

Elisabetta Selmi

«Anatomia dell'anima»

(Linguaggio delle passioni e saperi filosofici nella scrittura delle mistiche fra Seicento e primo Settecento)

All'origine della storia che avvia il formarsi di una imponente tradizione letteraria e speculativa della scrittura mistica femminile italiana, del suo viaggio fra gli *arcana Dei* e i *secreta* dell'anima, nell'abbrivio che segna il plasmarsi di un *lexicon* espressivo deputato alla resa ineffabile di un *itinerarium mentis in Deum*, un *lexicon* che si forgia nella creta viva delle pratiche di perfezione cristiana e dell'*humus experimentalis* e linguistica della 'teologia simbolica', nell'arduo incrocio di codici culturali della fede e della spiritualità, di modalità di pensiero, di visionarie trascrizioni analogiche con cui si interpreta l'intraducibile contatto del sé e dell'altro da sé, del finito e dell'infinito, dell'ontologico ed ascetico incontro del Tutto e del Nulla, si pone a ragione del percorso critico, che qui si intende privilegiare, la figura di un'estatica umbra, Angela da Foligno, rappresentativa di una «retorica della santità» e di un circuito intellettuale europeo di *mulierculae*, ingenuamente etichettate come *sine litteris*, che si cimentarono con i problemi della trascendenza e con le 'tenebre' di un apofatismo gnoseologico. Nel fecondo vivaio delle «vergini sante» che nello stretto giro di un secolo, tra il Duecento e il Trecento, compularono l'ideale biblioteca di scritture spirituali femminili della prima Europa cristiana, da Matilde di Hackerborn (*Liber specialis gratiae*) a Gertrude di Hefta (*Legatus divinae pietatis*), all'infelice Margherita Porete (*Miroir des simples âmes anéanties*) a Brigida di Svezia, Angela da Foligno, ribattezzata *magistra theologorum* già dal XVII secolo,¹ come ben puntualizzava Giovanni Pozzi,

è la prima donna a esercitare in Italia un carisma consapevole di dottorato femminile; la sua è la prima voce italiana il cui suono (benché oscurato) ci arrivi per il canale diretto della rivelazione personale, non della leggenda pia: la precedono solo quelle di Chiara di Assisi (1193-1253) e di Beatrice d'Este (1200-1226), ma sono incomparabilmente più esili.²

È proprio infatti in tale fortunata congiuntura cronologica che si assiste allo sviluppo di nuovi generi e sottogeneri letterari che verranno poi a caratterizzare per secoli i testi e la comunicazione della scrittura mistica, fra diari, dialoghi spirituali, lettere e autobiografie, ma soprattutto 'rivelazioni', dove si mescolano profezia e scrutinio razionale, aspetti visionari e scandaglio introspettivo a delineare la *narratio* di un viaggio intellettuale che è insieme 'notomia' e perfezionamento dell'anima e interrogazione sulla presenza deificante dell'essere, in una dialettica inedita e sconcertante di astrazioni figurative e di reificazioni corporee di un'esperienza metafisica che è «un andare di limite in limite oltre ogni limite» della parola e della conoscenza: stravolgimento ossimorico degli 'abiti' ordinari con cui si interpreta e si conferisce senso e valore ai diversi livelli naturali e spirituali della realtà.

Angela da Foligno ci trasmette i contenuti del suo itinerario mistico in due opere, il *Memoriale* e il *Transito*, in cui il complesso problema dell'autorialità, così come per altri testi di mistiche dell'età medievale, è stato già criticamente sviscerato e recensito dal Pozzi, rispetto alle questioni del «disordine redazionale»³ del *corpus* manoscritto della Folignate, e ai complessi problemi della circolazione e trascrizione snaturante la *facies* linguistica originaria della parlata umbra. È senza dubbio un nodo dirimente, ma marginale rispetto al *focus* d'interessi che qui s'intende ridiscutere, riguardo al costituirsi di archetipi simbolici e di modelli che via via forgiarono la struttura

¹ Cfr. R. FUSCO, *Angela, Giuliana, Margherita. Tre mistiche medievali*. Prefazione di Angelo Comastri, Milano, Ancora, 2008, pp. 79-81.

² G. POZZI, *Introduzione a Angela da Foligno, Il libro dell'esperienza*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 11-55: a p. 24 (da questa ediz. si cita in traduz.).

³ Ivi, p. 57

speculativa di una tradizione mistica femminile. Una tradizione che si avventura nelle solitudini dell'io per dare forma a un linguaggio dell'interiorità che, pur nelle inevitabili differenze dipendenti dalle varietà dei contesti storici e culturali, circoscrive in fieri un campo d'indagine che collabora significativamente ad edificare il castello di 'una scienza dell'anima', il cui lessico concettuale è un tassello non irrilevante del cammino sul quale fioriscono, in direzione di una più raffinata psicologia della modernità, le più inedite sinergie fra le forme della sensibilità religiosa, le introiezioni degli stati morali dell'io e gli *analogia* immaginativi e intellettuali del volo metafisico. Il dire di Dio di Angela reifica in simboli saperi e immagini di entrambe le varianti con cui si manifesta la tradizione mistica medievale, quella nuziale e quella dell'essenza, è un tradurre in parole un'esperienza diretta e dialogica con la realtà divina che si configura, nel linguaggio della Folignate, secondo la modalità trascendente che ella definisce *cum tanta tenebra*. La sua si proclama come una percezione sublime extra-modo segreta e oscura, ma nello stesso tempo certissima e assoluta. Ma il percorso trascendente, intellettuale e affettivo, fino al vertice altissimo di una comprensione che distrugge qualsiasi immagine, qualsiasi referente simbolico chiamato strumentalmente a interpretare essenza e verità di Dio – nello spasmo del paradosso mistico di Dio–Nulla, Angela, l'«illetterata» che parla con una agguerrita sapienza teologica, precisa nel *Memoriale* che «si dico quod trahit me cum dulcedine vel amore vel cum aliqua re quae possit nominari vel cogitari vel imaginari, totum est falsum, quia non trahit me cum aliqua re quae possit nominari vel cogitari ab aliquo sapientissimo de mundo; et si dico quod est omne bonum, destruo illud»⁴, è un percorso a due sensi che se, per un verso, si configura come un cammino dentro Dio fino alla illuminazione della sua assoluta alterità rispetto a ogni forma di pensiero possibile, dall'altro, è una discesa, un viaggio nel 'fondo' dell'anima che attualizza il dato dottrinale dell'«inabitazione divina» nel processo del discernimento degli spiriti, con cui si radiografa la fenomenologia dell'assimilazione deificante come accesso all'«amore puro» e cointuizione dell'autofilia di Dio (di un Dio che ama se stesso nelle creature), fulcro della vicenda unitiva del pensiero mistico per cui l'anima raggiunge Dio passando attraverso se stessa. Alcuni secoli dopo, nella stagione che conclude l'*âge d'or* della scienza mistica seicentesca, è ancora una voce potente, quella di una estatica colta e letteratissima, la beata bresciana Maria Maddalena Martinengo, a riepilogare esemplarmente gli esiti moderni cui indirizzava la lucida *speculatio* dell'anima di Angela, quella sua interrogazione inesausta alla scoperta di una «unità dello spirito» che diviene certezza della presenza di Dio in lei. La Martinengo, infatti, trasforma nel lessico di una raffinata analitica sei-settecentesca della *discretio spirituum* e nella topica della vita interiore quel modello di introversione/estroversione psichica ed ontologica che la Folignate aveva espresso *ab ovo*, nel suo linguaggio ancora imbastito di trafilature e partizioni medievali (le scale della progressione meditativa e contemplativa, le 'vie' fondate su simmetrie con le facoltà aristoteliche e scolastiche dell'anima) in cui si combinavano, con risultanze e torsioni apofatiche inquiete e originalissime, figuranti della mistica, da san Bonaventura a Guglielmo di Saint-Thierry, con la fraseologia e le forme mentali della 'teologia affermativa'. Nel linguaggio di una teologia mistica che all'altezza della Martinengo si è ormai imposta quale *scientia* a sé stante con una sua trattatistica, che come nella *Clavis* di Maximilian van der Sandt (il latinizzato Sandeus) produce un enciclopedico inventario lessicale, e con una significativa intersezione di registri con l'ascetica e la pratica dei *médécins philosophes*⁵ (Du Laurens, Burton)⁶, dell'«anatomia» *de coeur e des passions* «ad maiorem gloriam Dei» di moralisti e spirituali francesi (Montaigne, Pascal, Arnauld) del *grand Siècle*, la beata bresciana dichiara, nell'accensione dei suoi 'lumi interiori', come la «vicenda unitiva» si dispieghi quale conoscenza di sé. È la voce stessa di Dio, che lei sceneggia nelle sue *Rivelazioni* o nei *Dialoghi spirituali fra l'anima e il corpo*, a insegnarle: «Non v'è modo più facile di unirti a me quanto il conoscere te»;⁷ cosicché Maria Maddalena nel discernimento della sua anima viatrice e «orante», attraverso un «cognoscere per amorem», nel teatro di un'interiorità toccata dal palpito divino dove l'anima si 'snaturalizza' e partecipa «per somiglianza» alla «Verità increata», giunge infine a comprendere: «Oh quanto è vero che la conoscenza di sé è la scienza di tutte le scienze».⁸ È un discorso che unifica, all'insegna di una progressiva emancipazione dal sistema della 'teologia scolastica' (dai suoi modelli

⁴ ANGELA DA FOLIGNO, *Memoriale*, cap. IX: «Septimus passus supplens», p. 360, 76-81 (si cita dalla versione latina: *Il libro della beata Angela da Foligno*, edizione critica, a cura di L. Thier-A. Calufetti, Roma, Grottaferrata, 1985)

⁵ Cfr. LOUIS VAN DELFT, *L'anatomia «ad maiorem gloriam Dei»*, in *Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione letteraria*, Bologna, Mulino, 2004, pp. 112-171; C. OSSOLA, «Anatomia depicta». *L'uomo dentro e fuori*, in ID., *L'autunno del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2013, pp. 396-398; L. BISELLO, «Intus et extra idem»: *l'anatomia morale nella letteratura italiana moderna*, «Lettere Italiane», I, 2016, pp. 3-41.

⁶ Si pensi a un testo capitale come *The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton (1621) che si avvale di modelli anatomici e dello strumentario della medicina/terapia del corpo per sondare gli inesplorati recessi della mente e della medicina dell'anima in un contesto di educazione morale e metafisica; o ai testi del medico Robert Fludd, esemplari per le confluenze in una *anatomia mystica*, come nel suo *Anatomiae Amphitheatrum* (1633), o André Du Laurens che in *Oeuvres anatomiques* (Paris, 1639) dimostra «quanto l'anatomia sia utile all'uomo per conoscere Dio».

⁷ M.M. MARTINENGO, *Gli scritti*. Edizione critica, introduzione e note, a cura di F. Fusar Bassini, I, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006, p. 278. Per un profilo biografico e intellettuale della Martinengo: cfr. FUSAR BASSINI, *Lineamenti biografici e Lineamenti dell'esperienza spirituale*, in *Gli scritti*, cit., pp. 85-323; E. SELMI, «Anime devote» e «tragici deliqui». *Lirica e teatro nelle metamorfosi della "letteratura spirituale" tra Seicento e Settecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2018, pp. 115-154.

⁸ MARTINENGO, *Gli scritti*, cit., I, p. 278.

intellettualistici, dalle sue «sottigliezze»⁹ e astrazioni metafisiche, dai modi del suo razionalismo), la ricerca di un *côté* di estatici e di estatiche di latitudine europea (da François de Sales, Diego Alvarez de Paz a Tomás de Jesús a Teresa d'Avila, Veronica Giuliana, Giovanna Maria della Croce) che dalla «scienza saporosa»¹⁰ di San Giovanni della Croce, che abilita a penetrare nell'enigma della Verità divina attraverso «una conoscenza per via di amore», raffina, nella radicalizzazione di un coniugio fino allora sentito come assolutamente inconciliabile fra le sfere del sensibile e dell'intelligibile, del sapore, del piacere, e del sapere della conoscenza, lo sguardo contemplativo verso il centro dell'anima, perché - scriveva Bernardino di Laredo (*Salita del Monte Sion*) - «non è possibile senza la conoscenza di noi stessi raggiungere la santità perfetta».

Ma quell'«assorbire» «tutta l'Anima mia», da parte di Dio, di cui parla la Martinengo con il ricorso a un'azione verbale, per tradurre il processo di estroversione dell'anima, che ben s'addice al metaforismo equoreo e all'immaginario scientifico dei fluidi e dei 'vasi comunicanti' (in altri casi rifacendosi ai contrappesi dell'orologio, secondo un uso di figuranti proprio del linguaggio degli 'automi', così familiare alla sperimentazione analogica della gnoseologia e della letteratura barocche), diviene scoperta «in forma animata» dell'inconsistenza creaturale, un ritorno nell'alveo di quell'apofatismo conoscitivo che da Dionigi Areopagita raggiunge il suo apice nella *noche oscura* di san Giovanni della Croce, in quel processo di entificazione soggettiva e 'sperimentale' dell'oggetto della conoscenza in cui la grazia della sapienza appaga l'intelletto e il sentimento. A monte mostra ancora la sua incidenza una agostiniana *regio dissimilitudinis* dell'*intimo meo* dove Dio si rivela e si nasconde, soddisfacendo a quelle adibizioni che, sul piano dell'ascetica e della morale, Pascal chiamerà poi i recessi e «le ragioni del cuore». L'itinerario mentale, il paradigma che ne inscena le modalità, è quello dei tormenti e delle estasi della coppia amorosa, della storia che si svolge fra Dio e Io, Amore e Nulla, annodati nella loro valenza oppositiva dal fattore comune e transitivo di una 'non conoscenza'.

Angela, all'inizio del *Memoriale*, nomina Dio come «Amore non conosciuto», e al termine della sua esperienza, sul letto di morte, nell'epilogo del *Transito* parla dell'io come «nulla non conosciuto»; di fronte allo sconcerto ossimorico che genera la sua confessione testamentaria, Pozzi reputava che in questo il suo linguaggio «si innalzasse ai gradi più alti della speculazione e della storia della mistica».¹¹ «Quando Angela afferma che l'anima mostrata a se stessa non ha potuto conoscersi, non si tratta più di asceti, perché è messo in causa un conoscere», le asserzioni dell'estatica mostrano infatti, con un indubbio scarto concettuale, di non contenersi più soltanto nell'ordine dei tradizionali referenti ascetici della spiritualità cristiana, secondo cui il nulla dell'anima si associa alla sfera delle miserie morali della vacuità e della finitezza dell'uomo. Sempre Pozzi si interrogava dubitativamente se nell'arduo approdo della Folignate

non le fosse presente in qualche modo il principio dell'indeterminazione dell'anima, quello che definendola *tabula rasa* su cui non è scritto nulla e tutto può esservi iscritto, ne fa di conseguenza un niente.

E quando la Venerabile proclama «nichil video et omnia video», ci si chiede ancora se l'espressione possa esser ricondotta al principio per cui l'anima diviene se stessa e ogni cosa solo perché è preliminarmente un niente.

Ma allora altri dubbi si affollano, perché se Dio trascende l'essere, la sua unione con l'umanità, sembrerebbe dover comportare «una rinuncia infinita al suo essere divino» o l'interrogativo capitale che la Veggente svolge in «forma di domanda», al modo di una *quaestio* per argomento *ad hominem* che provoca gli stessi fondamenti della dottrina teologica in merito alla definizione dell'identità del «locutore divino»: del Dio che la vivifica e la fa parlare riguardo al chiarimento dei grandi misteri della fede, anticipando così dialogicamente, nelle specie letteratissima di un Contrasto spirituale (tra personificazioni o opposizione di concetti animati: la verità/l'inganno diabolico), l'approdo a quel *divina pati* in cui termina la *narratio* mistica, la partecipazione esperienziale all'unione trinitaria:

«È venuta in te la Trinità»; digli pure: «È venuta, è venuta in te», chiedigli come ha potuto venire. E mi si concedeva di capire che, benché fosse venuta in me, pure era in cielo e da lì non si partiva. E, siccome io ancor non ero in chiaro, non parendomi che avesse risposto in modo comprensibile e completo, aggiunse: «Digli: "Quando ti furono dette quelle parole, voglio dire 'Io sono lo Spirito Santo' e poi 'Io son quello che fu crocefisso per te', allora stavano in te sia il Padre che il Figlio che lo Spirito

⁹ È il termine critico con cui J.-B. Bossuet, nel suo apologetico manuale *Istruzioni sugli stati d'orazione* (in *Opere*, Venezia, Zerletti, 1795, I), si scaglia contro le ritenute eterodosse, inappropriate 'fantasticherie' della teologia mistica moderna dove si abusa delle parole, si «forzano le allegorie [...] spingendole fino alle più assurde conseguenze»: cfr. N. VON PRELLWITZ, *Introduzione a Giovanni Della Croce, Cantico spirituale*, Milano, Rizzoli, 1991, pp. 24-25.

¹⁰ Giovanni della Croce scrive nel suo *Commento alla Strofe VII del Cantico spirituale* (ivi, pp. 127-128): «[...] perché se gli angeli mi ispirano e gli uomini mi insegnano di te, sempre più mi innamoro di te [*ossia di Dio*]; e così sento di più la mia piaga d'amore [...]. Ma al di là della piaga che mi infliggono queste creature nelle mille grazie che mi fanno capire di te, c'è quel *non so che*, qualcosa che si sente resta ancora da dire, qualcosa che si riconosce ancora inespreso; è una sublime impronta di Dio che si svela all'anima e nello stesso tempo resta da rintracciare; è un'altissima comprensione di Dio che non sappiamo dire - quindi la chiama *un non so che*; [...]. Così, uno dei grandi favori transitori concessi da Dio all'anima in questa vita è la chiara comprensione unita all'alto sentimento di Dio [*altrove lo chiamerà il 'gusto di Dio'*], tali da capire con chiarezza che non lo si può comprendere né sentire per intero; e questo è in una certa misura simile alla visione di Dio nel cielo, dove coloro che lo conoscono meglio capiscono più distintamente l'infinito che resta loro da conoscere».

¹¹ ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, cit., p. 42.

Santo». Io dubitavo proprio circa questo, cioè in qual maniera il Padre fosse venuto in me così indegna insieme col Figlio e lo Spirito Santo; e stavo pensando che cose simili potevano essermi dette per ingannarmi, e allora mi venne detto e ridetto così: «La Trinità era venuta in te».¹²

L'abile sceneggiatura argomentativa di Angela punta a rappresentare –come sosteneva Pozzi - la ‘divinizzazione’ come un’oltranza non contenibile nelle attese, nelle categorie concettuali dell’uomo, ossia non nei termini di «un appropriarsi di Dio come bene che colma i limiti della natura umana», ma come «partecipazione all’attività conoscitiva e amorosa del Dio-Trinità».

Il viaggio metafisico di Angela, tutt’uno con i dilemmi d’introspezione nel ‘fondo’ dell’anima, sulla traccia visionaria esorbitante ed in traducibile di «una percezione tenebrosa di Dio»,¹³ verso quella meta che è per lei alterità estrema di una «speranza in un Bene segreto, certissimo e nascosto, che conosco *con tanta tenebra*»,¹⁴ è una esperienza liminale che lo spirito prova e la mente astrae in una rarefazione ineffabile in cui la transitività (il *passaggio* della letteratura spirituale) fra Dio e Nulla, Amore e Tenebra risolve ‘per via negativa’ l’opposizione fra i due termini nel «comporsi in un qualche cosa che li svuota entrambi della loro contrarietà» fino all’infigurabile e inconcepibile ‘coincidenza degli opposti’. Angela torce e trasferisce a suo modo e originalmente, per esprimere il ‘transito conoscitivo’ dei mistici’ (‘l’uscita da se medesimi nel deserto dell’intimità divina’), l’atto della più elevata e peculiare «potenza dell’anima» in ordine alla contemplazione, che san Bonaventura e Riccardo di san Vittore chiamavano «apice della mente o sinderesi» (ossia «l’abito della ragion pratica concreto all’anima con la quale l’anima sortisce in qualche modo una considerazione immediata di lui, con la quale si rende capace di essere immediatamente toccata e irradiata da lui»), nelle cognizioni e sul terreno della mistica essenziale, quella di Tauler e di Eckhart, in cui «la mente, o apice dello spirito, è il nudo e deiforme fondo dell’anima, cioè l’essenza semplice dell’anima in cui è impressa l’immagine di Dio».¹⁵ Sono, queste ultime, le parole con le quali il card. Giovanni Bona interpretava nel suo manuale seicentesco, *Via Compendii ad Deum*, e due diverse strade in cui le “parti”, le “potenze” (per i mistici) dell’anima sperimentano «il transito dall’operazione umana e naturale a quella divina e soprannaturale» («Quod si loquamur non simpliciter de contemplatione, sed de transitu a modo operandi humano, et naturali ad divinum et supernaturalem»),¹⁶ ovvero la conquista dell’«abito della sapienza». Il suo, è un manuale che definisce e riepiloga una sorta di storia della tradizione dell’apofatismo, secondo il registro e il linguaggio dei *recentiores* e nell’ottica del trattato moderno di spiritualità, tra *Anatomie de l’ame* e consapevolezza di un divorzio ormai consumato fra Scolastica e Teologia simbolica, perché

habet mystica Theologia suas voces, quas terminos vocant dialectici, sicut omnes artes et scientiae: et cum sit omnino supernaturalis, eius principium, finis, et media, modusque tendenti in finem, voces quoque et phrases, quibus traditur, naturae ordinem ac vires, atque humanae sapientiae verba transcendunt.¹⁷

¹² Ivi, pp. 112-113; e Nota di G. Pozzi, *L’avvento della Trinità*, p. 111.

¹³ CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*: vol. II, *La conformazione a Cristo*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2000, p. 159, analizza con acribia i tratti di straordinaria perspicacia e originalità del linguaggio angelano che, se pur discende dalla teologia apofatica e dalla interpretazione del senso della trascendenza espresso dal concetto di tenebra di Dionigi Areopagita (cfr. H. CH. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys L’Aréopagite et dans la tradition patristique*, «Le Études Carmelitaines», XXIII/11, 1938, pp. 33-53), e giunge a collimare, come giudica padre Pozzi (*Il libro dell’esperienza*, cit., p. 52) con l’ontologismo di Eckhart nel sermone 83, *Renovamini spiritu mentis vestrae*: Se ami Dio in quanto Dio, in quanto Spirito, in quanto Persona o in quanto Immagine – tutto questo deve sparire – Come dunque devi amarlo? – devi amarlo in quanto è un non Dio, un non Spirito, una non Persona, una non-Immagine, o per meglio dire, in quanto è un puro, limpido, chiaro Uno, separato da ogni dualità», aggiunge un’ulteriore significativa distinzione perché – spiega Bernard - «Se si vuole seguire esattamente il testo del *Memoriale* nella misura consentita da un’espressione necessariamente deficiente, si possono distinguere tre modalità di visione divina: una, “nella tenebra”, che è la percezione nuda della Divinità; un’altra “con tenebra”, che accompagna considerazioni particolari come quella dell’umanità di Cristo; una terza infine, “con grande tenebra”, la quale si avvicina alla prima, anche se è possibile scorgervi, come nel mistero trinitario, qualche distinzione».

¹⁴ ANGELA DA FOLIGNO, *Memoriale*, cap. IX, p. 356, 36-38: «In nullo bono quod exterius narrari possit nec etiam cogitari habeo spem meam modo. Sed habeo spem meam in uno bono secreto, certissimo et incluso, quod intelligo cum tanta «tenebra». La connessione tra il simbolo della tenebra e la trascendenza divina deriva dalla tradizione che si forma intorno allo Pseudo-Dionigi Areopagita, in tali termini (traduz. Di P. Scazzoso): «Considerando ciò in senso eminente e non secondo il senso privativo, bisogna in verità riconoscere che l’inconoscenza secondo Dio sfugge a coloro che possiedono la luce e la conoscenza degli esseri, e che la trascendenza di questa tenebra si nasconde ad ogni luce e abolisce ogni conoscenza. Se qualcuno, vedendo Dio, comprende ciò che vede, significa che non l’ha visto, ma ha visto soltanto qualcuno degli esseri che gli appartengono e sono conosciuti; egli, infatti, rimane al disopra dello spirito e al disopra della sostanza, sfuggendo alla conoscenza e all’essere, poiché trascende l’essere e lo spirito» (corsivo nostro): DIONIGI AREOPAGITA, «Lettera I», in *Tutte le opere*, traduzione di P. Scazzoso, Milano, Rusconi, 1981, pp. 419-420.

¹⁵ Cfr. G. BONA, *Via Compendii ad Deum. Via breve a Dio (1657). Con le aspirazioni tradotte da Ermes Visconti (1836)*. Introduzione e testo bilingue a cura di Sabrina Stroppa, Firenze, Olschki, 2006, pp. 134-135. Le definizioni riportate sono desunte da tale Compendio, ricapitolativo, nel gran secolo della mistica seicentesca, della tradizione apofatica e delle sue distinzioni.

¹⁶ BONA, *Via Compendii ad Deum. Via breve a Dio (1657)*, cit., pp. 129-131.

¹⁷ G. BONA, *De discretione spirituum liber unus*, cap. XX, V, 5, Romae, Tinassii, 1672; si cita da *Eminentissimi Domini D. Ioannis Bona [...] Opera omnia, quotquot hactenus separatim edita fuerunt, nunc primum in unum corpus collecta, et emendatiora prodeunt [...]*, Antuerpiae, H. et

E sempre per rifarci alle parole riepilogative con cui il Bona veniva illustrando strategicamente l'alterità difficile da comprendere, ma oltremodo vitale della via apofatica della mistica in un contesto storico che l'attaccava da più fronti, quello dello scetticismo del razionalismo filosofico, e quello della dogmatica cattolica, egli così chiariva:

Altri ragionano altrimenti, chiamando 'anima' le operazioni della parte sensitiva e appetitiva, e 'spirito' le potenze razionali. La mente, o apice dello spirito, è il nudo e deiforme fondo dell'anima, cioè l'essenza semplice dell'anima in cui è impressa l'immagine di Dio. Per 'fondo' intendo l'ἡγεμονικόν dell'anima, ovvero la sua parte migliore: uso un termine che appartiene agli Stoici, ma in modo diverso da come essi l'intendono.¹⁸ Penso infatti all'anima come a un vaso trasparente, atto a ricevere ogni illuminazione così come ogni ombra proveniente dalle cose. E come la parte più bassa del vaso si chiama 'fondo', e contiene e trattiene tutto che vi viene versato, così spetta lo stesso nome alla nostra parte più alta, ovvero all'apice della mente. *E come il 'fondo' tanto più si cela quanto più viene colmato di corpi densi e opachi, così l'anima tanto meno riesce a ricevere l'irradiazione divina quante più solide parvenze di cose terrene versa sopra l'illuminazione divina. Ma una volta che si sia svuotato di tutte le immagini delle creature, nel fondo dell'anima apparirà semplice e amabile il volto di Dio.* Di questo fondo hanno parlato Tauler, e altri mistici in vari luoghi.¹⁹ [corsivo nostro]

Nel tentativo del Bona di porre ordine, di *expurgare* dalle sue eccedenze creative una materia mistica avviluppata nella caligine di un linguaggio arduo e oscuro, ostico e per iniziati nella sua plusvalenza segreta e allegorica, che offriva inevitabilmente il fianco alle censure dell'apologetica cattolica, nella convinzione di un'importanza assoluta di tale tradizione per la costruzione e il progetto moderni di una nuova antropologia religiosa e di una diversa apologetica cristiana, il cardinale sanciva a chiare lettere, proprio nel preambolo del *Compendium*, la distanza che veniva separando le «angustie» di «una via scolastica» alla sapienza, «incapace di superare i limiti dell'umana speculazione», da «una via mistica» capace di dilatare il cuore all'infinito, trascendendo «tutti i modi della conoscenza naturale»:

La prima è una via lunga, laboriosa e difficile; la seconda è breve, semplice, facilissima. Quella inizia dal basso, cioè dallo sradicamento delle male abitudini e dalla moderazione dei tempestosi affetti, e, attraverso la pratica delle virtù e l'impegno della vita attiva, ascende fino all'apice della perfezione; questa, *in un mirabile moto circolare, nasce dall'amore, procede verso l'amore e nell'amore termina, attraverso moti anagogici e infiammate aspirazioni: l'amore, infatti, come riconosce anche Platone, è un «circolo perpetuo che gira attorno, dal Bene verso il Bene».*²⁰ [corsivo nostro]

Giovanni Bona cerca qui di translitterare in una grammatica filosofica accettata quel «cognoscere per amorem» cifra dell'alterità di un linguaggio mistico che intendeva, soprattutto nel Seicento, marcare la distanza rispetto alle tante fabbriche concettuali della Scolastica, aristotelica e tomistica, per radiografare, 'notomizzare' il processo di "sospensione ordinaria delle potenze" (quella *vacuitas*, quel *vuoto pneumatico*, quello sradicamento del *fundus*, della *essentia* dell'Anima) in cui si configurava, con il debordante, e 'chimerico' per i teologi dogmatici detrattori dell'apofatismo mistico, lessico dei contemplativi, lo scarto di quella «notte interiore» partecipe della illuminazione divina, dove si realizzava sul piano speculativo il biblico 'vedere *sicut est*', il senso divino dell'uomo. È quella straordinaria esperienza di unione tra il comprendere e l'amare che salda e confonde la facoltà della conoscenza e la facoltà dell'affetto, interpretabile nella sua radicalità solo attraverso il rovesciamento delle tradizionali modalità logiche e metafisiche dell'essere/non essere, di cui Bona, nella sua volontà di aggirare le accuse di oscurità e la pericolosità dell'oltranza espressiva dei mistici, sfuggente al controllo ecclesiastico, riconduceva alle radici di una linea platonica e dionisiana inscritta nella tradizione del pensiero occidentale e della sapienza e devozione cristiane dei Padri: che dallo pseudo-Dionigi a Origene all'*ordo amoris* agostiniano, a Bonaventura a Ruysbroeck²¹ veniva

C. Verdussen, B. Foppen, J.B. Verdussen, 1694, p. 191. Per una lettura del testo: S. STROPPA, *Il sibilo del serpente e la voce dello sposo. Lettura del «De discretione spirituum» di Giovanni Bona (1672)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXIV, 1998, pp. 461-478.

¹⁸ In «modo diverso» rispetto al progetto finalistico perché gli Stoici lo inseriscono in una concezione immanente e non trascendente.

¹⁹ BONA, *Via Compendii ad Deum*, pp. 135-136.

²⁰ Ivi, p. 9. La citazione riprende Plato, in *Convivio*, «ubi docte et fuse de Amore»: cfr. *Convivium vel De Amore*, in *Platonis Opera [omnia]*, tra[s]latione Marsilii Ficini [...], Basilea, Froben, 1546, p. 416 ss. Si tratta di una sentenza in origine dionisiana (cfr. *De divinis nominibus*, IV, 14: «Qua in re et fine et principio se carere divinus amor excellenter ostendit, tamquam sempiternus circulus, propter bonum, ex bono, in bono et ad bonum indeclinabili conversione circumiens») che Marsilio Ficino trascrive nel suo commento al *Convivio* e ne *El libro dell'Amore*. Si cita dall'edizione a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki, 1987, cap. II, p. 23: «E questo intese Ieroteo e Dionisio Ariopagita in quel loro inno preclaro, nel quale così questi teologi cantarono: "Amore è un cerchio buono el quale da sempre da bene in bene si rivolta" (cfr. S. Stroppa, *Note a Giovanni Bona, Via Compendii ad Deum*, cit., pp. 8-9). Si veda anche: G. Bona, *Manuductio ad Coelum, medullam continens sanctorum Patrum ac veterum Philosophorum*, Romae, A. Bernabò, 1658.

²¹ Di Jan van Ruysbroec si riprende lo *Speculo aeternae salutis* (Coloniae, 1552) in un passo del *Compendium*, centrale per definire la biblioteca di *auctores* di Giovanni Bona, ma soprattutto il disegno del cardinale nel *vindicari* l'autorevolezza della tradizione d'abisso dei mistici; passo che si riporta perciò per esteso: «Solo allora la parte più alta della nostra anima sarà pronta a ricevere Dio, come spiega, nello *Specchio della salvezza eterna*, il sommo contemplatore delle realtà divine Ruysbroeck: quando sarà completamente denudata e svuotata di forme e di immagini, lo sguardo fissamente rivolto verso il suo principio. Ma poiché per fare questo, come attesta san Bonaventura [*Itinerario della mente in Dio*, VII, 5], "nulla può la natura e poco la scienza" [...] entriamo nella caligine; tacitiamo gli affanni, le passioni, i fantasmi: possiamo con

aggregando Ficino (*El libro de l'amore*), Gerson giungendo fino alle ardue vette della spiritualità moderna di Tommaso di Gesù (*De divina contemplatione*, 1620), Laurent de Paris (*Le Palais de l'Amour Divin*, 1602), Luís de Granada o François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, 1616), il sommo fra tutti «omni encomio superior».²² Nella filiera delle voci che Bona chiama all'appello per consacrare la verità trascendente, i modelli e le modalità della *novitas* della teologia simbolica, della logica della sua 'topologia dell'anima' (nel coniugio diretto, spogliato, semplificato negli eccessi di una *speculatio* ascetica per punti e gradi delle tante 'scale' meditative, di *introversio* e *annihilatio*, amore e conoscenza), sul fondamento di una tradizione autorevolissima - perché «tutte le virtù altro non sono che l'ordine nell'amore, come disse Agostino», e «l'Amore è in sé conoscenza» come già sosteneva Gregorio Magno -, non manca anche il riconoscimento di quel manipolo di *theodidactae* che «al di sopra della norma, quanto alla filosofia dell'amore», benché «nel sesso debole», si resero insigni come «Teresa d'Avila, Gertrude di Hefta, Maddalena de' Pazzi, le tre Caterine - da Siena, da Genova e da Bologna -,²³ e altre, negli scritti delle quali si potrà cercare una più compiuta nozione di Amore».²⁴ *Magistrae*, quindi, di un sapere che meritò la memoria lungo la irta via del progresso di una spiritualità che, al suo apice nel Seicento, nel *grand siècle mystique*, approda, attraverso la pluralità esperienziale delle tante voci estatiche, alla costruzione di un modello espressivo che interagisce con i nuovi registri scientifici e intellettuali dell'età barocca, ma soprattutto con il raffinamento di un linguaggio dell'*introversione* che progressivamente si declina nella scoperta di quel territorio sconfinato dell'«interiorità», di quel «fondo del cuore» di cui ha illustrato la straordinaria vitalità e affermazione secentesche Benedetta Papisogli.²⁵ Terra di frontiera, crogiuolo di una modernità in cui confluiscono ambiti di esperienza eterogenei. È il territorio di quell'«anatomia dell'anima», un'anatomia *déliée* come si dirà poi, nel pieno Settecento nella voce omonima dell'*Encyclopédie*, redatta da Diderot,²⁶ in cui si procede attraverso sinossi di frammenti di uno scibile intellettuale e psichico che si cala nella percezione, nell'esemplarità esistenziale di una ricerca, di una interrogazione che sfugge alla logica delle verità assiomatiche, ai sistemi globali e che sul versante dello spirito e dello stile mondani dell'epoca si ritrova, per citare un caso emblematico, nel gioco di sconfinamento fra i registri, d'interferenze significative fra il sacro e il profano, nello studio dell'*amour-propre* e dell'«amor puro» delle *précieuses*, quando esse privilegiano per 'parlare d'amore' l'aforistica, e insieme sincretistica, pluriprospettività di uno sguardo lenticolare che anatomizza «l'abisso» nella fenomenologia frammentaria di «un aspetto, un luogo, una fase». È in fondo la proiezione di un esercizio di autocoscienza difrattiva, distraente che si sottrae all'*esprit de système* nei fondamenti che regolano le polarità del visibile/dell'invisibile, del materiale/dell'immateriale, attraversata da una tensione che più che un conoscere è un raggiungere esistenzialmente un senso, «inaccessibile alla pura analisi del concetto», ma invece sperimentabile in quella parte oscura, notturna dell'uomo, in quell'«abisso» che già Montaigne definiva, in termini di contrarietà, come «labirinto», «replis», «tenebre» «profondità» (*Essais*, II, 6). Come nella dialettica di Pascal, è una sorta di autocoscienza cartesiana delle passioni e delle oscurità del cuore deprivata delle astrazioni del metodo e della sua fondazione teoretica per farsi 'pulsazione cardiaca' nell'alternativa con cui il filosofo francese riconosceva che «il cuore e non la ragione sente Dio. Ecco che cosa è la fede: Dio sensibile al cuore».²⁷

Sonia Vazzano, analizzando il modello che si era venuto assestando nelle *Massime* di Madeleine de Souvré de Sablé, nell'afflato religioso e portorealista della fase finale della sua vita, osservava come nel suo contraddittorio percorso di introspezione fra l'*amour propre* e l'*amour de Dieu* la marchesa

da un lato subisse l'influsso delle riflessioni di Pascal, per il quale il sentimento apparteneva al giudizio mentre le scienze appartenevano all'intelletto; e dall'altro quello di La Rochefoucauld, che stabiliva come erroneamente gli uomini credessero che intelletto e giudizio fossero due cose differenti, poiché quest'ultimo non è altro che *la grandezza della luce dell'intelletto che penetra nel fondo delle cose*.²⁸

Cristo crocefisso "da questo mondo al Padre, affinché, dopo averlo visto, possiamo dire con Filippo: "ciò mi basta". Come dice Plotino [*Enneadi*, VI, 9] "la vera vita è fuga di solo a solo". Ma preferisco addurre i nostri: "Abbandona l'uomo, l'angelo, il cielo", dice Tauler, "e accogli nudamente in sé il bene stesso essenziale, la verità stessa essenziale; perché qualsiasi altra cosa vi si aggiunga, nasconde e preclude l'unità". I Platonici, che san Massimo afferma usare molto spesso frasi e locuzioni di Dionigi Areopagita, nient'altro insegnano con più insistenza che la necessità di abbandonare tutto per ascendere a Dio: e infatti il *Fedone* platonico dice che la filosofia è avulsione dell'anima dal corpo, cioè la sua separazione dagli affetti corporei». Rilevante è qui l'individuazione dell'archetipo nel *Fedone* platonico in ragione della sua ontologia e del processo della conoscenza come anamnesi.

²² BONA, *Via Compendii ad Deum*, pp. 308-309.

²³ Fa riferimento a Caterina da Siena, Caterina Vigri, Caterina Fieschi.

²⁴ BONA, *Via Compendii ad Deum*, cit., p. 308.

²⁵ B. PAPASOGLI, *Le «Fond du coeur»*; *figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2008.

²⁶ Sotto la voce *Anatomie*, in *Encyclopédie*, fac-simile della 1^a ediz. (1751-1780), Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann, 1966, t. 1, p. 415 (cfr. Van Delft, *Frammento e anatomia*, pp. 210-216)

²⁷ B. PASCAL, *Pensieri*. Nuova edizione, a cura di P. Sellier secondo l'ordine pascaliano. Introduzione e traduzione di Benedetta Papisogli, Paris, Città Nuova, 2003; cfr. B. Pascal, *Pensieri*, a cura di F. Masini, Pordenone, Edizioni Studio Testi, 1986, pp. XIV ss.

²⁸ S. VAZZANO, *Riflessioni sull'amore. Madame de Sablé e il salotto di Port-Royal*, Roma, Carocci, 2008, pp. 85-87.

«La spiritualità favorisce la discesa in sé», l'introversione con tutto ciò che nel linguaggio della modernità diverrà ben presto «la conoscenza dell'interiorità dell'uomo», a partire da un'attrazione all'abisso quale ricerca inquieta e 'agonale' - secondo quanto dirà Pascal, nella tragica percezione di un «infinito nulla», di «una irraggiungibile identità metafisica», nel suo illustre pensiero 135: «A noi piace soltanto il combattimento [...], noi non cerchiamo mai le cose, ma la ricerca delle cose». Ricerca che attraverso una finissima analitica psicologica dell'enigma umano diviene spasmo e desiderio del superamento della sua finitudine, anelito a una trascendenza che nel pessimismo pascaliano, nell'ascetica dei moralisti o nell'alterità dei mistici si fa accettazione del mistero in tutta la sua tragica incommensurabilità. Le istanze che concorrono a tracciare i sentieri di una nuova antropologia che Eustache de Saint-Paul nel *Bref traité des puissances et facultés de notre âme* (1634) nominerà, fra i primi, "anatomia dell'anima" si riconducono alla ripresa della grande tradizione spirituale di Sant'Agostino e San Benedetto, ma è indubbio che a forgiare i referenti speculativi, i modelli della rappresentazione, la diversa costellazione semantica di un linguaggio radicalmente connotato dalla drammaticità del limite dell'«inconoscenza» e del sentimento del nulla (*oscurità, notte, abisso, tenebre, profondità, terre sconosciute*) è una felicissima osmosi di apporti e di esperienze che provengono sia dai saperi della cultura mondana - le nuove scoperte di «terre incognite» della «Carte du Pays de Tendre» delle *précieuses* - sia dai nuovi traslati metaforici dell'intersoggettività trascendente e teofanica dei mistici. Ne ha studiato con raffinata acribia la storia un compianto scomparso come Mino Bergamo che, nella sua perlustrazione ad ampio raggio dei rivolgimenti che segnano la cultura della spiritualità della prima età moderna, individuava le linee portanti dei due diversi «modelli dell'anima» che dominano e confliggono lungo lo sviluppo del Seicento: quello aristotelico-tomistico, dell'ascetica degli esercizi spirituali, del temperamento, della via attiva e regolata al discernimento delle operazioni dell'anima; e il modello reno-fiammingo ereditato dal misticismo dell'assenza di Eckhart, Tauler, Ruysbroeck. Nella sinfonia di voci che si intrecciano a definirne la topologia filosofico-religiosa, di cui Bergamo ci ha lasciato una rassegna esemplare, quella delle mistiche italiane ha un peso indubbiamente rilevante che quest'ultima stagione critica ha saputo via via riscoprire, a procedere dalla magistrale antologia delle scritture delle estatiche che Pozzi e Leonardi pubblicarono alla fine degli anni Ottanta. Quando sottratte a una riduttiva interpretazione agiografica e devota e ricondotte nel solco di una tradizione culturale che scandisce i tempi, gli sviluppi, le forme epistemologiche con cui l'uomo s'interroga sui processi della conoscenza di Dio per sondare l'abisso originario dell'esistenza umana, il valore o disvalore della sua dignità, il gorgo pulsionale di una irriducibile compresenza in lui di bene e di male, del funzionamento e dell'anomalia generativa della sua 'macchina' insieme corporea e spirituale, della tragica esperienza della sua 'finitudine' e del suo nulla, le *theodidactae mulierculae*, «assetate dell'assenza» come le apostrofava dispregiativamente il gesuita Paolo Segneri, mostrano di cooperare non marginalmente all'edificazione di un moderno «castello dell'anima», su cui ha lasciato un'impronta imprescindibile santa Teresa d'Avila, o del suo correlato ontologico e simbolico che s'interroga sui modi della fruizione di una verità metafisica garante di una perfezione deiforme dell'uomo.

Sul *clinamem* del nuovo secolo settecentesco che si apriva ai miti di una «ragione cartesiana», Maria Maddalena Martinengo nella sua vasta produzione mistica, stratificata da una densa cultura filosofica e teologica, chiude a circolo, nella *Vita* e nelle tormentate carte del suo libro speculativo più elevato, le *Massime spirituali* - una sorta di commento dottrinario ai *Theoremata* del contemplativo francese Jean De Moulin,²⁹ che tralascia intenzionalmente le forme di un tradizionale procedere argomentativo per una scrittura mista con tratti da confessione autobiografica, paradigmatica della vicenda esemplare di un'anima, quella stessa di Maria Maddalena e delle tante estatiche sue compagne di strada -, la lunga parabola di una vitalissima tradizione di pensiero, quanto di modelli di rappresentazione, che aveva cercato di padroneggiare concettualmente l'esperienza teofanica per via apofatica, facendo lievitare la pratica e la teoresi dell'*annihilatio* in una moderna autocoscienza degli stati dell'anima, e in una riscoperta entro nuovi referenti speculativi della realtà esistenziale che determina i movimenti dell'interiorità. Nello zibaldone delle carte che testimoniano le sue letture e la sua biblioteca di *auctores* la Martinengo annotava, a spiegare i modi con cui l'uomo doveva porsi nei confronti della conoscenza e dell'esperienza del divino, le 'sentenze' con cui san Tommaso aveva preso a commentare la lezione apofatica del *De mystica theologia* di Dionigi Areopagita:

Vita enim contemplativa et hic incipit et in Futuro consumatur [...]. Sed in statu viae Deum magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est; et ideo quantum ad statum viae ponitur cordis munditia non solum a passionum illecebris, sed etiam ab erroribus et phantasmatis et spiritualibus formis, a quibus omnibus docet abscedere.³⁰

²⁹ Per la complessa storia redazionale delle *Massime spirituali* e per l'analisi dei loro contenuti filosofici: cfr. Fusar Bassini, *Nota introduttiva*, in Maria Maddalena Martinengo, *Gli scritti*, II, pp. 914-929; SELMI, *In margine a un'edizione: per le Massime e le Rime* di Maria Maddalena Martinengo, in «*Anime devote*» e «*tragici deliqui*», cit., pp. 155-166; A. VETULI, *Il linguaggio simbolico di Maria Maddalena Martinengo*. Prefazione di E. Selmi, Napoli, Orientexpress, 2019, pp. 78 ss.

³⁰ MARTINENGO (1687-1737), *Gli scritti*, cit., II, pp. 2273-2274.

La parola di Dionigi, ripresa in un passo fondamentale della sua *Theologiae mysteria*,³¹ sommamente caro ai mistici medievali quanto a quelli del Seicento per il tentativo di illuminare, in un quadro di chiaroscuri semantici, l'essenza della *Trinitas superessentialis* divina, diviene il viatico intellettuale con cui la Martinengo si avviava a penetrare nella verità ultima della generazione e del creato, in quell'ineffabile *nexus amoris* che lega neoplatonicamente tutte le cose e che impone, nella sua assoluta oltranza, il silenzio estatico di ogni voce e la sospensione di ogni possibile immaginazione. «Profondi arcani», per lei, che danno scacco ad ogni gnoseologia intellettuale, alla capacità e soprattutto alla legittimità, in termini di conoscenza, di magistero e comunicazione spirituali, di ricorrere a quei traslati visionari, a quelle astrazioni allegoriche che nell'ardua speculazione delle contemplative surrogavano con azioni simboliche e figure l'assenza di referenti concettuali in grado di approssimarsi a una resa non anagogica, ma ontologica della trascendenza. Nella radicalizzazione con cui la Martinengo mostra di trasferire la sua venazione dottrinarica sul piano di una sapienza mistica tutta 'sperimentale', l'interesse speculativo della Venerabile si dimostra quello di esemplificare, oggettivandola in concetti riconosciuti e partecipi di un ampio *côté* di voci spirituali, la complessa fenomenologia delle trasformazioni che avvengono nel cosmo della sua interiorità lungo il processo di perfezionamento dell'anima che è per lei «una terribile morte di tutto l'imperfetto per stringersi con il più perfettissimo, secondo l'Esemplare divino».³² È una esplorazione *anamnestica* nella profondità dello spirito che rende fenomenica, palpabile una latitudine di realtà psichiche nascoste e invisibili, dove i movimenti dell'anima si catalogano attingendo alle mentalità e alle forme dello sperimentalismo scientifico, a quel linguaggio dell'*anatomia* che, come ha ben spiegato Mino Bergamo, si piega, nel diverso contesto delle istanze spirituali e metafisiche, a farsi strumento di una ritrovata unità antropologica di materia e spirito a *gloria Dei* e in funzione di una terapia edificante dell'uomo. Nella coscienza di un'anima che diventa «fenomeno» in linea con i modi del pensiero di un 'realismo metamorfico' barocco generato da un seicentesco *orror vacui* e da un senso inquieto del nulla,³³ la Martinengo trasforma la sua meditazione sullo *status viae Deum magis videmus cognoscendo quid non est* nell'esperienza di «un amor consumante» che travalica la stessa logica, le griglie interpretative, dottrinarie e ascetiche, dell'itinerario mistico del *divine pati*. Nel suo approdo estremo, nei modi estraniati di «un lume interiore» dettatogli da Dio», sembra farsi strada in lei l'intuizione dinamica e drammatica, modernissima, quasi di preludio a certi tratti dell'esistenzialismo mistico novecentesco,³⁴ della tabe originaria che negativamente incide sulla ricerca di un'identità metafisica dell'uomo, tragicamente sospeso tra un pascaliano «infinitamente grande» e un «infinitamente piccolo», nella tragica, insanabile e inconciliabile coesistenza di una natura biforme che alimenta³⁵ il ritorno a una «purezza» primitiva che è un «tendere senza fine all'infinito» di cui il destino e il termine, 'assaporabile' solo nell'ombra e nell'oltranza del nulla, sfuggono a qualsiasi luce o arbitrio della finitudine umana:

Il Signore m'ha detto - così recita - queste formali parole: «Tu figlia più non patisci, perché vivi sprofondata nel tuo niente, il quale niente è superiore a tutte le croci, agonie e morti; e questo niente ha tendenza all'infinito in tutte le cose; e non avendo l'infinito termine alcuno, sempre più in infinito ti annichilarai senza mai trovare fondo.

Non aspettare, dunque, da qui avanti d'intender più umanamente cosa alcuna, né sperimentarla, ma solamente nel fondo senza fondo e abisso più profondo della Divinità imperscrutabile ti annichilarai senza annichilarti. All'infinito tenderai nell'interno tuo, non ponendo mai termine o misura in cosa alcuna.

Le potenze tue viveranno sempre spogliate de' propri atti, in infinito in me assortite ed identificate al disopra dello spirito, nell'Unità Divina con perpetua fruizione dell'Essenza Divina, al disopra di ogni lume e comunicazione. Questo sarà un *amor consumante* tutto l'essere umano, alimentando l'Esser Divino nell'Anima tua, fatta già mia diletta sposa».³⁶ [corsivo nostro]

Dietro la modalità della 'rivelazione' teofanica, altri intrecci speculativi si aprono, altre suggestioni forse di lettura che meriterebbero, perlomeno in forma interlocutoria, un confronto con la riflessione di nuovi maestri della spiritualità moderna, come con Nicolas Malebranche e con le tormentatissime pagine delle sue *Conversations chrétiennes*, laddove nel ripensamento della metafisica cartesiana, nelle aporie che si insinuano nella sproporzione fra volontà ed intelletto («infinita ed attiva la prima, finito e passivo il secondo») s'interroga sulla «corruzione della

³¹ S. DIONYSII AREOPAGITAE Martyris, Athenarum Episcopi et galliarum apostoli, *De Mystica Theologia liber ad Timotheum Episcopum Ephesinum*, in D. Dyonisii Carthusiani *eruditissima simul et utilissima super omnes S. Dyonisii Areopagitae libros commentaria, studiosis omnibus hactenus multum desiderata, sed nunc primum utilitati publicae donata*, Coloniae, Imp. Petri Quentel, 1536, f. 303r.

³² MARTINENGO, *Gli scritti*, cit., II, pp. 2283-2286.

³³ Cfr. E. ALBISANI, *La vigna del Carmelo: fortuna di San Giovanni della Croce nella tradizione carmelitana dell'Italia del '600*, Genova, Marietti, 1990, p. 127: «Il bisogno di concretezza risponde alla necessità barocca di esternare, restituire iconograficamente ogni afflato, idea, pensiero; cosicché l'anima possa essere «fenomeno»; apparire.

³⁴ Mi permetto di rinviare al mio: E. SELMI, 'Lo sguardo dell'anima': appunti di lettura sul 'Modernismo mistico' nel 'dialogo mancato' tra Fogazzaro e Boine, in *The poetics of Decadence in fin-de siècle Italy*, a cura di S. Evangelista, Valeria Giannantonio ed E. Selmi, Oxford, Peter Lang, 2018, pp. 131-181.

³⁵ È indubbia la presenza in tali parole il superamento di un modello di 'perfezione' e 'santità' penitenziale tridentina, ed esclusivamente cristocentrica: nella polarità peccato-salvezza attraverso l'*imitatio* della *via crucis* e dei patimenti di Cristo. Per la Martinengo ora la strada della santità si polarizza nella dialettica di Dio, Amore, Nulla.

³⁶ MARTINENGO, *Gli scritti*, cit., II, pp. 2279-2282

volontà, tesa a concepire quell'infinito che le era negato».³⁷ Maria Maddalena presenta la sua ultima *vagatio animae* sugli ardui confini di un metafisico «tender all'infinito» come uno sviluppo esemplare della coscienza di Jean de Moulin (un «tersissimo cristallo», uno «specchio» riflettente, «specchio della contemplazione divina», tanto caro al linguaggio delle mistiche da Chiara d'Assisi a Matilde di Hacheborn a Maria Maddalena de' Pazzi)³⁸, che si era interiorizzata in lei nell'esercizio di meditazione e di commento delle sue *Massime*, ma ciò non preclude la possibilità d'inserire eccedenze e roveli del pensiero della Venerabile nell'ambito di una sensibilità spirituale in movimento che, se forse non conosce Malebranche, mostra però di ricevere stimoli da Fénelon, quanto da François de Sales nel ricorso ad un immaginario e a registri concettuali che introducono nella mistica lo spirito scientifico e filosofico del tempo.

Per citare un caso esemplare - ma molti altri se ne potrebbero addurre dagli scritti delle mistiche seicentesche, come la Giuliani o Giovanna Maria della Croce -, la Martinengo si avvale di un ricco repertorio di *analogia* scientifici e filosofici per rendere i movimenti agonistici dell'anima che si dibatte in un campo di tensioni di opposta polarità, ma complementari nel processo che incammina l'uomo dall'*amor sui* all'*amor Dei* per *via negationis*: la prima abissale, che «profonda» la creatura nel nulla; l'altra elevante, quella forza per cui «Iddio m'inalza» che la sua Divina Essenza fissamente mi mirava».³⁹ A reificare e visualizzare una dinamica interiore transvalutante i sensi ordinari dell'intelligibile, la Martinengo ricorre al figurante dell'orologio a contrappesi che ha una significativa tradizione nell'ambito della letteratura ascetica,⁴⁰ da Surin a François de Sales, connesso alla meditazione sul tempo e agli ingranaggi dell'anima devota, nell'ambito semantico di una reversibilità barocca fra naturale e artificiale, tra livelli e piani diversi del 'materiale' e dello spirituale. Maria Maddalena lo riattiva, ma ne rimodula la topologia nel quadro di una fenomenologia mistica che restringe il suo interesse alla meccanica del contrappeso, al processo gravitazionale, quale traslato e proiezione di un movimento alto/basso, esterno/interno, trascendente/immanente, pieno/vuoto che trasforma il modello di un congegno, delle leggi regolative del suo funzionamento nel modello spirituale di un transito per amore (l'arduo «cognoscere per amorem») fra Dio e Nulla. Spiegava perciò Maria Maddalena:

Gli effetti poi che in me lasciano queste divine Operazioni [...] non li sento in atto, li ho però in habito molto radicati; e sempre più passivamente vanno crescendo per sollevarsi in Dio, come si fa nel'aggiustar li horologii, che quanto più un contrapeso si leva in alto, tanto più l'altro si abbassa; e questo chiaramente lo provo in me.

E di nuovo in un altro passo ribadiva:

Quanto più un'Anima si abbassa e sprofonda nel suo niente cioè in un perfetto conoscimento del suo non essere, tanto più s'inalza in Dio, a guisa de' contrapesi d'un orologio, che quanto più uno s'inalza, s'abbassa l'altro.⁴¹

Cartesio nel *Traité de l'Homme* si era servito dell'immagine dell'orologio a contrappesi per designare il funzionamento della fisiologia del corpo-macchina:

[...] queste funzioni seguono tutte naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, Né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa, seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote.⁴²

Con tali immagini intendeva promuovere quel paradigma meccanicistico responsabile, per gli Spirituali del Seicento, dell'acuirsi di un dualismo corpo spirito contro cui si imponeva la necessità di reagire per evitare derive scettiche che insinuavano dubbi sul rapporto tra corpo e spirito, ossia sulla possibilità di istituire un nesso tra ciò che per natura è eterogeneo, a partire da un ordine finalistico la cui causa non può non identificarsi se non con l'essere infinitamente perfetto.

³⁷ Le *Conversations chrétiennes* escono a Lione nel 1677, poi in una nuova edizione a Parigi, Anisson, 1702. Per una valutazione dell'impresa di Malebranche e del suo dialogo con le *Meditazioni metafisiche* di Cartesio: cfr. A. Ingegno, *Introduzione* a Nicolas Malebranche, *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingegno. Traduzione di L. Andriani, Firenze, Olschki, 1999 (da questa ediz. si cita). [Rilevante di un contesto critico e spirituale che mostraintonie con il pensiero della Martinengo è il *Dialogo II*, pp. 29-36, in passi come il seguente: «È vero che la relazione tra infinito e finito si esprime efficacemente con il numero zero. Considero Adamo e tutto l'universo come nulla rispetto a Dio. Infatti l'universo è limitato e Dio no: Egli è assolutamente infinito» (p. 32); cfr. MARTINENGO, *Relazione ottava. Come l'anima ami in Dio e in Dio conosca. Il nulla di sé e il Tutto di Dio è tutta la sua orazione. Nella sillaba 'O' è compendiato il nulla suo e il Tutto di Dio*, in *Gli scritti*, I, cit., pp. 908-909.

³⁸ Per la storia e la tradizione spirituale del Tema dello specchio nei testi mistici si rinvia alla *Introduzione* di G. Pozzi e B. Rima all'edizione di CHIARA D'ASSISI, *Lettere ad Agnese – La visione dello specchio*, Milano, Adelphi, 1999, pp. 66-78.

³⁹ MARTINENGO, *Gli scritti*, cit., II, p. 2232.

⁴⁰ Per tale tema, la sua storia e il riuso che ne fa la Martinengo si rinvia alla dotta analisi di VETULI, *Il linguaggio simbolico di Maria Maddalena Martinengo*, cit., pp. 99-124.

⁴¹ MARTINENGO, *Relazioni a destinatari anonimi*, in *Gli scritti*, I, cit., p. 746; p. 777.

⁴² R. DESCARTES, *L'uomo*, in Id., *Opere postume (1650-2009)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009, p. 507. Ma anche in *Le passioni dell'anima*, I, art. XVI, in *Opere*, cit., pp. 2349-2351.

Ecco allora il proliferare nell'«anatomia spirituale» dei contemplativi del Seicento dei tanti 'orologi' e 'automi' mistici a raffigurare, in una rovesciata 'metafisica dell'essenza e dell'interiorità', la logica e la dinamica trasformante dello spirito. Anche Maria Maddalena sembra inscrivere a ragione nella dialettica degli sviluppi di una spiritualità che sul finire *du siècle mystique* rinvigorisce i significanti e i referenti concettuali di una lunga tradizione apofatica che dall'arduo territorio della 'teologia negativa' si riversa nei risvolti moderni di una scoperta delle «pieghe del cuore» e dell'interiorità.

A concludere l'esemplificazione che qui si è cercato di proporre - ma nell'intricato campo dei corsi e ricorsi del linguaggio estatico e delle scritture femminili solo future indagini più sistematiche potranno illustrare compiutamente quel groviglio culturale, quell'interconnessione seicentesca di saperi e ricerche con cui la mistica cooperò alla costruzione di una moderna «scienza dell'anima» -, vale la pena di rileggere quanto Mme Guyon scrisse nel suo *Discours XLIX* sui *Divers états de l'amour*, a testimonianza di una comune sensibilità spirituale e del formarsi di un lessico e dei suoi traslati analogici che articola, fra i segreti recessi del chiostro e i salotti mondani, la nuova metafisica erotica del «Pur Amour», nel suo viaggio intellettuale per via apofatica dall'*amour propre* all'*amour de Dieu*:

Le poids fait deux états tout contraires: à mesure que la balance s'abaisse [d'un côté] s'élève plus profondément. Il en est ainsi de notre ame: plus *l'amour*, qui est son *poids*, l'enfonce dans l'abîme du néant, plus elle se trouve élevée dans l'Être original: elle se trouve élevée dans cette mer immense de la Divinité d'autant plus, que plus elle est abaissée dans l'abîme du néant.⁴³

⁴³ *Discours XLIX. Divers états de l'amour. Sur ces paroles de S. Augustin: Pondus meum amor meus. Mon poids est mon amour*, in MME GUYON, *Discours chrétiens et spirituels Sur divers Sujets qui regardent La Vie Interieure*, I, A. Cologne, Chez Jean de la Pierre, 1716, p. 341.