

Jacques e Raïssa Maritain: filosofia e poesia di fronte alla mistica

di Giancarlo Galeazzi

Tanto il rapporto tra *filosofia e mistica* in Jacques Maritain (JM) quanto il rapporto tra *poesia e mistica* in Raïssa Maritain (RM) sono all'insegna della metodologia che i Maritain riprendevano da Tommaso d'Aquino, vale a dire "distinguere per unire"; vediamo allora di chiarire come essa si traduce in JM e in RM, per indicare poi alcune conseguenze di tale impostazione e abbozzare una conclusione.

1. Un filosofo di fronte alla mistica

JM ritiene che si debba distinguere *filosofia e mistica* e nel contempo tenerle unite; infatti, entrambe appartengono a quel grado del sapere che è la *sapienza*; eppure sono due forme sapienziali diverse: una di carattere *filosofico* e l'altra di carattere *teologico*. Pertanto, il problema dev'essere fatto oggetto di riflessione *epistemologica*, che JM sviluppa a partire dal suo capolavoro, cioè *I gradi del sapere* che, non a caso, è intitolato *Distinguere per unire*.

Vi è presentata la sua concezione epistemologica, che può definirsi "esistenziale" o "integrale", nel senso che per JM l'epistemologia è una metateoria del sapere: del sapere scientifico e del sapere sapienziale; è, quindi, una epistemologia diversa dalla epistemologia classica, per la quale il sapere ha una caratterizzazione "ontologica", e dalla epistemologia moderna, per la quale il sapere ha una connotazione "empirilogica".

In particolare, si può dire che quella di JM è una impostazione antitetica ad ogni *epistemologia monistica*: sia di tipo ontologico, sia di ti-

po empiriologico, e, nei confronti della seconda, è critica delle impostazioni di tipo positivistico (scientismo), neopositivistico (verificazionismo), postpositivistico (falsificazionismo) e antipositivistico (naturalismo), perché riducono il sapere alla sola *scienza*, pur diversamente connotata in senso più empirico o più teorico, e concepiscono la epistemologia come filosofia della scienza (ad impostazione “induttivistica” o “deduttivistica”), ovvero come scienza della scienza (ad impostazione “genetica” o “naturalizzata”).

Non solo: quella di JM è una epistemologia antitetica anche ad ogni *epistemologia anarchica*, che cioè esaspera l’antimonismo, giungendo addirittura a mettere sullo stesso piano scienza e arte (così nel “dadaismo epistemologico”).

Di contro a queste impostazioni, si pone la concezione maritainiana, che si caratterizza come *epistemologia pluralistico-unitaria*, nel senso che riconosce una *pluralità di forme* e, nello stesso tempo, ritiene che esse siano *forme di sapere*; pertanto, il sapere viene visto non in modo *univoco* né in modo *equivoco*, bensì in modo *analogico*, cioè nella sua articolazione unitaria o unitarietà articolata, che in JM si configura come una vera e propria “gerarchizzazione”, volta a salvaguardare la connessione e l’autonomia dei vari gradi conoscitivi, per cui ciascun grado deve procedere e deve essere valutato *juxta propria principia*, e nello stesso tempo volta ad evidenziare l’intrinseca *organicità* del sapere. Si può quindi dire che l’epistemologia maritainiana è impegnata su un duplice fronte: a riconoscere la scientificità (nel senso del rigore metodologico) e, insieme, la specificità (nel senso del contenuto oggettuale) dei vari gradi, nessuno dei quali può “monopolizzare” il sapere.

La logica sottesa alla epistemologia maritainiana può, proprio per questo, essere definita *integrale* o (come dice JM) *esistenziale*, per dire che tiene conto dei diversi livelli di conoscenza, rivendicandone la legittimità a condizione che ogni sapere caratterizzi la propria ricerca in termini rigorosi. È sulla base di questa convinzione che JM riesce ad andare *oltre la modernità* e *oltre la classicità*, nel senso cioè che assimila i loro “guadagni storici” e rifiuta le loro “verità impazzite”. Infatti, JM fa sua la rivendicazione moderna della scienza, ma rifiuta decisamente lo scientismo moderno; fa sua l’impostazione classica della sapienza, ma non l’assolutizza; insomma, ritiene che si debba valorizzare tanto l’istanza empiriologica dei moderni quanto l’istanza ontologica degli antichi: non si tratta di scegliere l’una o l’altra, cioè di considerare la scienza come il superamento della sapienza, ovvero di considerare la sapienza come il vero sapere; si tratta invece di riconoscere tanto il va-

lore della *scienza* (empirica e formale) quanto il valore della *sapienza* (filosofica e teologica).

Detto ciò, in questa sede, occorre richiamare l'attenzione sul *sapere sapienziale*, che secondo JM è articolato in sapere *filosofico* e in sapere *teologico*, ricordando che il sapere filosofico si distingue in *filosofia della natura* e *filosofia dell'essere* che sono saperi ontologici rispettivamente a livello "fisico" e a livello "metafisico"; e che il sapere teologico si distingue in *teologia sistematica* (o dogmatica) e in *teologia mistica* (o spirituale) che sono saperi rispettivamente teoretico ed esperienziale.

Risulta allora evidente che tra *filosofia* e *mistica* (che qui ci interessano) c'è un *legame*, perché entrambe appartengono alla sfera sapienziale, ma c'è anche una *differenza*, in quanto la filosofia è una sapienza naturale, mentre la teologia ha un carattere soprannaturale; ciò si evidenzia chiaramente confrontando la "teologia filosofica", che è solo *opus rationis*, con la "teologia religiosa", che è indagine razionale sull'*opus revelationis* o, addirittura, esperienza personale dell'Assoluto.

Consegue che anche la *filosofia* più metafisica non può essere confusa con la mistica, né, in quanto metafisica, può essere considerata come propedeutica alla mistica. Consegue pure che la *mistica* deve rivendicare il suo carattere *misterico* e prendere le distanze da tutto ciò che è *mistificatorio*. A tal fine deve esplicitare la propria "logica" e questo ruolo può essere svolto proprio dalla *epistemologia*, se questa non è intesa solo come filosofia della scienza o scienza della scienza, ma come teoria del sapere, impegnata ad elaborare, accanto ad una metateoria della scienza, una metateoria della sapienza.

Al riguardo è da ricordare che JM ha ripetutamente insistito su questo ruolo epistemologico della filosofia nei confronti della mistica, e lo ha fatto lungo tutto il suo percorso speculativo: da *I gradi del sapere* (1932) ad una delle *Questioni di coscienza* (1938), dal terzo dei *Quattro saggi sullo spirito nella condizione di incarnazione* (1939) alla parte finale de *Il contadino della Garonna* (1969).

È da precisare che in questi scritti JM sviluppa una *epistemologia della mistica* che si è precisata attraverso un articolato itinerario riflessivo, contrassegnato da una duplice caratteristica: da una sostanziale continuità, perché la mistica è sempre considerata un *patis divina*, e questo patire cose divine trova nella *mistica cristiana* la sua espressione più significativa, e da una crescente apertura, perché JM si è aperto ad una epistemologia della mistica come *epistemologia delle mistiche*, per il fatto che ha tenuto conto delle diverse mistiche, riconoscendone anche la

legittimità e il valore; in breve, per quanto quella cristiana sia da privilegiare, essa non è l'unica mistica legittima, non ha (per così dire) il monopolio della mistica. Infatti, gradualmente, JM è giunto ad affermare il significato delle esperienze mistiche "in terra non cristiana", riconoscendo il significato della *mistica ebraica* e di *quella islamica*, nonché delle *mistiche orientali*, a cominciare dall'induismo. Su questa maggiore comprensione da parte di JM delle mistiche musulmana e induista hanno influito le ricerche di due studiosi suoi amici, vale a dire l'islamologo Louis Gardet e l'indologo Olivier Lacombe.

2. Una poetessa di fronte alla mistica

Se in JM il problema è quello di "distinguere per unire" *filosofia e mistica*, in RM il problema è quello di "distinguere per unire" *poesia e mistica*. Sul tema RM ha riflettuto tra gli anni Trenta e Quaranta, pubblicando alcuni saggi: nel 1937 su *Senso e non senso in poesia*, nel 1938 su *Magia, poesia e mistica*, nel 1941 sulla *Situazione della poesia* e nel 1942 su *Preghiera e poesia*, saggi in cui RM entra in dialogo con Tommaso d'Aquino, con André Beguin, con Guy Sylvestre e con Henri Bremond.

In primo luogo, RM distingue tra "senso e non senso in poesia" (nell'omonimo saggio), chiarendo che il *senso poetico* non corrisponde al *senso logico* del testo poetico: la conoscenza poetica non è la conoscenza filosofica, perché si serve delle parole come immagini e non come concetti (raccontare un poema vuol dire perderne la poesia).

Non solo la poesia è *altro dalla filosofia*, ma è anche *altro dalla mistica*; infatti, seppure abbiano come esperienza comune il *raccoglimento*, non si possono identificare. Sul tema del raccoglimento RM è poi tornata, per dire che, a suo parere, «la sorgente della poesia, come di ogni intuizione creatrice, consiste in una sorta di esperienza che possiamo chiamare conoscenza oscura e saporosa, di un sapore tutto spirituale»: più precisamente «si tratta di un raccoglimento passivo e anche di una certa quiete (come descrivono i mistici), non di una concentrazione volontaria e attiva (la quale è anche richiesta, ma in altri momenti). Questo raccoglimento è il primo dono che viene fatto al poeta, ed è anche una disposizione che deve essere coltivata».

Anche nel saggio su *preghiera e poesia* si torna ad insistere sul fatto che poesia e mistica esigono un *raccoglimento interiore*, ma ribadendo che esse poi si dirigono per strade diverse (così sintetizzate da Viot-

to): il *mistico* dimentica se stesso e si apre all'Assoluto, e la contemplazione mistica avviene nell'immanenza della coscienza pervasa e trasformata dal divino (è una *relazione da soggetto a Soggetto*); invece il *poeta* coltiva se stesso e la sua soggettività, per farla fruttificare nell'oggettività dell'operare (è una *relazione tra soggetto e oggetto*).

Dunque, tra poesia e mistica, ci sono *analogie e differenze*; come puntualizza RM, «la *poesia* è una conoscenza per connaturalità, una conoscenza oscura attraverso la bellezza», mentre «la *conoscenza mistica* consiste nel lasciarsi plasmare da Dio accogliendo la sua comunicazione-Parola». Altrettanto deve dirsi a proposito di *poesia e magia*: questa esercita un potere sulle cose, mentre quella sulle parole.

Si può allora dire in estrema sintesi che la *poesia* deve salvare la sua autonomia come *opera d'uomo*; il che comporta evitare per un verso di cadere nella *magia*, scambiando il segno poetico per la realtà, con la pretesa di modificare la realtà; e per altro verso di elevarsi alla *contemplazione mistica* dell'Assoluto, con la consapevolezza che questa conoscenza è dono di Dio.

Su tale questione RM torna parlando di *preghiera e poesia* nell'omonimo saggio, nel quale esprime il suo dissenso nei confronti della concezione secondo cui l'*attività poetica* sarebbe un abbozzo naturale e profano dell'*attività mistica*, cioè (come riteneva Brémond) un abbozzo confuso, maldestro, tanto che il poeta non sarebbe che un mistico evanescente o un *mistico mancato*. Di fronte a questa impostazione RM sostiene che «la poesia non è qualcosa di mancato. Può darsi che dire che essa è una mistica mancata sia farle troppo onore, ma è anche rifiutare l'onore che le spetta», per cui con decisione RM afferma che «la poesia non è la mistica, essa è una entità con la sua propria natura, una sua propria essenza particolare». Infatti, «il *mistico* conosce Dio per amore, per l'amore medesimo che Dio gli comunica e che lo fa un solo spirito con Dio», mentre «il *poeta* sperimenta le cose per la risonanza che esse hanno nel suo io». Si tratta, quindi, di una «differenza essenziale che riguarda l'*oggetto* stesso e il *modo* della conoscenza tra mistica e poesia».

3. Due contemplativi per le strade della filosofia e della poesia

La duplice operazione fatta dai Maritain – di *distinguere* e di *unire* mistica e filosofia per un verso, e mistica e poesia per l'altro – converge in una comune connotazione della mistica per il nostro tempo che si con-

figura come “contemplazione nel mondo” ovvero “contemplazione per le strade”. Il che porta a ribadire il *pluralismo* della mistica. Infatti, è da riconoscere la legittimità di mistiche diverse non solo nelle diverse religioni, ma anche nell’ambito della stessa religione, e non semplicemente nel senso che l’esperienza mistica è sempre specificamente personale (ogni mistico vive una propria esperienza, per cui ci sono tante forme mistiche quante sono le persone che ne fanno esperienza), ma pure nel senso che le esperienze mistiche si connotano diversamente in riferimento alle diverse condizioni storiche, culturali e sociali.

Così anche nella mistica e più in generale nella spiritualità avviene oggi qualcosa di analogo a quanto è accaduto nel campo della fisica per un verso e della psicologia per l’altro. Infatti, in entrambi i casi siamo in presenza (come ricorda JM) di una precisa linea di tendenza che va rispettivamente verso la microfisica (la fisica dei quanti) e la micropsicologia (la psicologia dell’inconscio).

Ebbene, anche nel campo della mistica si va verso una spiritualità che si affida sempre più ai piccoli segni anziché ai grandi segni, si va verso una *contemplazione invisibile o quasi invisibile*. Per semplificare ed esemplificare si può fare riferimento a due sante come paradigmatiche di due impostazioni mistiche: per un verso santa Teresa d’Avila, e per altro verso santa Teresa di Lisieux: la “grande Teresa” e la “piccola Teresa” possono essere assunte a simbolo di due paradigmatiche esperienze mistiche, e non si tratta di privilegiare l’una o l’altra, bensì di riconoscerle nella loro specificità, e nel rapportarle al loro tempo e al nostro tempo.

Ebbene, JM e RM hanno teorizzato e sperimentato la “contemplazione nel mondo”: essi sono stati una coppia (si potrebbe aggiungere) agli antipodi di un’altra celebre coppia: Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir; tanto questi furono chiusi nell’immanenza, tanto quelli furono aperti alla trascendenza. Ma – occorre puntualizzare – i Maritain coniugarono la loro assoluta disponibilità all’Eterno con la più vigile attenzione al tempo; impegnati “nel” mondo non furono mai “del” mondo; furono *cittadini di due patrie*, ed esercitarono una duplice fedeltà: a Dio e agli uomini; il loro impegno fu, insieme, intellettuale e spirituale, sociale e religioso.

Infatti, nella vasta produzione di JM troviamo accanto a opere di logica ed epistemologia, di metafisica e teologia, anche opere di morale e politica, di estetica e pedagogia, per cui si può ben dire che egli fece filosofia a 360 gradi. Non solo: s’impegnò anche in prima persona nella resistenza al nazismo, nella dichiarazione dei diritti umani, nella

costruzione della democrazia, nella progettazione della pace, nel rinnovamento ecclesiale. Dunque, quell'*umanesimo integrale*, teorizzato nell'omonimo volume, fu da lui incarnato a tutto tondo, vivendo un umanesimo all'insegna della "integralità", perché interpellava e coinvolgeva tutta la persona, e della "integrazione", perché si misurava e interagiva con altre forme di umanesimo.

Coerente con questa impostazione filosofica ed esistenziale, è la sua concezione della mistica, che JM prese in seria considerazione in diverse opere, e da un duplice punto di vista: epistemologico e antropologico, e in entrambi i casi si trattò di un rapporto di *reciprocità*, nel senso che tanto la filosofia quanto la mistica hanno tutto da guadagnare da tale rapporto. Si può pertanto sostenere che per comprendere la concezione maritainiana della mistica non basta rifarsi agli scritti specificamente dedicati al tema della contemplazione, ma occorre pure misurarsi con le opere di epistemologia e di antropologia, in particolare con *I gradi del sapere* e con *Umanesimo integrale*, perché in queste opere si trovano rispettivamente l'epistemologia e l'antropologia con le quali la mistica cristiana è chiamata ad interagire.

In questo quadro si colloca la cosiddetta "contemplazione nel mondo" e non è casuale che JM abbia voluto concludere la sua esistenza terrena entrando nella comunità dei Piccoli Fratelli di Gesù. Si può ben dire, quindi, che JM ha incarnato il paradosso d'essere totalmente *laico* e totalmente *mistico*, secondo la formula (a lui cara) della "contemplazione che sovrabbonda in azione".

Dal canto suo, RM visse in modo anche più accentuato la dimensione contemplativa, pur sempre in un contesto relazionale molto ricco; basti pensare ai "grandi amici", di cui ci parla nel libro omonimo. Da Versailles a Meudon, da New York a Roma, da Princeton a Kolbshheim, RM (insieme con il marito e la sorella Vera) visse la sua vita inserita nelle relazioni amicali, nei dibattiti culturali, negli eventi drammatici del suo tempo. In questo contesto, in cui RM seppe ritagliarsi i suoi spazi di "raccolimento interiore", fiorì la sua poesia, la quale è essenzialmente una poesia religiosa: ecco perché ho intitolato la traduzione italiana delle sue *Poesie* "contemplazione tra poesia e mistica"; l'esperienza poetica e l'esperienza mistica rappresentano, per così dire, la dimensione "pubblica" e quella "privata" della contemplazione vissuta da Raïssa.

4. Una mistica in rapporto con la filosofia e con la poesia

Se, avviandoci a concludere, volessimo condensare in un punto essenziale il messaggio che dai Maritain viene in tema di mistica, potremmo dire che dall'uno e dall'altra viene l'invito a chiarire la mistica in rapporto alla filosofia e alla teologia, alla poesia e alla magia. Utilizzando la metodologia tomista del "distinguere per unire", i Maritain propongono una visione articolata del sapere in cui si riconosce che Dio può essere fatto oggetto di un triplice approccio: metafisico, teologico e mistico, precisando che la metafisica è un parlare di Dio, la teologia è un parlare con Dio e la mistica è un far parlare Dio.

Certo, le convergenze tra queste diverse forme conoscitive non devono far dimenticare le loro differenze, e altrettanto deve dirsi a proposito di mistica, poesia e magia; in tutti i casi bisogna procedere in ogni ambito con il rigore che gli compete.

Pertanto il pericolo da evitare è quello del "riduzionismo": tali sono lo *scientismo* per un verso e l'*estetismo* per l'altro che risolvono tutto nella scienza o nell'arte; ma da evitare è anche il *misticismo*, che dissolve la conoscenza filosofica e quella poetica.

In particolare, è da evidenziare che i Maritain hanno mostrato come tra epistemologia ed antropologia da una parte e mistica dall'altra esista una feconda interazione.

L'*epistemologia serve alla mistica* per evitare le "mistificazioni", in quanto porta a precisare lo statuto della mistica come "grado del sapere" con una propria specificità: il *patire cose divine* è frutto non di tecniche, ma della grazia.

D'altra parte, *la mistica serve alla epistemologia* per evitare che questa cada nello "scientismo", in quanto ricorda che molteplici sono "i gradi del sapere": oltre la *scienza* c'è la *sapienza*, e questa a diversi gradi.

L'*antropologia serve alla mistica* perché le fornisce una concezione che guarda all'uomo non in termini *individualistici* o *collettivistici*, bensì *personalistici* e *comunitari*, cioè come soggettività caratterizzata da dignità (è sempre fine), diversità (individuale), dialogicità (relazionale) e disponibilità (al trascendimento e alla trascendenza).

D'altra parte, *la mistica serve all'antropologia* perché sottolinea il carattere unitario della persona: infatti, essendo tutta la persona coinvolta nella esperienza mistica, viene richiamata la necessità di superare concezioni monistiche e dualistiche a favore di una visione complessa, che insiste sulla persona come unità (totalità), unicità (differenziazione), unitarietà (relazione) e universalità (apertura).

Dai Maritain, dunque, viene un invito forte (mai tanto attuale quanto nel nostro tempo) a riconoscere il pluralismo conoscitivo ed esperienziale, per cui senza equivoci si trovano nel pensatore *filosofia e contemplazione*, e nella scrittrice *poesia e contemplazione*. Distinzione nell'unità, dunque, e la cosa appare del tutto congruente alla luce di una concezione che colloca la possibilità della mistica non al di fuori del mondo, ma nel mondo stesso, e la apparenta alla santità (così come questa è caratterizzata dalla *Lumen Gentium*), per cui si può dire che la contemplazione è "vocazione di tutti nella condizione di ciascuno".

Tale è la cosiddetta "contemplazione per le strade", puntualizzata ancora una volta dal vecchio filosofo in uno dei suoi ultimi seminari tenuto a Tolosa *a proposito della vocazione dei Piccoli Fratelli di Gesù*, e vissuta da lui e da Raïssa fin dagli anni di Meudon e poi nelle diverse situazioni in cui gli eventi li costrinsero: sempre essi condivisero la convinzione di León Bloy, secondo cui "non c'è che un'unica tristezza, quella di non essere santi".

Per tutto questo Jacques e Raïssa Maritain possono ben essere definiti dei "contemplativi per le strade della filosofia e della poesia", e il loro messaggio non ha solo il valore di una testimonianza di vita ma anche il valore di una chiarificazione della specificità e della complessità della mistica, colta sia in se stessa, sia nelle sue relazioni con altri saperi e altre pratiche.

Giancarlo Galeazzi

BIBLIOGRAFIA

SCRITTI DI JACQUES MARITAIN IN TRADUZIONE ITALIANA

Primato dello spirituale (ed. or. 1927), Logos, Roma 1984.

Distinguere per unire. I gradi del sapere (ed. or. 1932), Morcelliana, Brescia 1974.

Scienza e saggezza (ed. or. 1935), Borla, Roma 1985.

Umanesimo integrale (ed. or. 1936), Roma, Borla 1982.

Questioni di coscienza (ed. or. 1938), Vita e Pensiero, Milano 1980.

Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione (ed. or. 1939), Morcelliana, Brescia 1978.

Ricordi e appunti (ed. or. 1965), Morcelliana, Brescia 1967.

Il contadino della Garonna (ed. or. 1966), Morcelliana, Brescia 1975.

Per una filosofia dell'educazione (ed. or. 1969), La Scuola, Brescia 2000.

Approches sans entraves. Scritti di filosofia cristiana (ed. or. 1973), Città Nuova, Roma 1977-78.

ANTOLOGIE DI JACQUES MARITAIN

Azione e contemplazione, a cura di G. Barra, Gribaudi, Torino 1961.

Contemplazione e spiritualità, a cura di G. Galeazzi, Ave, Roma 1978.

Contemplazione evangelica e storia, a cura di V. Possenti, Gribaudi, Torino 1981.

Per un umanesimo cristiano, a cura di G. Galeazzi, Messaggero, Padova 1984.

G. Galeazzi, *Persona, società educazione in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1985.

La perfezione è nell'amore, a cura di G. Galeazzi, Città Nuova, Roma 2010.

SCRITTI DI RAISSA MARITAIN IN TRADUZIONE ITALIANA

Osservazioni sul Pater (ed. or. 1962), Morcelliana, Brescia 1966.

Diario di Raissa (ed. or. 1963), Morcelliana, Brescia 1966.

Il principe di questo mondo. Storia di Abramo (ed. or. 1935 e 1947, Massimo, Milano 1978.

Poesie (ed. or. 1968), a cura di G. Galeazzi, Massimo-Jaca Book, Milano 1990.

I grandi amici (ed. or. 1949), Vita e Pensiero, Milano 1993.

ANTOLOGIE DI RAISSA MARITAIN

Senza dimora, a cura di P. Viotto, Mondadori, Milano 1999.

M. A. Labarbera, *Silenzio e parola in Raissa Maritain*, Omnia, Palermo 1989.

M. Zito, *Le poesie di Raissa Maritain*, appendice a R. Addino, *Raissa Maritain un'ebrea cristiana tra mistica e poesia*, Esi, Napoli 2006.

SCRITTI DI JACQUES E RAISSA MARITAIN IN TRADUZIONE ITALIANA

Situazione della poesia (ed. or. 1938), Morcelliana, Brescia 1979.

Vita di preghiera (ed. or. 1947), Città Nuova, Roma 2007.

Liturgia e contemplazione (ed. or. 1959), Borla, Roma 1979.

ANTOLOGIE DI JACQUES E RAISSA MARITAIN

Pregare con Raissa e Jacques Maritain, a cura di G. Galeazzi, Dall'Oglio, Milano 1984.

Matrimonio, amore e amicizia, a cura di G. Galeazzi, Ancora, Milano 1989.

Jacques e Raissa Maritain: invito alla lettura di G. Galeazzi, San Paolo, Ciniello Balsamo.