteplicità, cui l'attività consegue, Plotino discorre in tutto il trattato. A questo punto ci si ripropone il tema del distacco dell'anima da Dio; ma ci pare di avere già detto sufficientemente come il distacco nella mancanza della creazione, sia apparente. E sarebbe, invece, il tema della creazione, l'unico che potrebbe sostenere il distacco; in un contesto come quello plotiniano il tema del distacco non ha ragione di essere. E anche il tema dell'ignoranza è legato alla caduta, che diventa essenzialmente motivo dialettico (l'ignoranza più che la caduta).

Nonostante, la caduta « venerabile e divina cosa è l'anima » (V. 1. 3). La natura dell'anima non si corrompe mai: questo è tra i fondamentali insegnamenti plotiniani, come è riproposto e sottolineato nello stesso paragrafo: « vogliamo dire che quando essa figge lo sguardo nello Spirito in realtà essa trae dal suo fondo e proprio come cose di sua pertinenza tutto ciò ch'ella pensa ed attua » (V. 1. 3). Non solo, quindi, la natura dell'anima non si corrompe, ma è identica a quella dello Spirito (che è identica, come abbiamo visto, a quella dell'Uno). E' vero che Plotino afferma non solo l'identità, ma anche l'alterità: « non potrebbe aver luogo il pensare se non ci fossero alterità ed identità » (V. 1. 4); ma siccome il pensiero, come abbiamo visto

si deve risolvere nel non-pensiero, così l'alterità nella identità. Tutta la discussione che Plotino conduce proseguendo fino alla fine del paragrafo sulla pluralità dei principi ci pare ordinata a questa identificazione di alterità e di identità; soprattutto quando osserva: « o altrimenti, se elimini l'Alterità, si avrà una unità silenziosa » e prima ancora « Questo in vista dell'Identità » (V. 1. 4).

Quanto, poi, alla natura dell'anima questo trattato è ricco di espressioni significative, che ci confortano nel nostro modo di pensare; come tutto il discorso di V. 1. 10, dal quale rileviamo: « anche l'anima nostra è una divina cosa e rientra in una più alta natura, uguale com'è, per sua essenza all'Anima universale » (tanto che ogni discorso intorno all'anima universale vale per la nostra anima); nello stesso testo sottolineiamo il tema dell'interiorità (che abbiamo già identificato con l'identità): « Del resto, anche l'esortazione al 'distacco' non va in senso spaziale » (V. 1. 10). Affermazioni di questo tipo non sono infrequenti in Plotino e denunciano da una parte la necessità di indicare che non c'è niente di naturalismo nel suo pensiero e dalla altra che il suo discorso è tutto interiore, come del resto indica con chiarezza la conclusione del trattato: « Concludendo, se deve esserci percezione di quei valori della cui presenza abbiamo or ora parlato, noi dobbiamo rivolgere verso l'interno anche la nostra facoltà percettiva e fare in modo ch'essa orienti là tutta la sua attenzione. Come quando uno, in attesa di udire una voce desiderata, si distoglie da ogni altro rumore,..... così davvero, anche quaggiù dobbiamo lasciar cadere ogni frastuono sensibile — se non resti nei limiti della necessità — e custodir pura e pronta la potenza percettiva dell'anima a udire le voci superne » (V. 1. 11). Bellissimo passo; anch'esso da collocare nel contesto del discorso plotiniano, sempre nel linguaggio inadeguato a penetrare la realtà dell'anima come identità con il divino. In questa quinta *Enneade* il discorso si volge sempre più all'interiorità e sempre più si avvicina a termini che indicano identità e identificazione come in V. 3. 4: « Ma, anche il nostro 'io' è re purché si conformi a Lui: conformazione duplice: o per virtù di caratteri, per così esprimerci, che somigliano a leggi scolpite in noi, o perché siamo quasi ripieni di Lui, o perché siamo in grado persino di vederlo o di sentirlo presente. Così noi conosciamo noi stessi, poiché apprendiamo ogni altra cosa in virtù di quella mirabile visione... ovvero perché ci trasformiamo addirittura in quella visione. »⁵

⁵ « in quella visione », trad. nostra; il Cilento traduce « in un essere dello Spirito ».

L'esperienza come contatto.

Il discorso è fino alla fine del paragrafo chiaramente sulla identificazione: « Naturalmente, questo uomo, chiunque egli sia, è divenuto già Spirito allorché, lasciando il resto del suo 'io' dietro di sé, guarda lo Spirito in virtù dello Spirito, vale a dire, guarda se stesso in virtù del suo 'io'. Sì egli — Spirito com'è — vede se stesso » (V. 3. 4). Il tema dell'identificazione è assolutamente evidente; identificazione dell'uomo (anima) con il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Ma l'identità di natura tra il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e l'Uno è evidente in tutto il discorso plotiniano né, come abbiamo visto mancano passi in Plotino in cui è evidente l'identificazione di anima e Uno. Non possiamo analizzare tutto il trattato, certamente tra i più complessi delle *Enneadi*: ne riportiamo soltanto la conclusione nella quale Plotino ci pare confermare il nostro modo di leggerlo: « Ma in chi è assolutamente semplice qual trapasso discorsivo applicheremo? Nessuno; al contrario, basterà un semplice contatto spirituale » (V. 3. 17).

Contatto è esperienza. E' chiaro che solo in questo contatto spirituale l'anima ritrova davvero (e solo qui) se stessa. Il Bréhier parla (*Notice* a V. 3, p. 46) di « une sorte de contact ou d'intuition, qui n'est plus de l'ordre de la pensée discursive », sottolineando così il superamento del discorso. Questa intuizione di cui parla il Bréhier si deve intendere però come esperienza, che supera, naturalmente, il discorso. In Platone parleremmo di $\nu\omicron\eta\omicron\upsilon\varsigma$; il tema plotiniano è più forte perché è accentuato il tema del contatto, che ricostituisce l'identità iniziale dell'anima con Dio nell'esperienza mistica. E' evidente che l'esperienza in relazione con il discorso si configura in modo duplice, a seconda del suo essere *prima* (sensibilità) o *dopo* il discorso: esperienza quindi sensibile ed esperienza mistica con tratti talvolta *apparentemente* simili, ma profondamente diversi. Questo tema del contatto è infine la conclusione del discorso plotiniano: « una anima senza luce è un'anima deserta della visione di Lui; invece, illuminata che sia, possiede quel che cercava; e questo è il verace approdo dell'anima; toccare, cioè, quella luce e contemplarla mediante essa stessa; non già con la luce di un altro, ma con quella stessa luce con cui ella vede. Poiché la luce ond'ella è illuminata è proprio quella luce ch'ella deve contemplare. Anche il sole, del resto, non vede in grazia di una luce diversa. Ma come s'avvera questa contemplazione? — spogliati di ogni cosa! » (V. 3. 17).

Questo passo è tra i più importanti per il nostro discorso,

anche perché identifica il tema del contatto con quello della luce. Lo abbiamo riportato per intero perché in esso ci sembrano raccolti tutti i motivi finora esaminati: abbiamo detto già che il tema della luce evidenzia il contatto come identità; aggiungiamo il tema del distacco, che qui, nel clima dell'esperienza conclusiva diventa imperativo: Ἀφῆλε πάντα. « E l'indicazione che l'identità significata dalla luce è il verace approdo dell'anima ».

L'anima conclude, dunque, all'identificazione con Dio, ma *nativamente* è, come abbiamo visto, già tutta nella tensione verso Dio: « sia detto, dunque, quanto segue, dopo aver prima invocato Dio stesso non già con la parola che nacque, ma con la anima, in una tensione di noi stessi a Lui nella preghiera, poiché solo in questa maniera noi possiamo pregare: soli, Lui solo! » (V. 1. 6) Questa tensione che si esplica come preghiera (è questo il solo modo di concepire la preghiera, che Plotino accetta: la preghiera come impetrazione essendo impossibile poiché è impossibile, dice Plotino, mutare la volontà di Dio) culmina nella « fuga da solo a solo » di cui Plotino dice concludendo la sesta *Enneade*.

Ma l'immagine della luce è quella sulla quale Plotino insiste e perché come abbiamo visto è quella che è più atta a significare l'identità e perché è segno della chiarezza intellettuale, che l'identificazione raggiunge. La conclusione del discorso sulla luce potrebbe essere: « Orbene, figuratevi una duplice luce, una meno pura - l'anima -, l'altra più pura - l'oggetto del pensiero -; in un secondo momento figuratevi ancora che la luce contemplante si eguagli in purezza alla luce contemplata; non potendo più distinguere, allora, per differenza di purezza, dovrete ammettere che le due luci confluiscono in una sola: pensando, direte che sono due; vedendo direte che, oramai sono già un'unica luce. » (V. 6. 1) Conclusione diversa per il pensiero e per la visione: il pensiero rimane nel campo della distinzione, mentre la visione assume al momento dell'identificazione (presente già come abbiamo visto, in germe nel discorso per l'univocità tra l'essere dell'anima e l'essere di Dio. L'autentica luce, la fonte della luce è l'Uno: « E, pertanto, si può paragonare l'Uno alla luce, il termine immediatamente seguace al sole e il terzo alla luna che riceve la sua luce dal sole. L'anima, voglio dire, ha solo uno spirito di accatto il quale colora di luce semplicemente la sua superficie, allorché essa sia spiritualizzata; lo Spirito, al contrario, lo ha come suo proprio: esso non è tuttavia solamente e puramente luce, ma il suo essere è irradiato di luce fin nella sua intima essenza (V. 6. 4). Nonostante la diversità della *luce* tra

l'Uno lo Spirito e l'anima, se quest'ultima riesce a *diventare* la luce dell'Uno è necessario che questa luce (che ora appare così distante) sia della stessa natura dell'Uno.

Sempre in Plotino si deve cercare quale accostamento si possa dare tra passo e passo perché in lui ogni dimostrazione procede per accostamenti. Così è opportuno accostare il passo citato con: « ma, purtroppo, l'uomo se pure esprime, creando, il suo proprio ideale, è divenuto qualcosa di diverso dal suo genuino essere! In verità egli era ' Tutto ', ma dal Tutto ha apostatato, ora che s'è fatto uomo! Ove una volta cessi di essere uomo, ' egli s'aggira nel sublime ', fu detto e ' regge il mondo intero ', ché, rientrato a far parte del tutto, egli crea il tutto. » (V. 8. 7). Questo testo è completamente esauriente e conferma i passi che finora abbiamo citati: c'è tutta la vita dell'uomo, dal suo essere tutto, all'apostasia, fino al ritorno e alla contemplazione.

In V. 8, nel trattato cioè intorno alla bellezza dello Spirito, molte sono le osservazioni intorno alla nascita dell'anima « lassù ». Tra tutte citiamo: « lì sono le anime, che lassù vedono e dal tutto nacquerò. » (V. 8. 10)

E' chiaro che in questo trattato essenziale è il momento della bellezza che, come abbiamo visto, si identifica con il Bene e la Verità e che Plotino vede anche in relazione con il mito platonico.

Per Plotino la Bellezza è l'Assoluto che si rende *visibile* nell'Universo ed è anche l'aspetto dell'Assoluto più « sperimentabile »: « Così, Zeus ha tale visione; così ancora chiunque, tra noi uomini, divida il suo amore, ha come estremo e universale in tutti oggetto di visione la bellezza e guadagna la sua parte di bellezza superna; poiché questa immerge ogni cosa nel suo splendore e invade a tal punto coloro che giunsero lassù da renderli belli anch'essi... » (V. 8. 10). La bellezza, dunque, rende bello chiunque la raggiunga. Anche qui è evidente il motivo intellettualistico. Il tema dell'amore è tenuto presente (anche se non in maniera esplicita) ma è sempre legato a quello della bellezza. E non mai legato al tema della volontà, ma a quello dell'intelletto.

Ancora in relazione alla Bellezza, V. 8. 11 è significativo della condizione di visione raggiunta dal veggente, quando giunga all'autentica contemplazione: « Ora, come può essere uno nel bello e tuttavia non vederlo? Ecco: fino a che uno vede il bello come altro da sé, non è ancora nel bello costui; se invece è divenuto bello, allora soltanto, egli si trova, al più alto grado,

nella bellezza » (V. 8. 11). Questo passo è magnifico: fino a quando vediamo il bello come altro da noi non siamo ancora belli; però l'anima *diventa* bella e allora è al grado più alto di bellezza. In questo modo l'anima ritrova se stessa e *si chiarifica* la propria natura: « Tant'è del resto, anche quaggiù: allorché siamo belli gli è in grazia del nostro proprio essere; siamo brutti per contro, allorché trapassiamo in una natura diversa » (V. 8. 13). Subito dopo, la conclusione del trattato: « così ancora se conosciamo noi stessi, siamo belli; ma siamo brutti se ci ignoriamo. Per concludere la bellezza è lassù e di lassù nasce... » (*id.*). E anche l'anima, abbiamo visto, nasce lassù. Ci pare, questo, tema essenziale del discorso plotiniano sulla contemplazione: il tema del bello richiama quello della contemplazione come contatto. Così come il tema della luce. C'è, qui, certamente tutto Plotino.

Che noi siamo belli in virtù del nostro proprio essere sottolinea l'univocità tra l'uomo (anima) e il Bello; e il fatto che « se noi conosciamo noi stessi siamo belli; ma siamo brutti se ci ignoriamo » ripropone l'intellettualismo, che abbiamo già sottolineato.

A questo punto giova richiamare VI. 8. 13: « Così fino a quando il singolo essere non possiede il bene, esso vuole; e qualcosa di diverso, ma appena lo possiede, esso vuole oramai se stesso; e tale presenza del Bene non gli è affatto casuale e il suo essere non è fuori del suo volere; esso anzi viene determinato dal Bene e in virtù di questo Bene appartiene a se stesso ».

Analizzare il tema dell'uomo è qui impossibile: sarebbe riproporre tutto il pensiero plotiniano. Ci fermiamo soltanto su questo punto decisamente interessante: « Ma quando ormai è nato l'uomo sensibile, ecco che l'anima dell'Uomo gli si accompagna, spirando la sua vita ben più splendente; o, meglio, non l'accompagna, ma vi si aggiunge, ella stessa. Essa non si scardina certo dall'Essere dello Spirito, ma, pur tenendosi avvinta ad Esso, da un capo, tiene pure sospesa, all'altro capo, l'anima dell'Uomo inferiore. E si fonde con questa, ragione con ragione. Ond'è che anche quest'uomo, oscuro com'è, si trasfigura nella chiarezza dell'irraggiamento » (VI. 7. 5). Questa indicazione è preziosa, infatti l'autentica natura dell'uomo appare sempre identica a se stessa; anche quando l'Uomo è incarnato nel mondo sensibile. Da notare anche qui il tema della luce (come chiarezza dell'irraggiamento). Anche a questo tema dell'anima, che, per quanto legata al corpo mantiene pur sempre la sua autentica natura è sempre correlativo quello dell'unione con Dio: « ... ecco

che l'anima scorge in sé colui che è apparso di repente, poiché tra l'Anima e il Dio non c'è più nulla, né essi sono più due, oramai, ma sono, l'una e l'Altro, una cosa sola » (VI. 7. 34). Questo testo è assolutamente chiaro: è il tema della mistica⁶ che troviamo anche in San Giovanni; come del resto il paragone di cui si dice subito dopo: « certo tu non riusciresti a distinguerli mai più finché Egli è presente; per farvene un'idea, pensate pure agli amanti ed amati di quaggiù, nella loro brama di fusione! » (*id.*) E poco sopra aveva detto: « l'anima, anzi, non deve trovar proprio niente altro sui suoi passi: né male, né — figuratevi! — bene se vuole davvero accogliere sola, Lui solo! » (*id.*). Il tema della *solitudine* richiama quello della *fuga*, del quale abbiamo parlato ed è il momento più autentico del contatto con l'Uno; il momento autentico della « semplificazione », l'autentica contemplazione.

A questo momento — positivo — è correlativo il momento — negativo — dell'abbandono del pensiero: « Pure in questo momento, la anima è atteggiata in modo tale da avere a vile finanche il pensiero, che in altri tempi aveva così caro — poiché il pensare implica già una sorta di movimento, ma una tale anima non vuole più muoversi » (VI. 7. 35).

Anche qui si parla di visione e il discorso è quello che già abbiamo considerato, della identificazione. Ciò che si deve sottolineare è la spoliazione anche dal momento intelligibile; ma questo andare oltre l'intelletto è atto intellettualistico: ciò che segue e precede questo discorso, ne è tutta una chiarificazione. Il linguaggio è quello dei mistici; e tutto il paragrafo 34 ne fa fede: « né, del resto, l'anima avverte più il suo corpo, di dimorare, cioè, in esso,... e non può permettersi questo lusso: di vedere, cioè, sotto qual veste essa stessa lo guardi » (VI. 7. 34). Significativa nello stesso senso la conclusione del paragrafo 35: « così essa (l'anima) non ha neppure la vita, perché Quegli non ha nessuna vita, ma è al di sopra della vita; l'anima non è neppure spirito, perché non pensa, dal momento che deve assimilarsi a Lui; l'anima non pensa il Bene, poiché neppure il Bene pensa. » Ancora una volta ci troviamo in presenza di un'esperienza, che supera il discorso e supera anche il concetto di anima e di vita. Esprimendosi in termini più *umani*, Plotino (VI. 8. 5) parla per l'anima (come sua scelta) di « quiete dell'inazione ». Non è il caso qui di evidenziare quali motivi di libertà siano presenti in questo testo (e in testi analoghi); si deve,

⁶ per questo tema si veda ancora B. SALMONA op. cit.

però sottolineare: « così l'anima si fa libera allorché tende senza ostacolo al Bene, per tramite della Spirito (*διὰ τοῦ*); e ciò che ella fa è dovuto solo al suo libero arbitrio; lo Spirito poi è libero di per se stesso; per contro l'essenza del Bene è proprio il desiderabile in sé, e per esso le altre cose hanno il libero arbitrio, allorché sono in grado a volte di conseguirlo senza ostacolo, a volte di possederlo » (VI. 8. 6).⁷ Densissimo questo passo plotiniano: l'anima *diviene* libera quando tende senza ostacolo al Bene. E' chiaro che perché divenga *ἐλευθέρα* è necessario l'anima sia già *λελυμένη*, quindi la purificazione sia già avvenuta; la libertà *avviene* attraverso lo Spirito; la dialettica è quindi, essenziale per l'anima. Ma non è tutto; evidentemente il momento in cui l'anima va veramente « senza ostacoli » verso il Bene è il momento in cui si è liberata anche dalla dialettica, come abbiamo già cercato di dimostrare.

Libertà e superamento della libertà

Anche il linguaggio di questo argomento si presenta come *approssimazione*; infatti anche il libero arbitrio non è dell'Uno: « abbiamo fatto cadere da lui ogni determinazione, anche il libero arbitrio e la libera spontaneità: cose posteriori. » (VI. 8. 8)

Ma l'ascesa per la libertà è il *culmine del movimento* della anima, che porta alla vera *pace*: « così solo dopo aver fatto cadere ogni altra cosa, come lo potremmo chiamare, dal momento che noi stessi siamo più che mai liberi, più che mai dotati di sovrana indipendenza? » (VI. 8. 15). Le espressioni usate qui a proposito dell'uomo sono le stesse usate prima a proposito dell'Uno. E' vero che a proposito dell'Uno si parla di « far cadere » anche la libertà e qui si dice che trasformati in Lui siamo più liberi. Ma ciò significa evidentemente che ci siamo liberati completamente; come, del resto, appare nel testo seguente: « ... Se mai ci siamo già trasformati in quel vivere verace o siamo entrati ormai in quella realtà che non 'ha' nient'altro, ma 'è' se stessa. » (*ib.*) Evidentemente se non *ha* nulla, questa realtà non ha neppure il libero arbitrio (cosa posteriore); così anche noi trasformati in essa siamo oltre il libero arbitrio. Ancora una volta il discorso non può servirsi che di argomenti dentro il linguaggio umano come quelli della libertà e della indipendenza.

Ma è necessario pensare anche alla *liberazione* dalla liber-

⁷ lo stesso per il tema del « Bene, desiderabile in sé ».

tà e dall'indipendenza; così come è necessario rendersi conto che non è possibile delineare discorsivamente il momento in cui il discorso cede al non-discorso, la dialettica alla *ἡσυχία*, come, del resto, abbiamo già rilevato.

VI. 8. 19 riprende l'argomento: « ma, vedendo in se stesso, fatto cadere ogni parola... ». Non si creda però, che la chiarezza propria del discorso venga meno alla contemplazione, anzi la *autentica* chiarezza è raggiunta proprio nella negazione del discorso, che è affermazione della luce che trasforma in luce anche l'anima; questo è il momento della estrema chiarezza per Plotino; ed anche il momento più autentico di libertà.

Abbiamo già visto nella *luce* il tema della unificazione; e l'unificazione è il tema sottolineato da Plotino: « ma allorché la stessa anima vuole contemplare, poiché la sua visione ha luogo esclusivamente per via di comunione e la sua unità è dovuta al fatto che s'è unificata con Lui, ella non crede ancora di possedere quel che ricerca, appunto perché non è qualcosa di diverso dall'oggetto del suo pensiero » (VI. 9. 3). Interessante vedere come *contemplazione* sia *comunione*, quindi identificazione. Il tema della distinzione non è affrontato perché tutto il pensiero plotiniano lo esclude. Il discorso continua in questa direzione: « contempla, però, senza scagliare fuori il tuo pensiero. Poiché Egli non se ne sta in un punto qualunque, lasciando ogni altro luogo deserto di sé, ma a chi riesce di toccarlo Egli è là presente, a chi non riesce non è presente » (VI. 9. 7). Bisogna, dunque, portare tutto se stesso nella contemplazione che è il momento più autentico dell'anima (che l'anima porta sempre dentro di sé). Dio bisogna toccarlo. Ecco il tema dell'esperienza.

Bisogna, dunque, portare tutto se stesso. Ma d'altro nulla: « ... Poiché non è dato a chi abbia già nell'anima l'impronta di un'altra cosa pensare quell'Uno finché tale impronta è ancora lì operante. » (*id.*) E' la spoliazione di cui abbiamo già detto. Ancora: « l'anima deve restarsene nuda di forme se intende davvero che nulla si insedi lì a far da impaccio alla piena inondante e alla fulgurazione, che si riversa su di lei da parte della Natura primordiale. » (*id.*) La conclusione di questo importantissimo passo è riassuntiva (e chiarificatrice) di tutto il discorso plotiniano: « se è così, essa deve staccarsi da tutte le cose esteriori, volgersi verso la sua intimità, completamente, non inclinarsi più verso qualcosa di esterno, ma estinguendo ogni conoscenza (e, precisamente, da prima solo attraverso l'intima disposizione, poi, di fatto anche nella stessa nostra configurazione mentale) spegnendo altresì la conoscenza del proprio essere, lo

uomo deve immergersi nella contemplazione di Lui; allora, congiunto a Lui, e, per così dire dopo una opportuna consuetudine il contemplante ritorna ad annunziare altrui quella conversazione superna, se gli basta l'animo... » (*id.*) Interessantissimo il discorso sull'estinzione di ogni conoscenza, compresa la conoscenza di sé.

Ecco ancora la sottolineatura del tema intellettualistico.

Che non ci debba essere pensiero è detto anche all'inizio di questo passo, quando Plotino scrive che l'anima se ne deve stare *nuda di forme*.

E il pensiero per l'anima è forma. Notiamo analogia tra questo tema e quello di Eros. Ma più interiorizzato. Qui anche la bellezza, oggetto dell'amore non c'è più; c'è, però, tutto il tema del contatto che il bello raffigura. Come abbiamo detto, interiorizzato. Che l'Uno inondi l'anima è correlativo a che l'anima si fa inondare dalla luce dell'Uno (e lo presuppone). E in ultima analisi è l'Uno, che, attraverso la purificazione dell'anima risplende. Le espressioni « piena inondante » e « fulgurazione » che qui Plotino usa nei riguardi di Dio e dell'anima sembrano condurre a una azione di Dio nell'anima del tipo di quella che vedremo in S. Giovanni, ma il contesto di tutte le *Enneadi* ci fa ritenere che Plotino voglia soltanto esprimere come glielo consente il linguaggio umano lo stato dell'anima *divenuta* Dio. Il discorso riprende in VI. 9. 8: « non l'Uno aspira a noi, ma noi a Lui ». E tuttavia noi esistiamo in maggior pienezza allorché ci incliniamo su Lui e in Lui sta il nostro benessere; già il semplice esserne lontani significa esistere in uno stato di minorità. In Lui, inoltre l'anima riposa, ed è fuori dei mali perché è risalita alla sede pura dei mali e in Lui pensa e si libera dalle passioni in Lui » (VI. 9. 9).

Come si vede il punto di vista che Plotino ribadisce è sempre lo stesso, ma il linguaggio non lo può mai cogliere appieno. Plotino, più di una volta, dice non essere necessaria per la contemplazione la morte, la fuga dal mondo, ma certamente il momento autentico della contemplazione è dopo la morte: « Perché, allora, il contemplante non rimane lassù? Perché, ecco, egli non ancora è uscito di qui completamente; tempo verrà, tuttavia, in cui egli contemplerà senza interruzione, non fastidito più da alcuna molestia del corpo » (VI. 9. 10). Così la morte sola ci porta all'autentica contemplazione.

La conclusione di VI. 9 è davvero la conclusione del nostro discorso: « L'anima, è vero, non può mai e poi mai pervenire all'assoluto non essere; ma, se va in basso, scende al male e, così

verso il non-essere, ma non proprio al completo non-essere; invece, correndo sulla via opposta, ella giunge non a un altro ma a se stessa; e in questo senso, poiché non è in un altro, non può essere in nulla ma solo in se stessa; ma l'espressione 'in se sola e non nell'essere' equivale 'in Lui'; e il contemplante, quale che sia, diventa persino 'non-essere' ma 'al di là dell'essere proprio in quanto si unisce intimamente a Lui » (VI. 9. 11). Questo testo è esplicito: contemplazione è identità. Indubbiamente giungere a se stessa, per l'anima significa unirsi con l'Uno al di là dell'essere. Qui ci pare ampiamente confermato il nostro punto di vista sull'esperienza, che non può essere che esperienza del non-essere (in questo caso: al di là dell'essere). Così si arriva a quella « estasi » e « semplificazione », che è « fuga di solo a solo ». Il termine semplificazione è certamente più interessante e più vero in Plotino di quello di estasi, nel senso che il termine della contemplazione (identificazione) è semplificazione (da molteplicità a unità) e solitudine (« fuga di solo a solo »), che è pur essa semplificazione: solitudine è qui *unicità*.⁸

SAN GIOVANNI DELLA CROCE

Concluso il discorso plotiniano, esaminiamo il testo di S. Giovanni della Croce⁹ per evidenziarne la prospettiva. Innanzitutto, due elementi sono presenti in S. Giovanni che lo colloca in un orizzonte assolutamente diverso: la Sacra Scrittura e la Chiesa. La contemplazione per S. Giovanni è argomento di fe-

⁸ Abbiamo consultato con profitto il bel lavoro di MARCEL DE CORTE *L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix* in « Études Carmelitaines » 1935 pp. 164-215. Sebbene il discorso sia condotto in modo diverso alcune conclusioni sono vicine alle nostre: come quella intorno al panteismo plotiniano e all'assimilazione della visione di sé alla visione di Dio e dell'identità originaria dell'uomo e dell'Uno (p. 182), e le altre riguardanti l'esperienza plotiniana filosofica e non mistica (p. 182), la coincidenza di volontà e pensiero (p. 186), l'univocità dell'essere (p. 191).

Abbiamo anche apprezzato l'interessante lavoro di RENE' ARNOU *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Nouvelle édition Roma 1967. Non condividiamo però le conclusioni alle quali giunge, segnatamente intorno all'espressione κατ'ἑσθον δύνανται e intorno all'estasi (p. 259). Siamo, invece d'accordo che: « L'extase ou contemplation, selon Plotin, étant un état d'union spirituelle avec l'un, ne peut pas être considérée comme l'effet d'une imagination exaltée. » p. 269. In proposito si veda anche K. JASPERS *Die Grossen Philosophen* München 1957.

⁹ Citiamo le opere di San Giovanni della Croce da *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos Madrid 1964. Ci è stato prezioso per la lettura delle opere del Santo FEDERICO RUIZ SALVADOR O.C.D. *Introducción a San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968.

de; il momento filosofico non può essere, come invece è in Plotino, primario. Inoltre la filosofia, che è sottintesa in S. Giovanni (e qualche volta espressa) è la filosofia tomista.

Esaminando il testo sangiovannistico ci accorgiamo subito che l'iniziativa è di Dio. Vedremo come questo discorso possa essere condotto *anche* perché in S. Giovanni è evidente il tema della creazione (il distacco).

L'iniziativa di Dio

C'è, però, libertà da parte dell'anima: « Por tanto, el alma que se enamora de mayorias o de otros tales oficios y de las libertades de su apetito, delante de Dios es tenido y tratado, no como hijo (libre), sino como bajo esclavo y cautivo » (Subida del Monte Carmelo I. 4. 6). E' evidente qui, (ciò che non c'è in Plotino) la sanzione di Dio alla scelta dell'uomo, che è ratifica della sua scelta. Già di qui si evidenzia e si sviluppa il tema del rapporto tra uomo e Dio come *autentico* dialogo. Vedremo che è un dialogo che si inserisce nell'Amore (da sottolineare, qui, che in S. Giovanni come in tutto il Cristianesimo il tema dell'amore è anche tema dell'amore di Dio per le anime); il tema dell'anima libera e schiava è per queste ragioni molto più *fortemente* affrontato in S. Giovanni che non in Plotino. E la libertà di cui parla S. Giovanni è certamente libertà umana più autentica che non in Plotino. Ogni parola, poi, in S. Giovanni è trasformata nel suo significato dalla presenza di Dio. Altro motivo di diversità profonda con Plotino è che il discorso intorno all'azione di Dio, pure nella inadeguatezza del linguaggio umano, è possibile perché è fatto da Dio (nella Rivelazione). Così nei capitoli IV e V del Libro primo de la *Subida* la Sacra Scrittura è il fondamento del discorso. anzi è lo stesso discorso.

Evidentemente il discorso di purificazione non può *apparentemente* essere molto diverso in S. Giovanni e in Plotino e in tutti i « mistici ». Ma, come abbiamo detto, è il contesto che dà significato alle singole espressioni; ma anche di là di questa affermazione, ci sono, dentro il discorso sulla purificazione sangiovannistica, momenti assolutamente diversi da quelli plotiniani. Leggiamo in *Subida* I. 11. 2: « porque aun acaecerá a veces que esté el alma en harta unión de oración de quietud en la voluntad, y que actualmente moren estos en la parte sensitiva del hombre, no teniendo en ellos parte la parte superior que está en oración ».

A parte le considerazioni intorno all'unione dell'anima con Dio, di cui dovremo discorrere, sottolineiamo qui che le passioni non si riferiscono in S. Giovanni solo alla parte inferiore dell'anima come in Plotino (per il quale la parte superiore dell'anima è imperturbabile). Qui è proprio la parte superiore dell'anima, che si deve liberare e accade sia liberata, (e quindi, libera). Il discorso sangioiannistico poi non si muove dal tema del rapporto di contemplazione dell'anima con Dio: il suo discorso non è mai direttamente su Dio, nel quale crede (non ha più bisogno di dimostrazione; e il suo Dio è il Dio della fede). Così il discorso è sempre lo stesso approfondito per diverse vie. Ed è sempre accentuato il tema della volontà (e correlativamente della libertà) e il punto di vista umano giunge ad identificarsi con il punto di vista di Dio pur nella non univocità, ma analogia tra la vita dell'anima e quella di Dio perché la creazione implica che l'anima sia orientata verso Dio, pur restando se stessa, con i suoi limiti.

Così in S. Giovanni come in tutto il Cristianesimo la mistica è possibile come identificazione di volere (al livello possibile dall'anima) di volontà distinte e non identificazione intellettuale (come in Plotino). Ciò spiega come, fin dall'inizio del discorso il tema possa essere tanto chiaro: « ... el estado desta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios » (*id.* I. 11. 2).

Il linguaggio *apparentemente* è più di identificazione che non presso Plotino. Così subito dopo si dice: « Que ésta es la causa por que en este estado llamamos estar hecha una voluntad de [dos], la cual es voluntad de Dios, y esta voluntad de Dios es tambien voluntad del alma » (*id.* I. 11. 3).

A ben leggere, però, si parla sempre della volontà di Dio, che sarà *anche* la volontà dell'anima, la quale avrà aderito alla volontà di Dio intimamente. Così il discorso sulla purificazione è sul vuotarsi della volontà, che vorrebbe singolarizzarsi e perciò uscire dall'ordine di Dio; evidentemente quindi « para venir el alma a unirse con Dios perfectamente por amor y voluntad, ha de carecer primero de todo apetito de voluntad por minimo que sea, esto es, que advertidamente y conocidamente no consienta con la voluntad en imperfección, y venga a tener poder y libertad para poderlo hacer en advirtiendolo » (*id.* I. 11. 3).

Ciò che deve essere purificato è la volontà; e lo deve essere

con approfondimento (che è purificazione) di libertà. L'amore, dunque, non deve consentire a imperfezione alcuna « advertidamente y conocidamente », quindi con consapevolezza. C'è il dovere della cognizione e dell'avvertenza, quindi del sapere, ma il punto centrale è quello del consenso.

Nel Cristianesimo il centro si sposta dall'intelletto alla volontà, che tanto viene posta in primo piano che costituisce (e non l'ordine, come per Plotino) il tema stesso dell'uomo e della purificazione: l'intelletto da solo è arido, come dice S. Paolo (« Scientia inflat, charitas vero aedificat » Cor. II. 8. 1)

Questo momento di libertà è momento di personalità. Solo qui c'è veramente persona; e anche qui vorremmo indicare come la creazione (distacco da Dio) fonda la libertà della creatura. Non già *per* il distacco come contrapposizione (ciò che è negazione di libertà), ma proprio perché per la creazione ciascun uomo ha la capacità (e il dovere) di essere libero (di realizzarsi) completamente (perfettamente nel suo ordine finito). Con tutta evidenza qui non è possibile parlare di panteismo. Non sarebbe necessario trattare questo argomento, se non altro per il discorso scritturale del Santo e per il fondamento tomista della filosofia sottintesa nelle sue opere. Ma dal momento che dobbiamo esaminare il tema con lo stesso metodo analitico che abbiamo adoperato per Plotino, è necessario accennare anche in S. Giovanni questo tema »¹⁰.

Poiché il discorso è tra S. Giovanni e Plotino (ma è valido anche in sé) non si può mancare di discorrere intorno al rapporto di fede e intelletto. E la fede (elemento che in Plotino evidentemente non c'è) supera infinitamente l'intelletto: « Que por eso la llama aquí *escala y secreta*, porque todos los grados y artículos que ella tiene son secretos y escondidos a todo sentido y entendimiento » (*id.* II. 1. 1). L'anima rimane al buio di ogni luce naturale ivi compresa la luce intellettuale; anzi la luce dell'intelletto è assolutamente inadeguata alla fede. Anche questo è documento esattissimo della trascendenza; non sarebbe concepibile presso Plotino parlare dell'incontro dell'anima con Dio nella notte perché per Plotino non c'è altro che luce. Ed è proprio la luce che per Plotino porta alla luce più alta, che viene resa da S. Giovanni *notte della fede* (accentuando ancora e sempre la Trascendenza della Fede sull'immanenza, anche se il linguaggio talvolta appare linguaggio di immanenza). Questa parte della notte è la più oscura: « porque la primera, que es la del sentido es com-

¹⁰ Ci soffermiamo su questo tema per evidenziare la differenza con Plotino.

parada a la prima de la noche, que se cuando cesa la vista de todo objeto sensitivo, y así no está tan remota de la luz como la media noche; la tercera parte, que es el antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día, no es tan oscuro como la media noche, pues ya está inmediata a la ilustración y información da la luz del día, y ésta es comparada a Dios » (*id.* II. 2. 1). Lo stesso argomento è ripreso subito dopo: « ... y esta segunda de la fe pertenece a la parte superior del hombre, que es la racional y, por el consiguiente, más interior y más oscura, porque la priva de la luz racional o, por mejor decir, la ciega » (*id.* II. 2. 3).

In Plotino la luce non accieca l'anima perché è della stessa natura dell'anima; anzi perché l'anima è della stessa natura della luce.

Non possiamo fermarci molto sul tema della fede, ma per il nostro assunto è necessario ricordare come in *id.* II. 3. 1. S. Giovanni scrive: « La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción ». Si parla qui di rivelazione; in Plotino la rivelazione è la manifestazione dell'Uno, ma nelle ipostasi, non in se stesso; qui, invece, Dio, rivela se stesso. Anche per il Cristianesimo Dio è ineffabile (più che in Plotino perché in Plotino l'univocità della natura di Dio con la natura dell'universo pone accanto all'ineffabilità una altrettanto reale conoscibilità); nel Cristianesimo c'è tutta l'ineffabilità e la conoscenza non è che per rivelazione (ancora una volta la trascendenza): teologia negativa, ma anche teologia positiva (rivelata). Il rapporto tra fede e intelletto è estremamente chiaro in S. Giovanni: « ... otras ciencias con la luz del entendimiento se alcanzan, mas esta de la fe sin la luz del entendimiento se alcanza (negándola por la fe y con la luz propia se pierde, si no se escurece) » (*id.* II. 3. 4). Così anche qui si tratta del non discorso; però, diversamente da Plotino, è evidente il passaggio dal discorso al non-discorso, come dall'intelletto alla fede. Il tema della mistica non può articolarsi altro che in questo modo: non ci può essere che un salto dal mondo del discorso a quello del non-discorso; è impossibile non rendersene conto leggendo S. Giovanni. Anzi è da osservare che la fede, il non-discorso, è sempre altro dal discorso; anche nel momento terminale della contemplazione¹¹, c'è salto (incommensurabilità) tra discorso e

¹¹ A proposito del « salto » sarebbe interessante introdurre il discorso su Kierkegaard.

non-discorso. E' dunque, tutto il pensiero sangiovannistico che è altro da quello plotiniano. E la luce discriminante è la fede. Per cui nella fede si avanza fino alla contemplazione, all'unione con Dio; nella fede che attinge sempre il piano divino. C'è anche nella fede una chiarificazione continua, ma è l'anima che si chiarifica, non il contenuto della fede, che è sempre luminoso. Che cosa sia la chiarezza della fede S. Giovanni dice in *id.* II. 3. 5: « El día que es Dios en la bienaventuranza, donde ya es de día, a los bienaventurados ángeles y almas que ya son día, les comunica y pronuncia la Palabra, que es su Hijo, para que le sepan y le gocen; y la noche que es la fe en la Iglesia militante, donde aún es de noche, muestra sciencia a la Iglesia y, por consiguiente, a cualquiera alma; la qual le es noche, pues está privada de la *clara sabiduria beatifica*¹², y, en presencia de la fe, de su luz natural está ciega ». Mentre si nota come la Chiesa sia ancora momento di notte si evidenzia il tema della Chiesa come comunicazione della fede. Inutile dire come questo tema sia tutto e soltanto cristiano. In questo testo occorre sottolineare anche il tema della chiarezza della sapienza beatifica di Dio. La sapienza non è certamente quella plotiniana (intellettualistica); qui la sapienza è il Verbo di Dio, che è chiara (proprio perché è il Verbo) e beatifica perché è Amore.

Ritornando al tema centrale della divina unione troviamo: « Por tanto, en este camino, el [dejar su camino es entrar en camino o, por mejor decir, el] pasar al término y dejar su modo es entrar en [el término] que no tiene modo, que es Dios » (*id.* II. 4. 5). Ricordiamo che per Plotino il cammino della divina unione è il ritrovamento di sé, anche se, come abbiamo visto egli parla dell'Uno come di ciò che non ha forma.

Ancora una volta incommensurabilità tra divino e umano: incommensurabilità e non esclusione (analogia e non equivocità).

La via della fede non è, dunque, affatto, la via dell'intelletto, anche se non c'è opposizione tra le due vie. Vedremo che il discorso sangiovannistico sull'unione è discorso dell'unione delle facoltà dell'anima con Dio; qui però si parla dell'unione dell'anima con Dio senza specificazioni; ed è necessario notare subito come lo sviluppo del discorso di unione, non parta da una grazia sopraggiunta, ma da una *presenza nativa* di Dio nell'anima: « ... es de saber que Dios en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente » (*id.* II. 5.3). Questo testo è relevantissimo per la distinzione che fa tra questa

¹² Sottolineatura nostra.

unione sostanziale (*nativa*) e « unión y transformación [por amor] del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor » (*id.* II. 5. 3).

Proprio per il confronto che abbiamo istituito con Plotino, dobbiamo dire a questo punto che per lui questa unione sostanziale (che diviene identificazione) è l'unica possibile; in S. Giovanni è necessario, invece, che l'unione sia *liberamente* voluta e che ci sia, quindi, identificazione non tanto tra anima e Dio (e ciò, per la creazione e l'analogia dell'essere è impossibile) ma tra il volere di Dio e il volere dell'anima. Così: « cuando el alma quitar de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina quedará transformada en Dios por amor » (*id.* II. 5. 3)¹³.

Trasformazione che è identità di volere; l'anima vuole come Dio, ma è importante sottolineare che l'anima vuole come vuole Dio per se stessa e nella *perfezione* in cui come creata lo può volere. E' l'amore che supera ogni distinzione pur non eliminandola; è l'amore che colma il divario dell'analogia. Quell'amore, che, come abbiamo visto, ha due termini: l'uomo e Dio, entrambi amanti e amati (mentre per Plotino il termine amante è solo dell'anima, come il termine amato è solo di Dio: ciò che mentre sembra assolutamente distinguere, identifica poiché l'amante si identifica con l'amato approfondendo se stesso e scoprendo l'identità di natura, ciò che non sarebbe possibile se l'amato fosse anche amante). La dottrina, poi, di *id.* II. 2. 4, su gli abiti che si debbono deporre è tomista. E' notevole la conclusione di questo stesso passo: « De manera que el alma no ha menester más que desnudarse destas contrariedades y disimilitúdes naturales para que Dios que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobre-naturalmente por gracia » (*id.* II. 5. 4). Così la volontà dell'uomo (della natura, cioè) agisce negativamente (nella spoliazione): l'iniziativa autentica è di Dio e si innesta sulla presenza *naturale* di Dio nell'anima ma la supera per grazia perché allo stato soprannaturale l'anima (e si deduce anche da ciò che finora siamo venuti dicendo) non può che essere elevata, come si esprime S. Giovanni in *id.* II. 11. 9.

Il discorso in chiave teologica è condotto in tutto *id.* II. 5. 5. al quale rimandiamo e che è un bellissimo commento di *Jo.* I. 13.

Un testo in cui S. Giovanni puntualizza la sua dottrina è *id.* II. 5. 7 dove si dice: « Y se hace tal unión cuando Dios hace al

¹³ Anche qui il fondamento filosofico di San Giovanni è tomista, come si rileva da III. 26. 6.

alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante; y al alma más parece Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios, como antes, aunque está transformada; como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando dél clarificada ». Dal nostro punto di vista basterebbe questo passo per la sua estrema chiarezza, caratteristica del resto di tutto S. Giovanni pur nella sua difficoltà. Qui si parla non di partecipazione di essere, ma di partecipazione di grazia; l'« essere naturale », infatti rimane distinto da Dio; l'anima è Dio per partecipazione significa che in analogia con la partecipazione dello essere per la creazione, ha avuto la partecipazione per la grazia della vita divina.

Comunque l'anima partecipa al costituirsi di questa unione con il perfetto purificarsi (come in *id.* II. 5. 8). Così in S. Giovanni è Dio che prende l'anima, tanto che si può dire: « ... no en igual grado todas, porque esto es como el Señor quiere dar a cada una » (*id.* II. 5. 10).

Ci rendiamo conto che bisognerebbe analizzare tutto. III. 20. 3 e i testi seguenti). Ciò non possiamo certo fare; non possiamo però esimerci dal notare come le virtù teologali siano autenticamente *anche* i modi di svuotamento delle facoltà spirituali umane: « Las cuales tres virtudes todas hacen, como habemos dicho, vacío en las potencias: la fe en el entendimiento, vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión, y la caridad vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios » (*id.* II. 6. 2). Siamo di fronte a un punto molto delicato: è vero che l'anima collabora con lo spogliamento all'invasione del divino in lei, ma è anche vero che non è possibile uno spogliamento di purificazione autentico e perfetto se non viene da Dio. E da Dio non può venire se non per fede (in questo senso sono fede anche le virtù della speranza e dalla carità). Tanto che subito dopo S. Giovanni afferma: « la fe es sustancia de las cosas que se esperan » citando S. Paolo, *ad Hebr.* 11. 1: « Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium ». E quantunque l'intelletto prestò loro certo e fermo assenso, tuttavia non sono tali che l'intelletto possa scoprire: « si se le descubriesen, no sería fe » (*id.* II. 6. 2): qui è il limite più autenticamente esatto tra intelletto e fede. Importantissima la conclusione che segue: « la cual, aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, *sino oscuro* »..

Così in S. Giovanni (ben diversamente che in Plotino) la chia-

rezza dell'intelletto non si accompagna all'unione con Dio; anzi nell'unione l'intelletto, per la troppa luce della fede, si offusca (ma la luce della fede splende proprio nell'unione).

Il discorso prosegue nei paragrafi tre e quattro sulla speranza e la carità, ma esula dal nostro argomento; citeremo soltanto la conclusione di *id.* II. 6. 4: « Y así, todas estas tres virtudes ponen al alma en escuridad y vacío de todas las cosas ». Ciò che dimostra quanto abbiamo precedentemente affermato.

Ma proprio per il tema della fede presente e operante (potremmo in un certo senso dire sia l'unico operante) l'appello di S. Giovanni alla Sacra Scrittura è costante, preciso e puntuale. Se non lo evidenziamo è perché il nostro discorso vuole e deve mantenersi sul piano di un discorso filosofico. Non possiamo, però, fare a meno di indicare questo passo: « ... pues en el no cabe más que la negación (como da a entender el Salvador) y la cruz, que es el báculo para [poder] arribar, por el cual grandemente le aligera y facilita » (*id.* II. 7. 7). Nello stesso passo si dice (ciò che sarà dimostrato poi) che il Calice amaro che bevve Gesù e che propone alle anime « es morir a su naturaleza, desnudándola y aniquilándola para que pueda caminar por esta angosta senda en todo lo que puede pertenecer según el sentido (como habemos dicho), y según el alma (como ahora diremos)»... Ma il calice si beve in virtù della fede. Il modello, che sovrasta anche la scrittura, Parola di Dio, è il Cristo parola incarnata: « Y porque he dicho que Cristo es el camino, y que este camino es morir a nuestra naturaleza en sensitivo y espiritual, quiero dar a entender como sea esto a ejemplo de Cristo, porque él es nuestro ejemplo y luz » (*id.* II. 7. 9).

Il capitolo ottavo è estremamente importante per il tema dell'intelletto. Come si evidenzia sin dal titolo: « Que trata en general como ninguna criatura ni alguna noticia que puede caer en el entendimiento le puede servir de proximo medio para la divina union con Dios ». (*id.* II. 8).

Partendo dal sano principio filosofico per cui tutti i mezzi debbono essere proporzionati al loro fine, si conclude: « ... para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con El y tiene con El próxima semejanza » (*id.* II. 8. 2). S. Giovanni dimostra quello che ha posto come titolo del capitolo, e al paragrafo sette espone il tema. La conclusione però si trova in tutto il capitolo nove, da cui si ritorna al tema delle fede in modo correlativo a quanto il Santo aveva detto nel paragrafo sei del capitolo precedente, approfondendo lo stesso tema con sfumature diverse

e sempre più penetranti, adoperando in questo senso lo stesso metodo plotiniano. Ma in Plotino si nota l'inadeguatezza del discorso a cogliere il non pensiero perché trasformandosi l'anima in Dio (in cui l'anima si identifica), il linguaggio umano non può descrivere questa identificazione perché essa è al di là del linguaggio stesso; in S. Giovanni pur restando l'anima distinta da Dio e quindi il linguaggio umano consistente, questo deve essere lo stesso eliminato nella contemplazione (proprio per la consistenza dell'uomo) perché in essa c'è *salto* dal piano umano al piano divino.

S. Giovanni, dunque, aggredisce il suo tema con sfumature sempre più profonde e sempre più « amoroze » e il paragrafo I del Capitolo nove è certamente riassuntivo di tutto il nostro tema: infatti vi si dice che l'intelletto deve spogliarsi anche della *chiarezza*. Ciò che è contrario non solo alla lettera ma allo spirito del plotinismo. Siamo, ancora una volta, alla affermazione più chiara di trascendenza della fede e, pertanto, della trascendenza di Dio. Nello stesso testo si dice che: «... se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento ». Anche qui il tema della luce, che non è però chiarificazione intellettuale, ma trascendenza d'amore. Il tema del capitolo nove (dimostrato in tutto il testo) indica che l'autentica dimostrazione che la fede sia « el proximo y proporcionado medio al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina union de amor » è la Sacra Scrittura.

Poiché il nostro è compito di filosofo, abbiamo cercato di dimostrare come ogni argomentazione sangioiannistica abbia anche fondazione e fondamento metafisico. Dobbiamo sottolineare che questi fondamenti metafisici rendono chiaro anche il fatto che in S. Giovanni è assolutamente da escludere qualsiasi forma di panteismo (o di sospetto panteismo). Del resto il Santo si preoccupa di affermare la trascendenza di Dio sopra ogni intelletto, interpretando anche la Sacra Scrittura, quando afferma che i Cherubini significano esseri intelligenti o contemplanti. Ciò perché S. Giovanni sa bene quanto la dimostrazione di questa affermazione sia necessaria accanto all'insistenza del tema dell'unione. Che per l'anima unirsi a Dio significhi tenebre dell'intelletto è anche affermato nel paragrafo 4 del capitolo dieci.

Motivi filosofici comuni

Forse il punto di contatto più vero fra Plotino e S. Giovanni della Croce è quello relativo alla trattazione del tema della fan-

tasia, perché entrambi ne sottolineano la terrestrità. Non è qui il posto di discorrere di questo tema; lo abbiamo sottolineato per documentare come questi due pensatori, tutti presi dall'eterno, non vogliono fermarsi nel finito. Non c'è possibilità in discorsi come quelli plotiniano e sangiovannistico di dare un significato alla fantasia. E' la fantasia che porta a vedere Dio sotto figure diverse e, quindi, non nella sua pienezza. S. Giovanni manifesta proprio con l'esclusione della fantasia la notte dello spirito; lasciare al di qua la fantasia significa, in ultima analisi lasciare tutto l'uomo, tanto è nell'uomo il posto della fantasia¹⁴. Vogliamo sottolineare, qui, che l'amore che vuole arrivare all'unione con Dio, vuole arrivare al riposo: è interessante pensare al tema della plotiniana *ἡσυχία*. Anche nel capitolo dodici al paragrafo 7, si parla di « paz y descanso de quietud interior ». E' proprio alla quiete interiore, che si può paragonare la *ἡσυχία* plotiniana. Che la contemplazione sia riposo e quiete è ovvio, sia che si riduca tutto nel piano intellettualistico come Plotino, sia che si ampli il piano al tema dell'amore e del sollevamento dell'anima da parte di Dio come abbiamo visto in San Giovanni, poiché nel momento dell'unione si realizza la quiete, superato il momento del discorso e del mondo.

Dove troviamo distinzione somma con Plotino è che in Plotino la quiete si ritrova uscendo da sé e andando verso l'Uno (per ritrovarsi autenticamente), qui è Dio che invade l'anima, che si è preparata per l'interiorità. Proprio per arrivare a questa quiete interiore l'uomo deve abbandonare ogni cosa, anche lo atto del meditare discorsivo. Anche questo potrebbe sembrare vicino a Plotino. Ma non è così; il non-discorso per il pensatore greco è conclusivo, in S. Giovanni è solo preparazione. Se nemmeno in S. Giovanni noi possiamo renderci conto del momento in cui l'anima è davvero pronta alla contemplazione, è perché non si può discorsivamente descrivere una esperienza che eccede il discorso e che non può essere compresa che sperimentalmente. In questo senso, pur nella diversità, possiamo anche in S. Giovanni comprendere il senso della parola di Plotino. E' da notare come qui, però, (ciò che non è in Plotino) il discorso sia ancora legato come appare in II. 13. 1, alle immagini, forme e figure. Ciò è chiaro dal momento che la trascendenza di Dio fa rimanere il tema del discorso quanto all'oggetto supremo, Dio, ben al di sotto e necessitante di supplire con immagini, forme e figure alla mancanza di chiarezza.

¹⁴ Per la fantasia in Plotino cfr. VI. 8. 3.

Ciò che è al di fuori di qualsiasi espressione plotiniana perché Plotino non concepisce nell'intelletto niente che non sia puro; e per lui l'immaginazione è *non* pura. In S. Giovanni non si tratta di impurità dell'intelletto in sé quanto di assoluta trascendenza dell'oggetto (Dio) al discorso. Così l'anima arriva all'abito della contemplazione, che non è, dobbiamo ancora dire, il volgersi a se stessa ma mettersi alla presenza di Dio: « en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor » (*id.* II. 14. 2). Mentre l'anima gode di questo riposo, non v'è cosa che l'affatichi e addolori quanto il costringerla alla meditazione di notizie particolari. Il discorso sangiovanistico è estremamente chiaro. Come vediamo il tema dell'intelletto è sempre in primo piano; infatti è il momento più alto dell'uomo; S. Giovanni pone sempre l'accento sul contenuto cui si applica l'intelletto e non invece sull'atto intellettivo.

Bellissimo è *id.* II. 15. 4: « ... como el alma se acabe de purificarse... se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección » che riprende il precedente: « ... para recibir más sencilla y abundantemente esta luz divina, que no se cure de entroponeer otras luces mas palpables de otras luces o formas..., porque nada de aquello es semejante a aquella serena y limpia luz » (II. 15. 3). Vogliamo sottolineare gli aggettivi che S. Giovanni pone accanto al sostantivo *luce* e che riportano il tema della luce alla quiete e alla serenità interiore. Egli fissa il suo discorso sulla purificazione con una semplicità disarmante: togliendo i veli che la avvolgono e la impacciano, rimanendo nella pura nudità, e povertà di spirito, l'anima « se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios » (*id.* II. 15. 4). Anche l'indicazione della trasformazione dell'anima nella Sapienza divina riprende, ma semplificandoli (per la maggior vicinanza dell'anima con Dio) i temi già trattati.

L'insistenza con la quale S. Giovanni pone l'intelletto in contrasto con la fede è evidenziato in II. 16. 15 con il commento alla II Epistola di S. Pietro, commento che pone bene in correlazione il tema della Scrittura e il tema della ragione. Inoltre S. Giovanni sottolinea come solo nell'altra vita ci sarà una vera unione di contemplazione.

Il contemplante qui presenta la caratteristica e l'atteggiamento del filosofo platonico e plotiniano, ma mentre in Platone e in Plotino l'attesa della morte diventa l'esaltazione della filosofia, per S. Giovanni essa è invece la negazione del filosofare (intelletto) quando questo voglia porsi come assoluto.

Continua poi il discorso sulla luce della fede, che è oscurità per l'intelletto, anche come significazione dei limiti dell'intelletto stesso; è ancora una volta il tema della trascendenza della fede, che supera l'intelletto.

La trascendenza è sottolineata anche in II. 19. 7 dove si mette in evidenza la nostra difficoltà di intendere il linguaggio di Dio, il quale, essendo secondo lo spirito, differisce tanto dal nostro, per cui non si può badare al senso della nostra lingua. Questa alterità di linguaggio tra Dio e gli uomini è sottolineata come sempre con esempi tratti dalla Sacra Scrittura (qui con la difficoltà in cui si trova Geremia in *Jerem.* 4, 10). Non c'è nessun momento in cui il discorso filosofico-teologico non sia confrontato per sottolinearne la verità con la Sacra Scrittura che è la Verità. Dentro questo punto di vista si iscrive il tema della orazione, come rapporto dialogico con Dio. Anche qui con l'appello alla Sacra Scrittura (II. *Paral.* 20, 12) l'orazione è vista come l'invocazione a Dio perché provveda con i mezzi da lui voluti. Del resto la citazione della Scrittura termina proprio nello stesso modo « sólo nos queda levantar los ojos a Ti para que Tú proveas como mejor te agradare ».

Confidenza, quindi, in Dio perché si sa che Dio provvederà per il meglio, cioè *santamente*. Il discorso plotiniano si ferma piuttosto sull'impossibilità di muovere la volontà di Dio. Evidentemente nemmeno S. Giovanni pensa si possa mutare la volontà di Dio; ma l'anima che va verso Dio sa che Dio vuole che vada verso di Lui. E perciò Egli stesso sceglierà i mezzi perché è Lui che ha l'iniziativa della salvezza (fino alla contemplazione) dell'anima. Così la preghiera diventa un reale *affidarsi* a Dio, un atto, quindi, di autentica fede. L'anima, evidentemente, si deve affidare a Dio¹⁵.

Non possiamo seguire tutto il discorso; nostro argomento è il confronto del tema sangiovannistico con quello plotiniano per confrontare i mondi dei due Autori e trovarne l'incommensurabilità.

Dobbiamo fermarci un momento sulla memoria, la quale, come l'intelletto, deve essere elevata, ponendola al di fuori dei suoi limiti e confini naturali « en suma esperanza de Dios incomprehensible » (III. 2. 3).

¹⁵ In II.22.16 San Giovanni afferma che l'anima deve interamente comunicare qualsiasi cosa riceva per via soprannaturale al suo maestro spirituale « clara y rara, entera y sencillamente ». Di questo Plotino non può, naturalmente, parlare.

Teologia negativa e Rivelazione

Se non c'è per l'uomo (nel discorso) altra possibilità (come in Plotino) che una teologia negativa, c'è però la possibilità di elevazione alla sfera di Dio, dell'anima da parte di Dio stesso; quindi una teologia positiva, alla quale possono accedere solo le anime che Dio ha elevato. Il discorso sulla elevazione della memoria è, dunque, lo stesso di quello sulla elevazione dell'intelletto; e, del resto, la memoria è vista da S. Giovanni come una facoltà, come l'intelletto. E il discorso sangiovannistico intorno alla memoria non è dissimile, anzi è identico a quello intorno all'intelletto, anche per quanto riguarda la disposizione dell'anima all'azione di Dio: « de aquí es que las operaciones del alma unida son del Espíritu divino y son divinas » (*id.* II. 2. 8).

Bellissima questa espressione, che nella lettera rasenta il panteismo, ma che è la espressione più autenticamente sublime della presenza di Dio all'anima; Dio invade l'anima e agisce in essa, che rimane sempre se stessa nella sua natura di essere per partecipazione. Le espressioni qui non possono essere che quelle del panteismo perché il linguaggio umano è *assolutamente* inadeguato a Dio, sia pure il linguaggio di chi, come S. Giovanni, sperimenta quello che scrive.

Il nostro Santo è sempre attento a sottolineare la collaborazione (e quindi la libertà) dell'anima pur ponendola nella sua giusta luce; ma gravi difficoltà superano le forze umane sia perché non è possibile rimuovere ciò che è naturale mediante l'abilità naturale, sia perché è altrettanto impossibile il contatto dell'umano con il soprannaturale, con la sola « abilità » naturale. E' chiara così l'impossibilità di identificare la dottrina sangiovannistica con la dottrina plotiniana: in Plotino è proprio la *natura* dell'anima, che la porta alla identificazione nella contemplazione; qui la natura dell'anima non può giungere all'unione con Dio in nessun modo (l'analogia rimane sempre tale e non si può cambiare in univocità). Ma basta che l'anima vi si disponga (e qui l'analogia è preziosa: non si tratta infatti di univocità, ma nemmeno di equivocità: ecco perché la disponibilità e la disposizione sono possibili): « Digo que es verdad que Dios la ha de poner en este estado sobrenatural, mas que ella, cuanto es en sí, se ha de ir disponiendo, lo cual puede hacer naturalmente, mayormente con la ayuda que Dios va dando » (*id.* III. 2. 13).

Le forze naturali, dunque, devono essere appoggiate dalla grazia di Dio: il momento di unificazione è movimento autentico dell'anima nella sua natura: il compito dell'anima — con lo aiuto di Dio — è solamente questo.

Non l'innalzamento alla contemplazione, che è tutta e solo opera di Dio, come abbiamo già detto¹⁶. Ricordiamo, anche per determinare quale sia l'attività propria dell'anima, che qui S. Giovanni sta parlando della notte attiva ove non si completa la divina unione che avviene invece perfettamente nella notte passiva. Infatti l'unione contemplativa avviene solo per virtù di Dio, tanto che la trascendenza di Dio sull'anima umana, si afferma anche con la passività dell'anima (né potrebbe essere altrimenti).

L'anima si libera dal « turbamento » e dall'« alterazione », che traggono origine dai pensieri e dalle notizie della memoria e « goza de tranquilidad y paz de ánimo » (*id.* III. 6. 1).

Anche la liberazione è duplice: dai legami del mondo e del demonio, ciò che, evidentemente, non si prospetta in Plotino. Notiamo che il demonio, come creatura, non può andare oltre il discorso; ma qui, soprattutto perché il demonio eccede la natura umana, è necessario l'appello alla Sacra Scrittura (*Ps.* 72, 8).

Il discorso *umano* e il silenzio *divino* non possono coincidere ed è necessario il silenzio di tutto l'umano per accogliere la luce del silenzio divino. Leggendo il paragrafo del commento sangiovanistico al *Cantico* 8, 6 ci si rende conto dell'inadeguatezza al divino del linguaggio, umano, ma anche che il rinvio all'esperienza umana è l'unico modo di comprendere l'esperienza divina.

Ma non possiamo rimanere nella notte attiva. La *Notte oscura* è notte passiva. Questo tema è completamente sangiovanistico, non essendoci in Plotino il tema dell'azione amorosa di Dio nell'anima; dove Plotino parlerebbe di chiarezza, S. Giovanni parla di notte. Infatti, giunta alla purificazione, per Plotino l'anima non ascende più perché è giunta alla identificazione con Dio; in S. Giovanni non può andare oltre il limite in cui Dio solo opera, quindi rimane passiva; e l'opera di Dio si dispiega in lei. Il momento che abbiamo potuto confrontare con Plotino è, dunque, momento di principianti nella contemplazione. Ci si potrebbe chiedere come sia possibile che un'esperienza così profonda come quella plotiniana sia un'esperienza di principiante. Ma da tale situazione non è possibile uscire se non per l'azione di Dio. Plotino poté sforzarsi di approfondire intellettualmente il tema di Dio ed arrivò alla teologia negativa; e approfondendo se stesso riuscì a trovare la chiarezza della vita interiore e quel Dio, che abita in tutte le anime¹⁷, si fece sentire certo anche nell'anima *disposta* (come però poteva esserlo) di Plotino, nonostante lo intellettualismo tutto greco del nostro filosofo.

¹⁶ A questo proposito il discorso è analogo a quello sulla libertà e la grazia,

¹⁷ Si veda *Subida* II.5.3.

Dio invade l'anima

Ma proseguiamo con S. Giovanni. L'indicazione della *passività* di questa notte è espressa nella prima strofa della *Noche oscura* in cui l'anima racconta che poté uscire da sé in virtù della forza e del calore infusile dall'amore dello Sposo nell'oscura contemplazione. L'azione è dunque tutta da parte di Dio. Il discorso è sempre tra l'anima e Dio; ma è un discorso singolare: qui è solo Dio che parla, l'uomo è in radicale posizione di ascolto: l'esaltazione della Fede che è *ex auditu*. Le difficoltà di questa esaltazione della Fede e di questo ascolto è bene evidenziata: « Pero destas imperfecciones tampoco, como de las demás, no se puede el alma purificar cumplidamente hasta que Dios la ponga en la pasiva purgación de aquella oscura noche que luego diremos. Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por perfeccionarse... » (*Noche oscura* I. 3. 3). Si parla qui della notte passiva come unico autentico elemento di perfezione, ma se ne vede tutta la difficoltà (tutto il momento umano viene qui ripreso e considerato).

E' davvero interessante che proprio in questo testo in cui si parla di coloro che avanzano nella perfezione si pongano decisamente in relazione interiorità e contemplazione, in quanto quest'ultima spinge l'anima a starsene sola e quieta. Così l'interiorità è ancora matrice della possibilità dell'invasione di Dio nell'anima, ormai nella quiete spirituale. Se ciò può far pensar al tema plotiniano della *ἡσυχία* è certo che S. Giovanni parte da dove Plotino arriva.

Il discorso sangiovannistico procede qui nella linea (approfondendola) de la *Subida* con considerazioni, che non riportiamo perché lo spazio non ci permette di confrontarle con quelle de la *Subida*, e che hanno, per il nostro tema, lo stesso significato. Sottolineiamo, però, il tema de la « Sabiduría divina », di cui si parla in *id.* II. 5. 1.; e di cui abbiamo detto anche a proposito de la *Subida*. Anche qui si parla della disposizione dell'anima verso Dio, che qui si evidenzia in modo più forte che nella *Subida*, ed è dovuta alla Sapienza amorosa di Dio. L'iniziativa è, quindi, di Dio fin dal primo momento; per la presenza di Dio, possiamo dire che anche la « notte passiva » sia fin dall'inizio in germe nell'anima.

Ancora una volta il tema della luce è argomento della mistica sangiovannistica. Lo era anche della mistica plotiniana. Ma in Plotino non è in relazione con il tema della notte, mentre in San Giovanni i due temi sono sempre correlativi. E la filosofia, che può

spiegare questo *apparente* paradosso è sempre la filosofia tomi-sta, che dice come le cose soprannaturali rimangono oscure al nostro intelletto quanto più sono chiare in se stesse per l'incommensurabilità del naturale e del soprannaturale. Così ancora una volta si sottolinea la trascendenza di Dio. Ed è sempre e solo l'amore che colma l'abisso tra l'uomo e Dio; l'amore di Dio, non l'amore umano.

San Giovanni, parla, poi, della luce divina, che rimarrà nell'anima, senza più tenebre dell'intelletto. Ma non perché l'intelletto *diventi* luce come in Plotino, ma perché l'anima ha raggiunto, per la elevazione da parte di Dio, il *contatto esperienziale* con Lui.

Parole forti e dure sono quelle di San Giovanni in ordine alla purificazione dell'anima; né d'altra parte potrebbe essere diversamente poiché la Sapienza amorosa di Dio per disporre l'anima non la potrà non ferire nel suo abito alle cose terrene. E la purificazione viene sempre da Dio: « ansì como el mismo fuego que transforma en sí el madero, incorporándose en él, es el que primero le estuvo disponiendo para el mismo efecto » (*id.* II. 10. 3).

Abbiamo detto delle parole dure di San Giovanni in ordine alla purificazione dell'anima. Ora Egli chiarisce che le pene non vengono dalla Divina Sapienza, ma dalla imperfezione dell'anima. In tal modo si spiega come mai più la Sapienza amorosa di Dio approfondisce la purificazione dell'anima, più è grande la sofferenza; infatti più l'anima sente profondamente Dio più comprende la sua imperfezione (di qui la maggior sofferenza). Come abbiamo visto attraverso la purificazione si compie la trasfigurazione dell'anima in Dio pur rimanendo l'anima sempre se stessa. Questo tema, come quello del fuoco tanto caro a San Giovanni non può essere qui ripreso, ma soltanto accennato, dal momento che il nostro lavoro vuole rimanere sul piano filosofico.

Ma il tema dominante in San Giovanni è quello dell'amore; egli sottolinea che la Sapienza mistica, Dio non la comunica mai senza l'amore.

Sono sempre correlativi nel Santo i temi della disponibilità dell'anima e dell'amore divino, che dispone l'anima; sempre con sfumature diverse e meravigliose.

Ci sembra ormai che il discorso sull'intelletto e sulla volontà sia chiaro. Ma importantissima è l'affermazione di libertà, che San Giovanni sottolinea in *id.* II. 13. 3: « A esto [se] responde, que aquí no hiere derechamente este amor pasivo en la voluntad, porque la voluntad es libre ».

Non possiamo riportare tutto II. 13. 11 in cui San Giovanni parla della grande grazia, che Dio fa all'anima purificandola ed

elevandola alla contemplazione. Bellissima è la conclusione: « Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con lumbré sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni mas ni menos informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y tambien las afecciones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios, divinamente. Y así, esta alma será [ya] alma del cielo celestial y más divina que humana ».

Ancora una volta il discorso è sull'unione dell'anima con Dio per amore. Correlativamente a questo tema, San Giovanni insiste sempre sulla necessità della purificazione. Anche qui si rifà al Dottore Angelico: « Porque como dice el Filósofo, cualquiera cosa que se recibe, [está en el recipiente al modo del que la recibe]. De donde, porque estas naturales potencias no tienen pureza ni fuerza, ni caudal para recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo dellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano y bajo, como habemos dicho, conviene que sean escurecidas también acerca de esto divino, porque detestadas y purgadas... y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma, para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural... » (*id.* II. 16. 4).

Subito dopo si evidenzia come al soprannaturale non si possa giungere se non per l'elevazione da parte di Dio: « De aquí es que todo lo espiritual, si de arriba no viene comunicado del Padre de las lumbres sobre [el] albedrío y apetito humano, aunque más se exercite al gusto y potencias del hombre con Dios y por mucho que les parezca los gusta [n], no lo gustarán divina y espiritualmente, sino humana y naturalmente... » (*id.* II. 16. 5).¹⁸

Il capitolo diciassette del secondo libro de *La Noche oscura* è del tutto significativo. Niente, nessuna potenza può intralciare il cammino di Dio; neppure il demonio, che è *chiarezza* di intelletto. L'appello è anche qui alla filosofia di San Tommaso (S. Theol. 2-2; q. 45, a. 2, in c.); ma come sempre il discorso trova il suo appoggio nella Sacra Scrittura: si afferma che nemmeno la anima *sa* come avvenga l'unione con Dio. Ancora è sottolineata la trascendenza di Dio; anche quando Dio parla all'anima, la anima si trasforma in Dio, ma *non sa* come ciò avvenga (l'intelletto discorsivo non è adeguato a Dio, alla Sua grazia). Anche qui si sottolinea che non è possibile per nessuno spirito crea-

¹⁸ cfr. PLOTINO VI.9.7.

to, nemmeno per il demonio comprendere Dio « por quanto el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde no puede llegar el demonio ni el sentido natural, ni el entendimiento » (*id.* II. 17. 2).

Il discorso, quindi è sempre sull'azione di Dio e sulla sua inconoscibilità se non per rivelazione. Così la contemplazione rimane sempre segreta. E non solo nel momento della purificazione, « más también despues en la iluminación, cuando más a las claras se le comunica esta sabiduría, le es al alma tan secreta para decir y ponerle nombre para decirlo, que demás de que ninguna gana le dé al alma de decirla, no halla modo ni manera ni símil que le cuadre para poder significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado; y ansí aunque más gana tuviese de decirlo, y más significaciones trajese, siempre quedaría secreto y por decir » (*id.* II. 17. 3). Il dialogo dell'anima con Dio, anzi l'ascolto di Dio da parte dell'anima rimane segreto, rimane, cioè, un rapporto dell'anima con Dio incomunicabile agli altri perché è un'esperienza, che trascende ogni momento del discorso: « porque esto tiene el lenguaje de Dios, que, por ser muy íntimo al alma y espiritual, en que excede todo sentido, luego hace cesar y enmudecer toda la armonia y habilidad de los sentidos exteriores y interiores » (II. 17. 3). Così l'anima è davvero sola con l'Amato. (Ma quanta differenza con la solitudine di Plotino!) Non solo, ma « Y no sólo por eso se llama y es *secreta*, sino porque también esta sabiduría mística tiene propiedad de esconder al alma en sí; porque, demás de lo ordenario, alguna veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura, de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, come un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin; tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, quanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta quanto se ve sobre toda temporal criatura levantada » (*id.* II. 17. 6). Bellissima questa immagine del deserto in cui l'anima si sente davvero sola; unita con Dio, ma sola nei confronti degli altri e di se stessa.

La conclusione del paragrafo è certo la conclusione del discorso sangiovanistico: « Y tanto levanta entonces y engrandece este abismo de sabiduría el alma, metiéndola en las venas de la ciencia de amor, que la hace conocer, no solamente [que quedar] muy baja toda condición de criatura acerca de este supremo saber y sentir divino; sino también echar [á] de ver cuán ba-

jos y cortos y en alguna manera improprios son todos los términos y vocablos con que en esta vida se trata de las cosas divinas, y cómo es imposible por vía y modo natural, aunque más alta y sabiamente se hable en ellas, poder conocer ni sentir de ellas como ellas son, sin la iluminación de esta *mística teología* ». Siamo dinanzi all'alta pagina del Santo che ha sperimentato l'amore divino e sa che l'anima si sente, nell'amore di Dio perfettamente sola perché è perfettamente completa, infinitamente di più (e in maniera incommensurabile) che nel discorso con gli uomini. L'anima *invasa* da Dio trova in Lui la sua completezza. La divina Sapienza è l'ambiente *autentico* per l'anima, che vi sia stata da Dio elevata. Nello stesso tempo è la scala, che porta l'anima a Dio. In tutta l'opera di San Giovanni, ciò è evidente, e in *id.* II. 18. 4 è decisamente affermato: nella similitudine della Sapienza divina con la scala di Giacobbe: « Porque esta escala de contemplación, que, (como habemos dicho) se deriva de Dios, es figurada por aquella escala que vió durmiendo Jacob, por la cual subían y de[s]cendían ángeles de Dios al hombre y [d] el hombre a Dios, el cual estaba estribando en el extremo de la escala (*Gen.* 28, 12). Todo lo cual dice la Escritura divina que pasaba *de noche* y Jacob *dormido*, para dar a entender cuán secreto y diferente del saber del hombre es este camino y subida para Dios ». Qui il discorso è della Sacra Scrittura, ma abbiamo già visto come San Giovanni ha condotto il discorso anche dal punto di vista metafisico e teologico. Il discorso plotiniano è pure discorso di Dio, ma è discorso che si compie sempre attivamente nella natura umana identificata nella natura divina.

Non possiamo commentare i capitoli XIX e XX dove si parla dei dieci gradi della scala mistica di amore divino secondo S. Bernardo e S. Tommaso, ma indichiamo il tema dello Spirito Santo in *id.* III. 20. 4 dove l'amore è con tutta evidenza, il tema cristiano di contro all'intellettualismo greco. Ancora una volta la chiarezza di intelligenza senza l'amore non riesce a raggiungere l'anima, che sia nella divina Sapienza; e, quindi, nell'Amore: nemmeno il demonio, dice ancora una volta San Giovanni in *id.* III. 23. 12. Abbiamo, infatti visto, che il demonio ha maggior chiarezza intellettuale dell'uomo, ma come ogni creatura, non può comprendere Dio.

Comunque la notte oscura porta l'anima a Dio « por cuanto va libre de los [obstáculos] de forma y figuras, y de las aprehensiones naturales, que son las que suelen empachar al alma para no se unir en el siempre ser de Dios » (*id.* II. 25. 3). Vengono in mente le parole plotinane quando Plotino dice che l'anima

arriva veramente al Bene quando vi può giungere « senza ostacoli ». Qui, però, il tema della rimozione degli ostacoli è relativo all'Amore; in Plotino all'intellettualismo.

La Noche oscura conferma, dunque, il tema de *La Subida*; però mentre *La Subida* giunge più alla negazione dell'esterno e alla disposizione dell'anima, ne *La Noche oscura* si parla dell'azione di Dio, sconosciuto (se non per rivelazione) all'anima. Abbiamo visto che qui si tratta della notte passiva: dove Dio veramente completa l'unione con l'anima.

L'unità d'amore

In *Cántico espiritual* bellissimo il tema della inabitazione di Dio nell'anima. Argomento, come ognuno ben comprende, totalmente e radicalmente estraneo al plotinismo: « Oh, pues, alma hermosísima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado, para buscarle y unirte con él (ya te se dice que tú misma eres el aposento, donde el mora) y el retrete y escondrijo donde está escondido » (*Cántico espiritual*, Canción primera 7). Quest'opera riprende tutti i temi del discorso sangiovanistico¹⁹, come: « Así llegando cerca de El, por fuerza has de sentir tinieblas en la flaqueza de tu ojo » (*id.* I. 12) con l'affermazione della trascendenza (e correlativamente della oscurità dell'intelletto).

Anche il tema della contemplazione « germinale » perché: « la contemplación es un puesto alto por donde Dios en esta vida se comienza a comunicar el alma y mostrársele... » (XIII. 10). Qui però « germinale » è la contemplazione in questa esistenza terrena nei confronti della contemplazione autentica dell'altra vita. In XIV. 4. troviamo il tema della contemplazione come contatto e come superamento dell'intelletto, riprendendo così esattamente il tema dell'esperienza mistica che eccede l'intelligenza. Ma già in XIV y XV 4 si dice: « Ve el alma y gusta en esta divina unión abundancia, [y] riquezas inestimables y halla todo el descanso y recreación que ella desea... » Non possiamo, purtroppo, fermarci su questo testo così poetico e meravigliosamente pieno di Dio; ormai si parla de « Este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso y quietud de la pacífica noche; y

¹⁹ trad. it. delle *Opere* di San Giovanni della Croce a cura di FERDINANDO DI S. MARIA, Roma 1963 p. XII.

recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina; y por eso dice que su Amado es para ella la *noche sosegada* » (XIV. y XV. 22). La notte della unione con Dio, però, non è oscura: « Pero esta noche sosegada dice que es no de manera que sea como oscura noche, sino, como la noche junto ya a los levantes de la mañana... » (XIV y XV. 23). Il paragrafo 24 è importantissimo e rappresenta la conclusione del discorso sangiovanistico: qui si compie veramente e definitivamente la contemplazione. E l'anima possiede « abismo de noticia de Dios » (XIV y XV. 24).

Così San Giovanni continua il discorso su questa notte serena; il suo linguaggio è essenzialmente quello della Sacra Scrittura. Il commento al verso: « La cena que recrea y enamora » (XIV y XV, 27) è una meraviglia di santità e di poeticità. Con « cena » si intende la visione divina. Non occorre qui seguire a fondo il discorso. Diciamo soltanto che siamo al momento contrario della *ἡσυχία* plotiniana: qui, infatti la quiete è nell'invasione dell'anima da parte del divino e non nel *rivelarsi* divino dell'anima.

Notiamo in quest'opera l'insistenza di San Giovanni sulla unione amorosa dell'anima con Dio: « porque [en] llegando el alma a alguna manera de unión interior de amor... por cuanto está ya hecha y obrada la obra de unión de amor, actuada el alma en amor » (*id.* XVI. 11).

Viene ancora in mente la quiete plotiniana e il superamento della dialettica. Ma qui è tutto un inno a Dio, che, solo, ha operato l'invasione dell'anima e che all'anima dà gloria e illuminazione di gloria.

In quest'opera il tema è ormai tutto e solo soprannaturale. Le espressioni possono apparire, ma non sono, panteiste. Questa *apparenza* è dovuta al fatto che l'unione dell'anima con Dio trascende ogni linguaggio umano. E il linguaggio umano più vicino all'unità è il panteismo, che se effettivamente snatura il tema, solo ci può indicare l'unione con Dio. Ciò significa che questa unione si può solo sperimentare. Si parla, qui, di matrimonio spirituale per indicare la pienezza dell'unione dell'anima con Dio. Anche questa è un'approssimazione. L'anima potrà vedere davvero Iddio quando lo potrà contemplare faccia a faccia.²⁰

Ancora in quest'opera bellissime espressioni sul tema dell'amore, come: « De lo dicho queda entendido claro, que el alma

²⁰ A questo proposito vedi FEDERICO RUIZ *Il linguaggio in San Giovanni della Croce* in *La comunione con Dio secondo San Giovanni della Croce* Roma 1968 pp. 33-56. Anche gli altri saggi contenuti in questo volume ci sono stati utili per il nostro lavoro.

que ha llegado a este estado de desposorio espiritual, no sabe otra cosa sino amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo » (*id* XXVII. 8). Abbiamo più volte detto che è l'amore che può consumare l'unione dell'anima con Dio, trasformandola nella vita di Dio. Bellissima anche la preoccupazione chiarissima qui, come in tutte le opere del Santo, di lasciare sempre tutta l'iniziativa all'Amore di Dio, pur salvando la libertà dell'anima. E in XXXII. 2 l'anima ricordando come nelle strofe passate sembri essersi attribuita qualcosa, « quiere ahora en la presente canción declarar su intención y deshacer el engaño que en esto se puede entender, con cuidado y temor no le se atribuya a ella algún valor y merecimiento, y por eso se le atribuya, a Dios menos de lo que se debe ».

Non occorre commentare un testo tanto chiaro. Sottolineiamo l'evidenza che l'anima è da Dio creata, da Dio redenta, da Dio elevata alla contemplazione. Non occorre dire che questa posizione è antitetica a quella plotiniana.

Anche *Llama de amor viva* sottolinea gli stessi temi. Ce ne siamo serviti di meno perché l'abbiamo vista opera meno teoretica e più di esperienza. Comunque sottolineiamo anche qui il tema della luce e delle tenebre (bello in proposito *Canción* I. 22). E nel commento a la *Canción* III ancora una volta il tema della trascendenza di Dio all'intelletto e alla volontà umana.²¹

CONCLUSIONE

Il discorso, che abbiamo condotto esaminando i testi di Plotino e di San Giovanni della Croce porta in sé la sua conclusione. Ci sono, però alcuni passi del *Cántico espiritual* e della *Llama de amor viva*, che desideriamo proporre all'attenzione del lettore come conclusione del discorso sangiovannistico: essi sottolineano con estremo vigore come sia il tema dell'amore che circola per tutte le opere del Santo: l'Amore, che è il grande tema del Cristianesimo, quello che lo distingue da ogni altro « messaggio », Leggiamo in *Cántico espiritual* XXXVIII. 2:

²¹ Tra i lavori che abbiamo letto in proposito citiamo JACQUES MARITAIN *Sur « l'égalité d'amour » entre Dieu et l'âme d'après saint Jean de la Croix* in *Etudes carmélitaines* 1932 pp. 1-18 e particolarmente, per la sua completezza e profondità, JUAN DE JESUS MARIA O.C.D. « *Le amaré tanto como es amada* » Estudio positivo sobre « la igualdad de amor » del alma con Dios, en las obras de san Juan de la Cruz, in « *Ephemerides Carmeliticae* » 1955 pp. 3-103.

« El fin por que el alma deseaba entrar en aquellas cavernas era por llegar a la consumación de amor de Dios que ella siempre había pretendido. » L'anima ormai vuole identificarsi con Dio nella consumazione dell'amore, vuole identificare il suo amore con l'amore di Dio. Nella stessa *Canción* al n. 3 si parla proprio di uguaglianza di amore: « ... desea la clara transformación de gloria, en que llegará a igualar con el dicho amor. »²² E così « según dice San Pablo, *conocerá entonces el alma como es conocida de Dios* (I. Cor. XIII, 12), así entonces le amará también como es amada ».

Queste espressioni del panteismo, ma, come abbiamo detto non indicano qui panteismo: sono le espressioni più alte che il linguaggio umano sempre trasceso dal divino può dire intorno all'unione dell'anima con Dio.²³ Sono le espressioni del grado più alto della imitazione di Cristo. La forza viene all'anima dallo Spirito Santo: « la cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada, que siendo El dado al alma para la fuerza de este amor supone y suple en ella, por razon de la tal transformacion de gloria, lo que falta en ella. Lo cual, aun en la transformación perfecta de este estado matrimonial a que en esta vida el alma llega, en que está toda revertida en gracia, en alguna manera ama tanto por el Espíritu Santo, que le es dado en la tal transformación » (*id.* XXXVIII. 3). C'è nella espressione « en alguna manera » tutta la comparazione tra la contemplazione nella gloria di Dio e la contemplazione quaggiù. Il Santo, che ha sperimentato la contemplazione sa (per amore) che è la stessa che sperimenterà nella gloria di Dio, ecco perché può istituire il paragone.

Abbiamo detto che la perfezione in Plotino non è quella del santo, ma quella di chi ha chiaro l'intelletto. Qui, invece, la perfezione è propria del Santo ed è relativa piuttosto alla volontà che all'intelletto, come si vede sempre da XXXVIII. 3.

Plotino sul tema dell'amore, nonostante il molto spazio che a Eros è dedicato nelle *Enneadi* è ben diverso da San Giovanni. Siamo d'accordo con M. De Corte, quando scrive: « C'est un fait que Plotin ne fait presque jamais intervenir l'amour dans l'expérience mystique... Le *νοῦς ἐρῶν* passe au second plan pour faire palce au *μη̅ νοῦς*, à la plénitude d'une intuition supra-intellectuelle qui ravit l'âme de bonheur, mais qui n'est pas l'explosion d'un amour qui passe toute mesure. »²⁴

²² Di qui abbiamo tratto il titolo.

²³ Si veda l'articolo *cit.* di JUAN DE JESUS MARIA O.C.D.

²⁴ MARCEL DE CORTE *op. cit.* p. 185.

L'amore è dunque il *massimo punto di divergenza* tra i due Autori; ed è il massimo punto di divergenza tra Ellenismo e Cristianesimo: nell'Ellenismo la superbia del pensiero è totale, pur contro la volontà degli Autori e di Plotino in particolare. Solo l'Amore può ridimensionare la posizione del pensiero. Anche in questo senso il Cristianesimo ha operato in maniera rivoluzionaria. Ecco, perché all'inizio abbiamo detto che la posizione plotiniana pur rovesciata può presentarsi come modo di essere di molte forme del pensiero contemporaneo: di quelle che concludono alla assolutezza del pensiero umano, qualunque sia la loro origine.

Così non sottoscriviamo l'Arnou, quando scrive: « Ici-bas tout s'explique, car l'âme n'est pas encore entièrement séparée du corps; mais viendra un temps...! ... Alors disparaîtra ce je ne sais quoi d'inquiet, de forcé, de craintif... Et pourtant, alors même je crois qu'il restera encore un désir (*πόθος*) qui ne sera pourtant pas une souffrance ni une privation, mais une forme de l'amour (*ἔρως*), un amour possédant son object, mais *καθ' ἑσὸν δύναται*, un object qui le dépasse »²⁵. O almeno non intendiamo l'amore se non come aspirazione intellettualistica e non vediamo la trascendenza, che l'Arnou sottolinea nel « desiderio » che rimarrebbe nell'anima anche nell'altra vita.

Ma vogliamo concludere con San Giovanni della Croce; e con quella *Llama de amor viva*, che è frutto di esperienza: « Que es tal, que, si Dios no tuviese aquí favorecida la carne, amparando el natural con su diestra... a cada llamarada de éstas se corrompería el natural q moriría, no teniendo la parte inferior vaso para sufrir tanto y tan subido fuego de gloria » (I. 27).

Non si poteva affermare in maniera più sublime la trascendenza di Dio, che *deve* sostenere il corpo perché non muoia. E l'anima, come abbiamo visto, affronta la visione di Dio solo perché ad essa Dio stesso la eleva. Ma sente continuamente la trascendenza di Dio a sé e in particolare l'imperfezione della contemplazione nella vita terrena: « Pero son tales las asomadas de gloria y el amor que se trasluce quedar por entrar a la puerta, no cabiendo por la casa terrestre, que antes sería poco amor no pedir entrada en aquella perfección y cumplimento de amor ...Todas estas cosas siente el alma y las entiende distintísimamente en subido sentido de gloria, que la está mostrando el Espíritu Santo en aquel suave y tierno llamear con gana de entrarla en aquella gloria; y por eso ella aquí provocada, responde di-

²⁵ RENE' ARNOU op. cit. p. 259.

ciendo: *Acaba ya si quieres...* » (*id.* I. 28). E tutto il desiderio dell'anima di congiungersi al Creatore è espresso nel verso: « Rompe la tela de este dulce encuentro. » Si tratta dell'ultima delle tre tele di cui parla il Santo: quella della vita sensitiva: « Que por eso dice aquí tela y no *telas*; porque no hay más que ésta que romper, al qual por ser ya tan sutil y delgada y espiritualmente con ésta unión de Dios, no la encuentra la llama rigurosamente como a las otras dos hacía, sino sabrosa y dulcemente. Que por eso dice aquí le llama *dulce encuentro*, el cual es tanto más dulce y sabroso, cuanto más le parece que le va a romper la tela de la vida » (I. 29). C'è qui tutto l'amore del Santo, che niente altro attende che la visione beatifica di Dio nella maniera più completa.

Dove Plotino vedeva la *sublimazione della chiarezza intellettualistica*, San Giovanni vede il *massimo dell'amore*, il dolce incontro con Dio: con la rottura de « esta flaca tela de vida natural en que se siente enredada, presa e imedida su libertad » (I, 31)²⁶.

Genova, Università

BRUNO SALMONA

²⁶ Tratta del nostro argomento MARCEL DE CORTE nell'Articolo *cit.*, che riprende nella seconda parte i temi puntualizzati nella prima. Segnaliamo i temi dell'esperienza, del non sapere e dell'amore come discussi con intelligenza e competenza. Anche JEAN BARUZI *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* Paris 1931 tratta del nostro problema. Siamo d'accordo con L. LABERTONNIÈRE, che nella discussione seguente all'esposizione del Baruzi: « *Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique* » in « Bulletin de la Société Française de Philosophie », Paris 1925 dice che il Baruzi ha messo in rilievo « con insistenza e a mio avviso con troppa insistenza ciò che c'è di plotiniano e di dionisiaco in San Giovanni della Croce ». MARCEL DE CORTE è ancora più severo: « Quand on lit, par exemple, les pages consacrées par M. Baruzi à Plotin et à saint Jean de la Croix, on reste confondu devant l'indigence du donné soutjacent à la comparaison... » (*op. cit.* p. 167). In effetti il Baruzi (p. 582) a proposito di PLOTINO III.8.3 scrive: « Lasciamo del tutto da parte ciò che una tale pagina implica di fatto all'interno del sistema plotiniano e rendiamoci docili alle immagini che una lettura *naïve* (la sottolineatura è nostra) suggerisce ». La qual cosa non ci pare possibile. Questo modo di vedere sembra guidare il Baruzi, quando dice: « ... allorché Plotino dice che la sola maniera di pregare Dio è di avanzare solo, verso l'Uno che è solo... noi ascoltiamo la musica de la *Fiamma* ». E ancora a proposito della contemplazione dell'Uno, del tempo e dell'eternità. A p. 678 il Baruzi scrive: « L'unione estatica plotiniana produce una felicità estetica, una gioia d'amore, una esaltazione della solitudine..., che San Giovanni della Croce, abbiamo visto ha conosciuto più che ogni altro mistico cristiano ». Ciò a nostro avviso si può sostenere proprio soltanto con una lettura *naïve*. La differenza essenziale fra i due Autori è colta dal Baruzi soltanto con questa espressione: « ... non dimenticando tutte le differenze che separano un metafisico da un mistico », che usa a proposito della « negazione dei

ricordi empirici in San Giovanni della Croce » (p. 677) Ma anche questa differenza è espressa accidentalmente. Tutto ciò non infirma naturalmente il valore della notevolissima opera del Baruzi, che rimane tra le essenziali scritte su San Giovanni. E' che per questo Autore il rapporto tra San Giovanni della Croce e Plotino rimane marginale; infatti non vi dedica né una apposita sezione, né un apposito paragrafo, ma lo istituisce di volta in volta dove lo trova opportuno. Fa un accenno a Plotino anche ROGER VERNEAUX *L'expérience mystique et la philosophie* in *De la connaissance de Dieu*, Paris 1958 (p. 320). Ma l'errore da non commettere è d'assimilare la purificazione morale di San Giovanni della Croce alla purificazione psicologica di Plotino. La confusione è facile... « A noi pare che la purificazione sangiovanistica debba essere definita spirituale e quella Plotiniana metafisica ». Interessante in quest'opera (p. 353) il rilievo che « l'esperienza mistica non è saturante » che anche noi abbiamo fatto (per l'esperienza mistica in questa vita) sulla scorta dei testi sangiovanistici. Bella alla p. 362 la discussione dell'esperienza mistica: « Ora la vita mistica si sviluppa tutta nell'ordine soprannaturale l'esperienza mistica non abbandona in nessun momento il terreno della fede; essa va dalla fede alla fede, è essa stessa una fede... ». « Scindere in un mistico cristiano il mistico e il Cristiano è, come voleva Bergson, semplicemente sopprimere la mistica perché la sua esperienza è un prolungamento della fede. » Interessante e da meditare anche: « ... la testimonianza dei mistici non ha alcun titolo per rimpiazzare quella della Chiesa », espressione che precede quella appena citata. E che San Giovanni della Croce ci fa comprendere luminosamente. Come ci fa comprendere luminosamente che l'esperienza del mistico è la più alta esperienza che si possa dare per un Cristiano; e quindi per la Chiesa.