

MISTICA E/È FILOSOFIA*

«Religione e filosofia sono il cammino verso la verità stessa, la regione nella quale sono risolti tutti gli enigmi del mondo, tutte le contraddizioni del più profondo pensare, tutti i dolori del sentimento: la regione della verità eterna e della pace eterna»¹.

I Filosofia

«La filosofia non ha che una sola mèta e un solo principio: conoscere se stessi e diventare simili agli dèi. Il principio è la conoscenza di se stessi, la mèta è la somiglianza alle potenze supreme»².

Aristotele definiva la filosofia *epistème tés alétheias*³, ma oggi non ha più senso chiamarla “scienza della verità”. Infatti la filosofia moderna, come notava già Nietzsche, ha sempre un colorito politico e poliziesco; è indirizzata dai governi, dalla Chiesa, dall'accademia⁴, dai costumi, dalla moda, dalla viltà degli uomini, alla sola conquista dell'apparenza erudita. Ai nostri tempi abbiamo un «filosofare accidentale, che si appoggia a questi o quegli oggetti, a queste o quelle relazioni, a questi o quei pensieri della coscienza imperfetta, come l'accidentalità lo consente, o che cerca di fondare il vero con ragionamenti che sbandano di qua e di là, con conclusioni e deduzioni da pensieri determinati»⁵.

La fine della filosofia nel senso forte, classico, è una delle conseguenze, e non la minore, della “morte di Dio”, ovvero della fine della credenza nel Dio biblico-cristiano.

La fine di questa credenza ha significato infatti la fine della fede nell' Assoluto, dal momento che, con un errore macroscopico, si scambiava e si scambia tuttora per fede la credenza, che con la fede non ha nulla a che fare – anzi ne è l'esatto contrario⁶. Così, priva di fede, ovvero di quella fiducia nella verità, nell' Assoluto, per la quale incessantemente si rimuove il relativo, la filosofia nel senso vero di amore della sapienza, amore della verità, è finita. Ha ceduto il posto ad altre cose: analisi del linguaggio, psicologia, sociologia, “scienze umane” varie, ecc., che con la filosofia poco o nulla hanno a che fare. Assolutamente discredita nella cosa, anche la parola è scaduta, fino a significare persino una strategia aziendale, tipo “la filosofia della Fiat”.

*«Mistica e Filosofia», 1, 2019. Il presente saggio riprende, per alcuni punti essenziali, il mio *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019.

¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla Filosofia della Religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974, Vol. I, p. 60.

² Giuliano, *Contro il cinico Eraclito*, 225, trad. di G. Faggini (cfr. F. Pedrina, *Musa greca*, Trevisini, Milano, s.d., p. 813).

³ Aristotele, *Metafisica*, 993 b.

⁴ Cfr. G. Pasqualotto, *Alfabeta filosofico*, Marsilio, Venezia 2018, voce “Hdemia”, pp. 69-76.

⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, Vol. I, p. 28.

⁶ La fede non dà alcun sapere, ma, al contrario, tutti li elimina, portando nella “notte”, ovvero liberando l'anima dalla sua presunta scienza - insegna san Giovanni della Croce. Cfr. M. Vannini, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011, cap. II: «La fede come “notte oscura”». Sotto un diverso profilo, ma con identico risultato, Simone Weil scriveva: «Il dubbio è una virtù per l'intelligenza, e di conseguenza c'è un dubbio che non è incompatibile con la fede; e la fede non è la credenza» (cfr. S. Weil, *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 104).

Questo il risultato della identificazione credenza-fede. La fede intesa come credenza produceva, è vero, anche superstizione, però manteneva il riferimento all'Assoluto, sia pure nella forma ingenua della rappresentazione religiosa. Una volta venuta meno la credenza, è caduto anche quel riferimento, e così se ne è andata l'intelligenza. Perciò la sapienza indiana ammoniva: «Chi non ha fede, non pensa; pensa solo colui che ha fede»⁷.

Da quando è finita la filosofia, si guarda ad essa come a una serie di opinioni diverse, magari anch'esse sottomesse al "progresso", ma la filosofia come scienza della verità era un tutto unico, venato solo da sfumature. Perciò Simone Weil non solo ironizza sull'idea di progresso in filosofia, possibile solo a chi non ha mai letto Platone, ma scrive anche:

«Certi stupidi parlano di sincretismo a proposito di Platone. Non c'è bisogno di fare del sincretismo per ciò che è uno. Talete, Anassimandro, Eraclito, Socrate, Pitagora, è sempre la stessa dottrina, l' unica dottrina greca, attraverso differenti temperamenti»⁸.

Platone è il cuore della filosofia. Non è un filosofo che esponga una dottrina⁹, ma colui che trasmette la filosofia. In questo senso è paradossale, ma assolutamente vera, l'affermazione di Whitehead, per cui «*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*»¹⁰.

Altrettanto vera, in parallelo, quella di Simone Weil: Platone è un mistico autentico, anzi, il padre della mistica occidentale¹¹. Le due affermazioni indicano la medesima cosa, come due facce di una stessa medaglia. Infatti la mistica occidentale, cristiana, è l'unica vera erede e continuatrice della filosofia classica¹², per il semplice motivo che mistica è lo stesso che filosofia, in quanto "esercitarsi a morire"¹³.

La morte di cui parla Platone è infatti definita come separazione dell'anima dal corpo¹⁴, ove per corpo non si deve affatto intendere la fisicità dell'uomo, bensì le sue passioni. Questa morte infatti è la liberazione dell'intelligenza dalle passioni, e perciò dalle opinioni, che dalle passioni derivano – e, a loro volta, le fanno nascere. Sono esse, infatti, a condizionare l'intelligenza, ovvero a tenere nell'oscurità della caverna¹⁵, nell'ignoranza. Il filosofare è perciò governo delle passioni, la loro subordinazione alla ragione, e, in quanto tale, la filosofia non è solo un esercizio astratto dell'intelligenza, ma richiede prima di tutto una disciplina, una ascesi, nel senso etimologico del termine, e dunque si configura non come una professione, ma come una pratica, un genere di vita.

Tale compare proprio all'inizio della sua storia in Occidente, con colui che coniò la parola stessa: Pitagora, verso il quale Platone testimonia sempre ammirazione e venerazione. Si legga la *Vita di Pitagora* del neoplatonico Porfirio, e più ancora la sua *Lettera a Marcella*¹⁶, per capire cosa volesse dire davvero filosofia, e come essa avesse, nella sua realtà originaria, quelle caratteristiche che siamo soliti attribuire alla mistica.

⁷ Chandogya Upanishad, VII, 19 (Cfr. *Upanishad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Boringhieri, Torino 1974, p. 325).

⁸ Cfr. S. Weil, *Quaderni*, IV, cit., p. 384.

⁹ Cfr. Platone, *Settima lettera*, 341 c-d.

¹⁰ A. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1967, p. 39.

¹¹ Cfr. S. Weil, *Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p. 48.

¹² Questa tesi dimostrata anche da Pierre Hadot nei suoi numerosi studi: cfr. in particolare *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

¹³ Cfr. Platone, *Fedone*, 67 e: «In realtà, dunque, o Simmia, quelli che filosofano rettamente si esercitano a morire».

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 67 d.

¹⁵ Il riferimento è al celebre mito platonico, per cui vedi *Repubblica* 514-518.

¹⁶ Cfr. Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella*, a cura di M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017.

Il legame tra mistica e filosofia sta nel fatto che l' esercizio di morte, ovvero il distacco (*afairesis*) è, insieme, l'operazione intellettuale di comprensione della unità dei contrari al di sopra della loro superficiale opposizione, e l' operazione morale con cui ci si rivolge all' universale, lasciando il particolare. Secondo un'immagine tanto classica quanto cristiana, intelligenza e amore sono i due occhi dell'anima, che, insieme, danno la corretta visione¹⁷. Questa è la lezione del *Convito* di Platone, testo fondante, sempre secondo la Weil, la mistica occidentale: la filosofia è l'amore della bellezza, forma sensibile del Bene che non appare ai sensi, perché è sempre "al di là dell'essere"¹⁸, e perciò distacco progressivo da ogni bene finito. È la tensione verso il Bene in sé, verso quella bellezza senza forma determinata e perciò indicibile, solo contemplando la quale «la vita è per l'uomo degna di essere vissuta»¹⁹. La mistica medievale Margherita Porete non conosceva il *Convito* di Platone, ma dice la stessa cosa: si tratta di «lasciare il meno per il più», fino a diventare la cosa stessa che si ricerca: non a conoscere la verità, ma ad *essere* la verità, essere Dio²⁰. Questa non è un' espressione assurda di orgoglio, ma il contrario²¹: infatti è proprio dal distacco, ovvero dalla fine dell'egoità, che deriva la fine dell' alterità dell' essere, del Bene, di Dio. È l'esperienza dell'anima completamente distaccata, che scopre se stessa come pura luce:

«Quando l'anima non si disperde nella esteriorità, giunge a se stessa e risiede nella sua luce, semplice e pura» scrive Meister Eckhart²², e lo stesso afferma il maestro dello yoga, Patañjali: «Pura e isolata, l'anima viene a consistere unicamente della sua propria luce²³». È nel neoplatonismo, «fondamento vivo della religione»²⁴, che questa esperienza è più compiutamente descritta. A Plotino conviene perciò fare riferimento:

«Noi non sappiamo da dove è nata la grande luce, se dall'esterno o dall'interno; e quando essa è sparita diciamo: essa era interiore – eppure non era interiore. Non bisogna chiedersi donde sia apparsa, perché non ha nessun punto d'origine: essa non parte da un luogo per andare a un altro, ma appare o non appare. Perciò non bisogna inseguirla, ma prepararsi ad assistere al suo apparire, come l'occhio attende lo spuntare del sole, il quale si eleva dall' orizzonte ("dall' Oceano", dicono i poeti²⁵) e si offre ai nostri sguardi per essere contemplato»²⁶.

¹⁷ Cfr. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2018, p.453 e nota 401, con i riferimenti storici.

¹⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 b.

¹⁹ Così dice Diotima a Socrate nel *Convito*, 211 d. Una frase che si addice alla sofferenza dell'anima dei nostri tempi: senza questa esperienza, la vita non merita di essere vissuta, in quanto solo smarrimento nell'esteriorità.

²⁰ L'anima nobile è Dio "per condizione d' amore" (*Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 155); "nuda di tutte le cose, perché è senza essere, e là dove era prima di essere. Perciò ha da Dio quel che ha; ed è quel che Dio stesso è, per trasformazione d'amore, nel punto in cui era prima di defluire dalla bontà di Dio" (ibidem, p. 445). La mistica francese coniuga con straordinaria profondità la *Minnenmystik*, la mistica d'amore del medioevo cristiano, con la speculazione di stile neoplatonico. È da lei che Eckhart ha ripreso alcuni dei suoi elementi essenziali (cfr. in proposito "Margherita e il Maestro", pp. 39-42, della mia Introduzione a *Lo specchio*, cit.).

²¹ «Essere orgogliosi è dimenticare che si è Dio», scrive Simone Weil (*Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 374. «Io sono diventata Dio», dichiara Sorella Katrei per il suo distacco, per la sua umiltà, al prete-teologo, che non capisce (cfr. Pseudo Meister Eckhart, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2006, p. 67).

²² Cfr Meister Eckhart, sermone *Surrexit autem Saulus*, in *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 494. «Io sono la luce eterna, che incessantemente risplende», scrive Angelus Silesius ne *Il pellegrino cherubico*, I, 161 ("La luce eterna"), a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.

²³ Cfr. Patañjali, *Aforismi sullo Yoga (Yogasutra)*, a cura di C. Pensa, Boringhieri, Torino 1978, p. 183.

²⁴ Così P. Martinetti, in *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 562

²⁵ Cfr. Omero, *Illiade*, VII, 421.

²⁶ Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 5, 8 (Traduzioni dell' autore).

Plotino esprime qui una realtà che è profondamente interiore (*deus interior intimo meo*: Dio è più interno a me di quanto io lo sia a me stesso, dice Agostino), ma non solo interiore, come se fosse produzione della mia intelligenza o del mio desiderio, bensì eterna, al di là del mio accidentale esperirla o no, esserla o no²⁷.

Esteriore-interiore sono contrari nell'ambito del sensibile, ma non in quello spirituale.

«Quando l'anima entra nella luce della ragione - scrive Eckhart - essa non sa più niente dei contrari»²⁸. Allo stesso modo, la luce eterna è senza spazio e senza luogo, in quanto non determinata da un "dove"²⁹.

All'improvviso (*exaífnēs*), come all'improvviso si accende la luce nell'anima che diuturnamente ha esercitato la filosofia, e all'improvviso³⁰ compare la Bellezza, così la luce di Dio nell'intimo nostro, tanto da fare tutt'uno con noi. Non è possibile fare distinzioni tra noi e lui, tanto che non è possibile neppure più definirsi e individuarsi come un qualcosa, corpo o anima che sia. Una nell'Uno, l'anima non può più, né vorrebbe, guardarsi come a un oggetto, dimentica di se stessa. Allora:

«La gioia che prova, non è falsa; e l'anima dichiara che questa gioia non è dovuta a una stimolazione del corpo, ma al ritorno alla sua felicità di un tempo. Tutto ciò che prima le faceva piacere - potere, ricchezza, bellezza, saperi - tutto questo lo disprezza, e lo dice. Essa non teme alcun male, finché è con lui e lo vede. E se intorno a lui tutto fosse distrutto, vi acconsentirebbe volentieri, per stare vicino a lui, da sola a Solo: fino a questo punto va la sua gioia»³¹.

La grande luce è esperienza di un Bene superiore a tutti i beni della terra, un Bene che è Verità, e così esperienza di una letizia che non deriva da stimolazioni dei sensi, ma che appare come un ritorno in patria, ovvero a una sorta di condizione primaria, iniziale dell'anima, una nell'Uno.

«La prova che si è raggiunto il Bene è che ci si sente migliori, che non si provano più rimpianti, che si è ricolmi di esso, che si resta presso di esso e non si cerca altro»³².

Non cercare altro, senza desiderio e senza rimpianti, distaccati dalle cose della terra e dai piaceri che possono dare, vivendo una vita che è come quella degli dèi beati. All'uomo, dunque, è possibile non soltanto il fugace piacere o l'aleatoria felicità, ma la perfetta beatitudine, quale ci si immagina per gli dèi: questo è il vero evangelo, ovvero il "lieto messaggio" che ci viene dalla filosofia antica³³.

²⁷ Cfr. Agostino, *De vera religione*, a cura di M. Vannini, Mursia, Milano 1987, §§ 72-73, pp. 137-139.

²⁸ Cfr. Meister Eckhart, sermone *In occisione gladii*, in *I Sermoni*, cit., p. 144.

²⁹ Cfr. Agostino, *De vera religione*, 73: "Tutto ciò che si vede là dove è la luce, senza spazio di luogo o di tempo e senza alcuna rappresentazione di quegli spazi". (op. cit. p. 139). E, al cap. 60 della medesima opera: "Essa non occupa spazio, ma, essendo presente ovunque è chi giudica, non è in nessun luogo, e dappertutto in potenza" (ibid., p. 119). Lo *ubicumque et nusquam*, dappertutto e in nessun luogo, di Agostino, sta riprendendo alla lettera il *pantachou kai oudamou* di Plotino. A sua volta, citando questo passo di Agostino, Meister Eckhart (cfr. *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Giunti/ Bompiani, Firenze 2017, nn. 206, 210, ecc.) afferma che Dio non è in alcun tempo e in alcun luogo. Niccolò Cusano, nel codice dell'opera in suo possesso, annota a margine: *Quomodo deus in omnibus et tamen in nullo*.

³⁰ Cfr. Platone, *Settima Lettera*, 341 c.; *Convito* 210 e.

³¹ Cfr. *Enneadi* VI, 7, 34.

³² Cfr. *Enneadi*, VI, 7, 26.

³³ Cfr. P. Hadot, *La felicità degli antichi*, Cortina, Milano 2011.

La luce eterna, è sempre presente in noi stessi, e non ne siamo consapevoli solo perché non abbiamo lo sguardo rivolto all'interiorità, ma siamo «voltati da un'altra parte»³⁴. Non ci siamo mai allontanati da Lui, che sempre dimora in noi come noi in Lui, ma abbiamo distolto lo sguardo.

In perfetta consonanza con Plotino, rivolgendosi a Dio, Agostino dice: *intus eras, et ego foris*: tu eri all'interno, ma io stavo all'esterno; *mecum eras, et tecum non eram*: tu eri con me, ma io non stavo con te³⁵. Infatti:

«Platone dice che l'Uno a nulla è estraneo³⁶, ma a tutti è presente, anche se essi non lo sanno. Quelli che fuggono da Lui stanno in realtà fuggendo da se stessi. Così non riescono a raggiungere l'Uno dal quale sono fuggiti e, avendo perduto se stessi, non possono più cercare un altro io. Un figlio che uscito fuori di sé per la sua follia, non può riconoscere il padre suo. Ma chi conosca se stesso, saprà anche da dove viene»³⁷.

Non si tratta quindi di estasi, ma, più propriamente, di in-stasi, ovvero di un rientrare in se stessi, distaccandoci da ogni accidentale esser-così. Allora si conosce se stessi quando si è rientrati in se stessi, nel profondo, in quelle "profondità dell'anima" (*báthe tes psychés, Grund der Seele*) ove si riscopre l'Uno, la grande luce, per cui si può dire che non v'è conoscenza di se stessi senza conoscenza di Dio; ma, d'altro canto, si conosce Dio solo quando lo si scopre in noi, ovvero quando l'ego esteriore e superficiale scompare. Nella fede e per la fede si fa infatti esperienza della vacuità di quel mero susseguirsi di sensazioni, volizioni, pensieri, che solo per una sorta di praticità linguistica riportiamo a un soggetto, appunto a un "io"³⁸. Quando questo "io" mutevole, psichismo smanioso di permanere, di affermarsi, si annulla nella sua finitezza, allora si manifesta la luce eterna, che è, e che siamo.

«Solo così è possibile contemplare l'Uno e se stessi, per quanto è possibile. L'uomo vede allora se stesso illuminato e avvolto dalla luce intelligibile, diventato anzi pura luce, lieve e senza peso; egli diventa, o meglio è già un dio»³⁹.

Nel pieno e perfetto distacco si ha la conoscenza di se stessi e conoscenza di Dio, insieme: un'unica conoscenza, che non è sapere di altro, ma un essere la cosa stessa, essere l'essere, pura luce. Dio e se stessi, insieme, in quanto un unico Uno, pura luce. Lo stesso pensiero è espresso da Meister Eckhart:

«L'anima è così completamente una con Dio che nessuno dei due può essere compreso senza l'altro. Si può concepire il calore senza fuoco e la luce senza il sole, ma non si può pensare Dio senza l'anima né l'anima senza Dio, tanto essi sono uno»⁴⁰.

³⁴ Cfr. *Enneadi*, VI, 5, 2.

³⁵ Cfr. Agostino, *Confessioni*, X, 27, 38.

³⁶ Cfr. Platone, *Parmenide*, 138 e.

³⁷ Cfr. *Enneadi*, VI, 9, 7.

³⁸ Non meraviglia affatto che nella storia della mistica, da santa Caterina da Genova a Simone Weil, si incontri il rifiuto di parlare in prima persona, con un "io", che è avvertito come una forzatura, un errore - anzi, un peccato. "Io sono tutto. Ma questo io è Dio, e non è un io. Io sono niente", annotava la Weil (cfr. *Quaderni I*, cit., p. 80). Dal canto suo, Eckhart insegna che la parola Ego conviene solo a Dio (cfr. sermone *Ego elegi vos de mundo*, in *I sermoni*, cit., p. 266). Cfr. M. Vannini, *Lessico mistico*, Le Lettere, Firenze 2013, s.v. "Ego", pp. 72-84.

³⁹ Cfr. *Enneadi*, VI, 9, 9.

⁴⁰ Cfr. sermone *Daniel der wissage*, in *I Sermoni*, cit., p. 432.

L'indissolubile unità tra conoscenza di sé e conoscenza di Dio non è data da una duplice conoscenza di un oggetto da parte di un soggetto, ma da un'unica esperienza, quella dell'essere luce nella luce:

«Senza sapere come, "si vede all'improvviso"⁴¹. La vista, avvicinandosi alla luce, non si limita a far vedere agli occhi un oggetto differente da essa: ciò che si vede è la luce stessa. Perché in questa visione non c'è da un lato quel che si vede, dall'altro la sua luce, non c'era un pensante e un pensato, ma solo una luminosità splendente»⁴².

«Questa luce si vede mediante essa stessa, non con la luce di un altro. Infatti neppure il sole viene visto in una luce che non sia la sua. Ma come arrivarci? Distaccati da tutto»⁴³.

L'esperienza della grande luce, fondante il superamento dell'alterità dell'essere, non è un momento eccezionale, ma ci accompagna in ogni istante, in quanto luce interiore, nel fondo dell'anima. Come il cardine di una porta che permane stabile anche mentre essa si muove⁴⁴, resta indelebile anche nelle circostanze più avverse e nelle preoccupazioni più gravi, e da essa l'agire quotidiano trae nutrimento, ispirazione, ordinamento, in una perenne letizia⁴⁵.

II Mistica

La parola "mistica" è comunemente utilizzata in molti modi, non solo diversi, ma addirittura opposti. Nel suo significato più corrente, volgare, è qualcosa di lontano dal sapere scientifico, dalla razionalità. Rimanda, sia pur vagamente, a un *sentire*, personale e comunque sottratto all'esperienza comune, se non addirittura a fenomeni paranormali, interpretabili sia come "soprannaturali" dal religioso, sia come patologici dallo scettico. Non è questo il luogo per spiegare come si sia giunti, storicamente, a questo significato⁴⁶: quel che conta, prima di tutto, è rigettarlo assolutamente.

Può essere utile ricordare che la parola "mistica" sia diventata sostantivo solo nell'età moderna, e in modo rilevante nel XVII secolo, mentre nel passato era soltanto aggettivo, quasi esclusivamente del sostantivo "teologia". Indicava allora – in modo conforme alla sua origine etimologica greca – un aspetto di profondità spirituale, tale da richiedere la riservatezza, o finanche il silenzio, a motivo della "indicibilità" della cosa nel linguaggio comune. Questo significato non si poneva affatto come irrazionale, ma, al contrario, come eminentemente razionale, al punto di essere per così dire super-razionale. Usiamo questo aggettivo non a caso: il nostro *super* rimanda direttamente non solo all'identica parola latina, ma anche e innanzitutto al greco *ypér*, e così, specificamente, al linguaggio caratteristico di Dionigi Pseudo-areopagita, la cui *Teologia mistica* costituisce uno dei punti di riferimento essenziali della storia della mistica.

Mistica, dunque, come un discorso razionale sul divino – questo il senso originario della parola "teologia", così come Platone l'ha coniato⁴⁷ - al vertice della ragione, che, giunta al suo punto più alto, scopre il terreno dell' *árreton*, dell'indicibile, e lì si arresta, costretta per così dire al silenzio, cui, appunto, la parola "mistica" etimologicamente rimanda.

⁴¹ Vedi nota 30.

⁴² Cfr. *Enneadi*, VI, 7, 36.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Cfr. il trattato *Del distacco*, in *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999, p. 140. L'anima nobile è sempre "pensosa senza tristezza, gioiosa senza dissolutezza", dice perciò Margherita Porete: cfr. *Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 157.

⁴⁵ Cfr. Meister Eckhart, *Istruzioni spirituali*, 6, in *Dell'uomo nobile*, cit., pp. 63-68.

⁴⁶ Cfr. in proposito M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2015, cap. X, "La sconfitta", pp. 273-288.

⁴⁷ Cfr. Platone, *Repubblica*, 379 a.

Il punto più alto della ragione, punto di arrivo e in certo senso anche punto di arresto, non è altro che quella che Niccolò Cusano chiama *coincidentia oppositorum*. Non è questa, certo, una scoperta cusaniana: da sempre, a cominciare dalla dialettica platonica, la filosofia sa che è impossibile definire un concetto senza il suo opposto, per cui non v'è *solo* opposizione, ma *anche* comunicazione, passaggio, tra uno e molteplice, tra essere e non essere, giacché in ogni idea «molto è l'essere, infinito il non essere», ed «abbiamo costretto il non-essere ad essere, dal momento che solo per questa via il ragionamento poteva reggersi»⁴⁸. Si deve perciò convenire che «la via all'ingiù e la stessa della via all'insù»⁴⁹. Sotto questo profilo, cosa davvero significasse “mistica” lo comprese bene Hegel: il mistico (*das Mystische*) è lo speculativo:

«Con il concetto di “speculativo” bisogna intendere quel che prima si era soliti chiamare “mistico”. Oggi “mistico è equivalente a misterioso, ma in proposito bisogna notare che il mistico è misterioso solo per l'intelletto, e ciò solo perché principio dell'intelletto è l'identità astratta, mentre il mistico (che è la stessa cosa dello speculativo) è la concreta unità di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono solo nella loro separatezza e opposizione»⁵⁰.

«Concreta unità» delle determinazioni che l'intelletto discorsivo coglie solo nella loro separatezza e scissione: il filosofo contemporaneo dello spirito ridice, nel suo linguaggio, l'esperienza indicata dall'antico filosofo del *lógos*: «ascoltando non me ma il *lógos*, è saggio convenire che tutto è Uno»⁵¹.

Mistica, nel suo senso più autentico, significa infatti superamento delle opposizioni, ovvero esperienza dell' Uno. L'Uno non è l'indistinto, non si perdono in esse le differenze specifiche, perché è il Tutto, unito da quel *lógos* che è anche etimologicamente, legame, legge, ovvero ragione che lo tiene saldamente insieme e lo rende un *kósmos*, ovvero ordinato, bello⁵².

Ablatio omnis alteritatis, togliimento di ogni alterità: così Niccolò Cusano sinteticamente esprime il superamento delle opposizioni, ovvero l'esperienza dell' Uno. Questa rimozione dell' alterità è totale: in primo luogo superamento dell' alterità tra finito e infinito, e dunque, nel linguaggio religioso tradizionale, fine dell'alterità di Dio, che non è più pensato come un ente-altro, affermato o negato a seconda della mutevole opinione del soggetto.

Al mistico l'utilizzazione del termine “Dio” come soggetto di una proposizione dichiarativa (Dio è così e così; Dio fa questo e quello; Dio vuole questo e quello, ecc. –come pure il loro contrario: Dio non è così e così, oppure semplicemente *Non est deus*, Dio non c'è, ecc.) appare chiaramente per quello che è, un frutto dell'immaginazione: parola bella nel regno della fantasia, delle favole, ma brutta, orribile, se si ha a che fare con la verità. Immaginazione suona allora molto simile a menzogna, e che è la menzogna più terribile perché l'ingannatore è in noi stessi. L'immaginazione colma i vuoti per i quali potrebbe passare la grazia, scriveva perciò Simone Weil⁵³, in quanto l'uomo non è sempre capace, per disonestà, per viltà, di accettare il vuoto, guardare in faccia il nulla che gli si pone di fronte, e ricorre perciò all'immaginazione per colmare in qualche modo questo vuoto, per sfuggire all'orrore del nulla. Per questo scopo, l'immaginazione più efficace è proprio quella religiosa, che fa intervenire

⁴⁸ Cfr. Platone, *Sofista*, 248 e; *Politico* 284 b.

⁴⁹ Eraclito, DK 22, B 60.

⁵⁰ Cfr. H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957, vol. II, p. 1602. Per il rapporto profondo, essenziale, che lega Hegel alla mistica, rimando ai miei precedenti lavori: *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004, cap. VV: “Hegel: l'anima e lo spirito”; *Dialettica della fede*, cit., capp. III e IV: nonché alla *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 314-320.

⁵¹ Eraclito, DK 22, B 50.

⁵² Riprendo qui alcune righe della Premessa al mio *Lessico mistico*, cit., pp. 7-14.

⁵³ Cfr. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, cap. «L'imagination combleuse», Plon, Paris 1948, pp. 26-28.

quello che Bonhoeffer definisce un “Dio tappabuchi”. Ad un esame più attento però questo Dio non regge, ovvero non supera la contraddizione in cui lo stringe la sua stessa natura di Dio finito, determinato. Così, ad esempio, è buono, ma permette il male; è onnipotente, ma non può far sì che non sia stato ciò che è stato; oppure, se può cancellare l’essere, potrebbe cancellare anche se stesso, e così via dicendo: la storia della cosiddetta teologia è piena di queste e simili discussioni oziose, delle quali la soluzione è comunque arbitraria, accidentale, a seconda dei tempi, dei luoghi, delle tendenze, delle volontà dei singoli, dei testi cosiddetti “sacri” e delle altrettanto presunte “rivelazioni”.

«Nelle cose che riguardano Dio occorre usare l’intelligenza, non esser portati alle fantasie», insegnava perciò Boezio, quel grande maestro, da cui dipende buona parte della nostra stessa cultura, anzi, della nostra stessa lingua⁵⁴.

In realtà l’uso teologico del termine Dio quale soggetto di un’azione è sempre un’affermazione di sapere da parte di chi lo enuncia – un’affermazione, dunque, di potere, sia pure soltanto nella forma di conforto e rassicurazione psicologica. C’è qualcosa di menzognero, di falso, in tutto ciò, e non meraviglia se l’elemento di potere, di forza, venga poi alla luce, appena le condizioni lo permettono. Questo vale per la grande storia: le Chiese cristiane perseguitate divennero subito persecutrici, appena l’impero romano gliene dette la possibilità (la prima esecuzione capitale di un “eretico”, Priscilliano, è del 385); sono ridiventate tolleranti e mansuete quando hanno perso il potere, o addirittura ritornate oggetto di persecuzione, come avviene ai nostri giorni. Vale però anche per la piccola storia dei singoli, lesti a far valere la loro teologia personale nei rapporti con chi sta loro intorno, come è evidente nella cronaca quotidiana.

Il termine Dio è assolutamente corretto, ovvero non dà luogo a contraddizioni, nel rivolgersi dello sguardo verso l’alto, verso il cielo e la luce, e nell’invocarla, in conformità con la sua origine etimologica, per cui nelle lingue germaniche *Gott, God*, significa appunto l’invocato, e nelle altre indoeuropee indica il cielo luminoso di giorno (*deus-Zeus -dies*). Nel momento, invece, in cui diventa soggetto di un discorso teologico, più o meno elaborato, esprime soltanto l’opinione di chi lo sta usando e il suo legame all’egoità. Perciò Eckhart prega Dio che lo liberi da Dio⁵⁵, e dichiara che il più grande onore che l’anima può fare a Dio è liberarsi di lui⁵⁶.

L’alterità che il mistico toglie è anche quella del mondo, degli esseri tutti:

«Non esiste separazione tra Dio e il tutto, perché Dio è in tutto: egli è più intimo a tutte le cose di quanto esse non lo siano a se stesse. Nello stesso modo, non deve esistere separazione tra l’uomo e le cose. L’uomo deve essere niente in se stesso, completamente distaccato da se stesso: così non c’è più separazione tra lui e le cose ed egli è tutte le cose. Perciò, nella misura in cui non sei niente in te stesso, sei tutto e non c’è separazione tra te e le cose. Per questo stesso motivo, nella misura in cui non sei separato dalle cose, sei Dio e tutte le cose, dato che la divinità di Dio sta nel fatto che non c’è separazione tra lui e il tutto»⁵⁷.

⁵⁴ Eckhart lo cita spesso: cfr. ad es. nel *Rechtfertigungsschrift* (ed. G. Théry, Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age, I, 1926-1927, Paris, Vrin, p. 236): *Boetius in libro De Trinitate ait: in divinis intellectualiter conversari oportebit, neque ad ymaginationes deduci.*

⁵⁵ Cfr. sermone *Beati pauperes spiritu*, in *I Sermoni*, cit., p. 394. Cfr. M. Vannini, *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Bompiani, Milano 2010.

⁵⁶ Cfr. Meister Eckhart, *Il ritorno all’origine*, a cura di M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2006, p. 39.

⁵⁷ Cfr. sermone *Ecce mitto angelum meum (I Sermoni)*, cit., p. 526). Ai nostri giorni, Henri Le Saux-Abhishiktananda si esprime in modo identico: cfr. in proposito il capitolo «Henri Le Saux» del mio *Oltre il cristianesimo. Da Eckhart a Le Saux*, Bompiani, Milano 2013, pp. 213-304.

III *Mors mystica*

Nel mondo cristiano il distacco, la “morte” filosofica, prese il nome di *mors mystica*⁵⁸: l’espressione risale infatti alla Patristica greca, di impianto platonico.

Fondatore di questa dottrina è colui che Eckhart chiama sempre “grande maestro”, ovvero Origene, che distingue tre tipi di morte⁵⁹. La prima, secondo un concetto che risale al *Fedone* di Platone, è quella fisica, con cui l’anima si separa dal corpo. Essa è un *adiáforon*, nel senso stoico del termine, ovvero non le inerisce per principio né un bene né un male. La seconda invece, la “morte dell’anima”, è un male, perché Origene con questo sintagma, che nella storia della mistica prenderà un senso addirittura opposto, intende la separazione dell’anima da Dio a causa del peccato. In questo caso la lontananza da Dio fa morire l’anima, la cui vita è Dio e in Dio⁶⁰. La novità introdotta da Origene è la terza forma di morte, con la quale l’uomo “muore al peccato”. Morte fortunata, giacché con essa l’anima giunge alla vita eterna, e chiamata anche “nuova morte”, in quanto l’uomo muore con Cristo e con lui risorge a nuova vita⁶¹.

La terminologia diventata poi usuale in questo ambito si deve però ad Ambrogio. È lui a definire “morte naturale” la separazione dell’anima dal corpo. Morte di peccato (*mors peccati*) o morte morale definisce invece quella che Origene chiamava morte dell’anima. *Mors mystica*, invece, è il morire al peccato e il rinascere in Dio; “morte spirituale” in quanto indica la vera realtà dell’anima come essenza spirituale. In questa morte, che per Ambrogio si realizza già nel battesimo e permane nella vita terrena, l’uomo esteriore perde significato e l’uomo interiore sperimenta il suo rinnovamento⁶². Questa concezione della morte mistica dipende comunque da Origene, e, in ultima analisi, dal *Fedone* di Platone, col suo *apothnéskein meletân*⁶³.

Nella esegesi neoplatonica del *Fedone* si distinguono invece due tipi di morte. Secondo Porfirio, nella morte naturale il corpo si separa dall’anima, mentre nella “morte filosofica” è l’anima che si separa dal corpo, ovvero si distoglie da tutto ciò che cade sotto i sensi e si rivolge ai puri intelligibili. Dato però che in questa vita è impossibile liberarci dal condizionamento dei bisogni, dai dolori, dalle necessità del corpo, Porfirio pensa che si possa comunque almeno mantenere la volontà pura, immune da questo mondo della corporeità⁶⁴. Così la posteriore interpretazione del *Fedone* distingue tra la morte naturale e quella della volontà (*thánatos proairetikós*), nella quale l’anima si distacca da affetti e passioni. Tale morte va intesa come preparazione al vero perfezionamento dell’anima, in quanto ha una funzione catartica, perché l’anima che muore al volere si purifica da ogni passione e diventa così pronta alla vita di conoscenza. In questo senso il filosofo deve essere morto, prima di poter vedere estaticamente, anche in questa vita, il divino Uno⁶⁵. Secondo la dottrina neoplatonica della virtù, la morte del volere non è altro che la vita morale, presupposto della visione.

⁵⁸ Cfr. A. M. Haas, *Mors mystica*, in *Sermo mysticus*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1979, pp. 392-480; T. Kobusch, *Freiheit und Tod. Die Tradition der mors mystica und ihre Vollendung in Hegels Philosophie*, in «Theologische Quartalschrift» 164, 1984, pp. 185-203: da questo saggio sono riprese molte delle notizie qui riportate.

⁵⁹ Cfr. *Entretien d’ Origène avec Héraclide*, a cura di J. Scherer, Paris 1960, p. 104.

⁶⁰ Cfr. Origenes, *In Epist. ad Rom.* VI, PG14, 1068 A/B; *In Gen. Hom.* XV, 2, GCS VI, 128, 26.

⁶¹ Cfr. *Entretien d’ Origène avec Héraclide*, l. cit.; *In Epist. ad Rom.*, l. cit.; *In Numeros Hom.* XXVII, 12, GCS VII, 275, 18 s.

⁶² Cfr. Ambrosius, *De bono mortis* 2, 3, CSEL XXXII, 704, 12 s. La contrapposizione “uomo esteriore” “uomo interiore” (cfr. 2 Cor 4,16) è anch’essa di origine platonica.

⁶³ Cfr. T. Kobusch, *Freiheit un Tod*, cit., pp. 187 s.

⁶⁴ Cfr. *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975, c. 9 e 32.

⁶⁵ Cfr. *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*. Vol. I: *Olympiodorus* 3 § 1-3. Ed. L.G. Westerink, Amsterdam 1976, pp. 69-71.

È proprio questo concetto neoplatonico della morte della volontà ad entrare a far parte, come elemento costitutivo, del concetto cristiano di “morte mistica”.

La Patristica lo usava innanzitutto per spiegare Rm 6 sul mistero del battesimo. La morte del volere, con la quale uccidiamo “gli affetti corporei”, è presupposto della resurrezione che si compie nel battesimo. Così, ad esempio, Gregorio di Nissa usa *thánatos proairetikós* come parte essenziale della sua dottrina della *proaíresis*. La nuova vita si sperimenta quando «formiamo noi stessi, ci generiamo e portiamo alla luce con la volontà buona», ma questo accade solo quando accogliamo Dio in noi e lasciamo che in noi prenda forma il Cristo, in modo che, come dice Paolo, non viviamo più per noi, ma abbiamo in noi il Cristo vivente⁶⁶. La morte mistica assume così un carattere cristiano, che passa per il sacramento del battesimo (*mystiké práxis*) con il quale ci si unisce allo spirito di Dio. Tale morte si compie però non solo nell'unico atto sacramentale del battesimo, in quanto ogni giorno l'uomo può morire (*kath'éméran apothnéskein*), rinunciando al peccato.

Con la Patristica compare infatti quella dottrina del pentimento che si comprende solo sullo sfondo del cristianesimo: nell'antichità pre-cristiana non c'era una valutazione positiva del pentimento. Così per Clemente Alessandrino l'uomo che si pente sperimenta una sorta di rinascita, morendo al vecchio modo di vita⁶⁷, ed Agostino spiega: «...*animi quaedam mors est vitae prioris morumque relictio, quae fit paenitendo*»⁶⁸.

Il pentimento è il moto della volontà, con cui si manifesta l'essenza della morte mistica: infatti nel pentimento la volontà in certo modo muore e ottiene nuova e vera vita in Dio. La morte mistica è perciò la vera vita della volontà.

Siccome il moto della volontà è l'amore, il concetto della morte mistica come morte per amore venne ripreso più volte nel medioevo, quasi sempre sulla scorta della interpretazione “mistica” del Cantico dei Cantici. In questo senso, la morte mistica è la morte a tutto ciò che ostacola l'unione personale dell'anima umana con Dio, della sposa allo sposo, secondo quella mistica definita appunto “sponsale”, il cui rappresentante più noto è Bernardo di Chiaravalle. Ne abbiamo ancora un'eco in Marsilio Ficino, che nel suo commento al *Convito* di Platone dice che l'amore è una *mors voluntaria*, con la quale l'amante muore in se stesso per rinascere in un altro: *Moritur autem quisquis amat [...] ac in se mortuus in alio reviviscit*⁶⁹.

Questa strada, che porta verso un sentimentalismo lontano dalla razionalità, non ha avuto un esito importante nella filosofia. Ben altro invece il rilievo filosofico che la reinterpretazione del concetto patristico di “morte mistica” pensata come moto della volontà, *thánatos proairetikós*, sperimenta nel medioevo tedesco: rilievo la cui portata storica non è stata ancora ben compresa.

La figura principale della mistica medievale germanica, Meister Eckhart, pensa che l'uomo deve volontariamente morire, perché gli venga un essere migliore: deve essere completamente morto al mondo e a se stesso, per poter veramente vivere⁷⁰, e questo volontario morire va sempre inteso come rinuncia alla volontà propria⁷¹.

Questa auto-espropriazione del volere non è affatto un annullamento, in cui l'io umano in certo modo si perde. Al contrario: è proprio con essa che l'uomo giunge a se stesso. Infatti, mentre l'anima si perde, ovvero rinuncia a se stessa e a tutte le cose, si ritrova in Dio, e in

⁶⁶ Cfr. Gregorii Nysseni *De vita Moysis*. Ed. H. Musurillo, in: *Gregorii Nysseni Opera* (GNO) VII, 1, Leiden 1964, p. 34; *In Canticum Canticorum*. Ed. H. Langerbeck, GNO VI, Leiden 1960, p. 345; *In Ecclesiasten Homiliae*. Ed. P. Alexander, GNO V, Leiden 1962, pp. 380 s.

⁶⁷ Cfr. Clemens Alexan., *Stromata* II, 147, 2 (GCS II, 193, pp. 24 s).

⁶⁸ Augustinus, *De doctrina christiana*, 1, 19, 18 (CSEL 80, 18). Cfr. T. Kobusch, *Freiheit und Tod*, cit., p. 191.

⁶⁹ Cfr. Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Paris 1956, p. 156.

⁷⁰ Cfr. Meister Eckhart, sermone *In occisione gladii*, in *I Sermoni*, cit., pp. 143 s.

⁷¹ Cfr. sermone *Iusti vivent in aeternum*, in *I Sermoni*, cit., pp. 130 ss.

questo modo consegue la vera libertà dello spirito, che è diventato un solo spirito con Dio⁷². Nella morte mistica l'anima si perde come egoità particolare, ma si ritrova liberata:

«E chi fosse così uscito da se stesso, tornerebbe in se stesso molto più nobile di quando era uscito. Quest' uomo vive allora in una perfetta libertà e in una pura nudità, giacché non deve sottostare a nulla né prendere nulla, né poco né molto; infatti tutto quello che è bene proprio di Dio è bene suo proprio»⁷³.

L'atto del morire mistico, del perdersi, dell'auto-espropriarsi, è in se stesso già un atto di libertà. È l'atto dell' "essere morale", con il quale un essere razionale si costituisce come essere della libertà. La morte mistica come morire del volere è dunque l' atto fondativo della morale, elemento determinante di ogni singolo comportamento morale⁷⁴.

La moralità di un comportamento consiste infatti nel lasciare se stessi e tutte le cose, in modo che si possa agire secondo giustizia. L'uomo giusto agisce "senza perché", ovvero fa quello che fa senza alcun altro motivo che la cosa stessa, nella e per la libertà:

«L'uomo che si è spogliato di se stesso e di tutte le cose, che non cerca in niente il suo bene proprio e che compie tutte le azioni senza perché, per puro amore, un tale uomo è morto a tutto il mondo e vive in Dio, e Dio in lui»⁷⁵.

Bisogna sottolineare, peraltro, che l'uomo può distaccarsi da se stesso, abbandonare la *eigenschaft*⁷⁶, ovvero liberarsi dal volere proprio, solo perché già libero in un senso originale. C'è infatti nell'uomo un elemento che, solo, è propriamente ed originariamente libero, e che permette all'uomo di liberarsi: è la "scintilla", o il "castello" dell'anima⁷⁷. Così l'uomo muore a se stesso e al mondo nella morte mistica grazie alla libertà, per diventare veramente libero. Ma quando è diventato libero, la volontà non può più volere il questo o il quello: la volontà veramente libera non vuole altro che la libertà.

«Dio non costringe la volontà, bensì la pone nella libertà, in modo che essa non voglia altro che quel che Dio stesso è, e che la libertà stessa è. Lo spirito non può volere altro che quel che Dio vuole, e questa non è mancanza di libertà, ma la sua volontà vera e propria»⁷⁸.

Solo l'uomo che è così giunto a se stesso, *ohne eigenschaft*, è l'uomo libero.

In Eckhart, presso cui la tematizzazione dell'io entra nella storia della filosofia⁷⁹, l'io è l'universale, il vero Sé. Il moto della morte mistica, in cui l'uomo depone la sua *eigenschaft*, ovvero tutto ciò che lo costituisce come essere particolare, è l'effettivo divenire un "io" da

⁷² Cfr. *Qui autem adhaeret domino, unus spiritus est* (1 Cor 6, 17); *Dominus autem spiritus est. Ubi autem spiritus domini, ibi libertas* (2 Cor 3,17).

⁷³ Cfr. sermone *Homo quidam nobilis*, in *I Sermoni*, cit., p. 187.

⁷⁴ Cfr. T. Kobusch, *Freiheit und Tod*, cit., p. 192.

⁷⁵ Cfr. sermone *Convalescens praecepit eis*, in *I Sermoni*, cit., p. 269.

⁷⁶ Termine fondamentale della mistica medievale tedesca, che abbiamo tradotto con "appropriazione". Cfr. la voce specifica in *Lessico mistico*, cit., pp. 26 s.

⁷⁷ Cfr. ad es. il sermone *Intravit Iesus in quoddam castellum* (n. 2 ed. Quint) in *I Sermoni*, cit., pp. 99-106. È la tematica cruciale del "fondo dell'anima" (*Grund der Seele*), per cui vedi M. Vannini, *Introduzione a Eckhart. Profilo e testi*, Le Lettere, Firenze 2014, cap. IV: «Il fondo dell'anima», pp. 83-107.

⁷⁸ Cfr. sermone *Convalescens praecepit eis*, in *I Sermoni*, cit., p. 268.

⁷⁹ Su questo cruciale tema, vedi la *Introduzione a I Sermoni*, cit., pp. 34-37, nonché B. Mojsisch, *Ce "moi": la conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux "Lumières" du Moyen-Age*, in *Revue de Sciences Religieuses* 70, n.1 (1996) pp. 18-30; M.A. Vannier, *Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart?*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 75 (1995), pp. 399-418.

parte dell'uomo, perché allora egli diventa quello che è sempre stato, ovvero si eleva all'universale. Perciò Eckhart chiama l'io «pura sostanza», cui non ineriscono accidenti, libera da ogni elemento estraneo⁸⁰. Ogni elemento personale e distintivo deve essere rimosso, perché l'anima giunga nel suo semplice fondo, nel «silenzioso deserto della Divinità».

L'anima, dunque, quando si spoglia di se stessa diviene se stessa, e solo allora diviene un "io", non individuale, bensì universale: un io impersonale, che, per così dire, non ha "tu". L'essenza del mistico, in quanto *ablatio omnis alteritatis*, è qui pienamente dispiegata, e in questo senso Eckhart prende le distanze non solo dalla tradizione patristica, ma anche da ogni religione del Dio-altro.

Il diventare io nell'essenza divina non è però il fine, ma solo un momento della vita umana. Infatti l'anima del giusto, dopo esser diventata una nell'Uno, si volge di nuovo al mondo del particolare, per compiere le opere in una nuova vita – come è chiaro dall'esempio di Marta nella celebre predica su Marta e Maria⁸¹.

Questo concetto si ritrova in tutta la mistica tedesca. In Suso però è riconoscibile una precisazione rispetto alla tradizione precedente. Per lui l'anima muore sprofondando nell'«abisso della Divinità», e in questo sprofondare non si coglie più alcuna distinzione, ma ciò non significa che la distinzione non vi sia più. Nell'auto-espropriazione l'uomo perde se stesso, tanto da non sapere più nulla né di sé né delle cose, ma tuttavia la distinzione tra anima e Divinità non viene soppressa. Nel *Libretto della verità*⁸², in dialogo con il «selvaggio senza nome», Suso distingue tra la falsa, sfrenata, libertà, in cui l'uomo vive secondo l'impulso, ovvero a piacere «senza distinguere Dio e mondo», e la vera libertà, che non va pensata senza ordine, e perciò senza distinzione. Nel "nulla divino"⁸³ l'uomo non viene mai completamente annientato. Anche se solo Hegel per primo si è reso conto che all'essenza della libertà appartiene il sapere questa distinzione nell'unità, Suso pensa comunque che nell'uomo resti sempre la distinzione della sua propria origine e alla ragione la sua scelta propria, anche se nel fondo più profondo non viene percepita⁸⁴.

Come un fiume carsico, la tradizione della morte mistica percorre il medioevo germanico, passa indenne per la Riforma protestante e si irradia per tutta l'Europa. Non è questo il luogo per descriverne la storia: basti accennare all'importanza che ha avuto la cosiddetta *Teologia tedesca*⁸⁵, il cui insegnamento è ripreso da Hans Denck⁸⁶, da Valentin Weigel⁸⁷, da Sebastian Franck⁸⁸, e così consegnato alla filosofia e al cristianesimo moderno.

La svolta decisiva verso il pensiero contemporaneo in questo ambito avviene ancora con un mistico, Jakob Böhme. La tradizione spirituale medievale si riconosce chiaramente nella sua dottrina di una volontà che inizialmente è in sé "ribollente" e che poi si determina col desiderio, dottrina di importanza costitutiva per molti rappresentanti del pensiero moderno – Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson. Anche secondo Böhme, chi vuole entrare nel

⁸⁰ Cfr. Eckhart, *Commento all' Ecclesiastico*, n. 8-9 (in: *Commenti all' Antico Testamento*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2012, pp. 1438-1442). Nel sermone *Ecce, mitto angelum meum* ad esempio, è chiaro che il vero "io" dell'uomo è il puro essere di Dio (cfr. *I Sermoni*, cit., p. 525).

⁸¹ Cfr. sermone *Intravit Iesus in quoddam castellum* (n. 86 ed. Quint), in *I Sermoni*, cit., pp. 560-570.

⁸² Cfr. Enrico Suso, *Il libretto della verità*, a cura di M. Vannini, Mondadori, Milano 1997, cap. 6, pp. 59-64.

⁸³ Cfr. Meister Eckhart, *Il nulla divino*, a cura di M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2019.

⁸⁴ Cfr. T. Kobusch, *Freiheit und Tod*, cit., p. 194.

⁸⁵ Cfr. Anonimo Francofortese, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2009. *Eyn deutsch Theologia* è il titolo che Lutero dette al libro, che fece mettere a stampa nel 1518. Si tratta, in realtà, di una sintesi e di una difesa del pensiero di Eckhart.

⁸⁶ Cfr. H. Denck, *Scritti religiosi*, a cura di M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.

⁸⁷ Cfr. Valentin Weigel, *Conversione e distacco. Introduzione alla "Teologia tedesca"*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2010.

⁸⁸ Cfr. S. Franck, *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2009; *Religione come libertà. Lettera a Johannes Campanus*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2012.

volere divino deve rinunciare al volere proprio, giacché «tutto ciò che deve sussistere in Dio, deve esser privo della volontà propria»⁸⁹. Questa volontà l'uomo la possiede finché è essere naturale; perciò Böhme la chiama "volontà naturale", che deve morire, perché l'uomo possa aprirsi alla volontà di Dio.

La volontà naturale è quella che costituisce l'uomo in quanto essere particolare, che vuole questo o quello. Se l'uomo muore in quanto particolarità, o, come Böhme dice spesso, come "egoità", allora entra nel nulla divino, ma non per essere annientato, bensì per ricevere una nuova vita. «Quando muore il volere della seità naturale, se ne va del tutto nel nulla, in modo che non vive più se stesso, ma Dio»⁹⁰. In questo modo l'anima passa dalla limitatezza della sua egoità nel "libero distacco" del volere divino e diventa essa stessa distaccata. Il volere divino è l'"eterna libertà" stessa⁹¹. L'anima distaccata, morta alla sua *eigenschaft*, non vuole perciò altro che quel che vuole la volontà divina⁹².

Lettore di Böhme, attraverso Czepko⁹³, fu l' "incommensurabilmente profondo"⁹⁴ Angelus Silesius. Alla morte mistica sono dedicati alcuni dei distici più belli e significativi del suo capolavoro, *Il pellegrino cherubico*⁹⁵.

L'idea di morte mistica come atto morale essenziale rappresenta il nucleo della filosofia della religione e del diritto di Hegel, in quanto l'esistenza religiosa ed etica viene costituita da questo moto della volontà. È così che la filosofia di hegeliana porta a compimento la tradizione della *mors mystica*⁹⁶.

Già negli anni di Berna, quando conobbe per la prima volta il pensiero eckhartiano, Hegel mise in valore la dottrina mistica della "scintilla divina" e dell' *unio mystica* contro coloro che ritenevano l'uomo solo un essere della natura. Più tardi, a Francoforte, vide il rito del battesimo come un "atto mistico", con il quale l'uomo consegue «l' oblio del mondo, una solitudine, che ha rigettato tutto da sé e si è affrancata da tutto», entrando così in un nuovo mondo⁹⁷.

Lo specifico della religione cristiana è che in essa l'individuo umano in quanto spirito ha di fronte a Dio «infinito valore», se «abbandona il suo istinto sensuale naturale, si purifica dalle sue particolarità e così si rende puro e universale Sé»⁹⁸.

L'abbandono del naturale, il superamento di se stessi in quanto particolarità e il far emergere il Sé come universale va ritenuto un moto del volere. Anche l'uomo nella sua naturalità è un essere che vuole, ma il contenuto del volere è determinato solo dal particolare dell'istinto, della inclinazione, del desiderio. L'uomo naturale è quello che Hegel chiama, come Böhme, «volontà naturale»: «la naturalità del volere è più precisamente l'egoismo del volere»⁹⁹.

Nell'egoismo la volontà segue la legge dell'immediatezza naturale, e l'uomo diventa libero solo se questa naturalità viene superata e la particolarità naturale è conciliata con l'elemento razionale - conciliazione che avviene quando si rinuncia alla volontà particolare o naturale, ovvero alla «immediatezza del cuore».

⁸⁹ Cfr. J. Böhme, *Sex puncta mystica*, 3, 12.

⁹⁰ Cfr. J. Böhme, *De signatura rerum*, 11, 96.

⁹¹ Cfr. J. Böhme, *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, 10, 48.

⁹² Cfr. J. Böhme, *De vita mentali*, 29 s. Cfr. ancora T. Kobusch, op. cit., pp. 194 s.

⁹³ Cfr. la Introduzione a Daniel von Czepko, *Seicento distici di sapienti*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.

⁹⁴ Così Schopenhauer definisce Silesius: cfr. la Introduzione al *Pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, p. 12.

⁹⁵ Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., I, 26-36.

⁹⁶ Cfr. ancora T. Kobusch, *Freiheit und Tod*, cit., pp. 195 ss.

⁹⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen 1907, ristampa 1966, p. 67.

⁹⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, Hamburg 1968, III, p. 738.

⁹⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, Hamburg 1966, II, 2, p. 116.

In quanto l'elevarsi dello spirito dal suo volere naturale rappresenta una negazione o un annullamento del volere particolare, può essere chiamato anche "morte", dalla quale soltanto può emergere lo spirito¹⁰⁰.

La fine della *eigenschaft* è perciò atto fondante non solo della vita religiosa, ma anche di quella etica. Infatti, in quanto la *mors mystica* non resta un momento isolato, ma diventa la verità della vita quotidiana, essa comporta il costante distacco dall'egoismo personale e la ricerca della giustizia. Questo significa puramente e semplicemente che *senza mistica, ovvero senza spirito, non v'è vita morale*.

IV L'eclisse dello spirito

La *déroute de la mystique*¹⁰¹ e la conseguente eclisse dello spirito è la vera, grande tragedia contemporanea..

Dürftige Zeit, "tempo di povertà", appariva già il suo tempo ad Hölderlin¹⁰², più di due secoli fa, ovvero da quando l'Illuminismo aveva reso impossibile ad un uomo colto e onesto la credenza religiosa cristiana.

Non molti decenni dopo, Nietzsche confermava la "morte di Dio" come l'evento più drammatico che la storia stesse vivendo e preannunciava, lucidamente, quello che doveva di conseguenza avvenire e che ai nostri giorni è avvenuto, ovvero il diffondersi del nichilismo, il cui segno più evidente è quella sofferenza che, seguendo la definizione comune, chiameremo, provvisoriamente, psichica, tanto diffusa da apparire ormai quasi come cosa normale¹⁰³.

La psicologia e la teologia, oggi alleate¹⁰⁴ dopo una secolare discordia, si propongono come curatrici di questa sofferenza, ma senza successo. Al contrario: esse ne sono le principali generatrici e fomentatrici, in quanto concorrono a sostenerne l'origine e la causa essenziale, che non sta in fenomeni accidentali, legati all'esteriorità, ma nella perdita del fondamento, ovvero nella ignoranza di se stessi.

«So quale è la maggiore causa del tuo male: non sai più chi sei», dice la Filosofia a Boezio¹⁰⁵, e proprio di questo si tratta: dello smarrimento di sé. «La filosofia è la medicina dell'anima», scriveva Cicerone.¹⁰⁶ Nel nostro tempo però, in cui pure imperversa una spaventosa *afflictio animarum*, questa frase non è più compresa, per il semplice motivo che la filosofia nel senso in cui ne parlava il filosofo romano non esiste più.

¹⁰⁰ Cfr. M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2018, cap. 5: "Hegel: morte dell'anima e libertà dello spirito", pp. 107-119.

¹⁰¹ Così gli studiosi francesi, come Louis Cognet, a proposito della emarginazione della mistica dal mondo cristiano, avvenuta alla fine del '600. Vedi nota 46.

¹⁰² «*Wozu Dichter in dürftiger Zeit*», scrive nella celebre elegia *Brot und Wein* (cfr. F. Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 2008, p. 524).

¹⁰³ Il conseguimento della "normale infelicità" è per Freud il fine del trattamento psicoanalitico (cfr. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1966-1981, I, p. 439). D'altro canto, alla nostra epoca, segnata dal massiccio uso dei cosiddetti "psicofarmaci", si guarderà presto come "a un terribile esperimento sociale", scrive lo psichiatra di Harvard Joseph Glenmullen (cfr. *La morte dell'anima*, cit., p. 342).

¹⁰⁴ Particolarmente seducente per la teologia è l'alleanza con la psicoanalisi. Si veda ad es. il saggio *Custodire l'inviolabile: psicoanalisi e teologia alleate*, di M. Recalcati e P. Sequeri (<Vita e Pensiero>, 2, 2018, pp. 51-60), ove la questione del rapporto tra "sapere" e "affetti" è proclamata questione fondamentale anche per la teologia e si afferma che «il nostro destino è appeso all'alleanza tra filosofi, teologi e psicoanalisti». Non a caso, il teologo utilizza la parola "spirito" come sinonimo di "affetto", ovvero all'opposto del suo significato autentico.

¹⁰⁵ Cfr. Boezio, *Phil cons.*, I, 6.

¹⁰⁶ Cicerone, *Tusculanae*, III, 6.

Privo della conoscenza essenziale, l'unica necessaria, cui l' Apollo Delfico esortava: "Conosci te stesso", l'uomo vaga nell'accidentale, nella superficialità, perduto nella *regio dissimilitudinis*¹⁰⁷. Già Evagrio Pontico, monaco cristiano del IV secolo, aveva riconosciuto la sofferenza dell'anima come frutto del fatto che si scambia il piccolo ego psichico con il vero, grande, ego spirituale, che non viene conosciuto¹⁰⁸. E proprio questo è il punto: psicologia e teologia sono unite nell'ignoranza della realtà vera dell'essere umano, che è lo spirito, e si muovono solo nella regione della psiche, dove trovano pascolo infinito per la loro retorica; non a caso oggi è la letteratura a fornire l'alimento principale allo psicologo e al teologo. Perciò, all'inizio del suo capolavoro, Boezio fa intervenire la Filosofia a scacciare le Muse, ovvero le arti, la cultura nel suo aspetto tanto seducente quanto alienante: *scenicae meretriculae*, le chiama, puttanelle da teatro, che "non solo non possono offrire alcun rimedio ai dolori, ma, anzi, con il loro dolci veleni li alimentano. Sono proprio costoro che tra le sterili spine del sentimento uccidono la feconda messe dei frutti della ragione ed assuefanno le anime alla malattia, invece di liberarla"¹⁰⁹.

Boezio in carcere è simbolo dell'uomo vittima della sofferenza, prigioniero dell'ignoranza, che arti e letteratura, nutrendosi di sentimenti e nutrendoli a loro volta, alimentano. È la Filosofia a comunicargli la gioia dell'intelletto, inattaccabile da ogni sofferenza e dalla stessa morte.

Al pari di Boezio, il significato alienante della sedicente cultura è colto con precisione da Hegel, che parla di "mondo della cultura e dell'alienazione"¹¹⁰, come forma della "coscienza infelice". Il filosofo tedesco si riferiva all'epoca dell'ellenismo e del tardo impero romano, ma la cosa è più che mai evidente ai nostri giorni, tanto simili a quelli della fine di Roma. La psicologia dà ad intendere di conoscere l'uomo, ma non è così, perché non ne conosce l'essenza, lo spirito. Si aggira senza posa in quello spazio mentale in cui si può parlare di tutto e del contrario di tutto, dal momento che i contenuti psichici si rimandano incessantemente l'un l'altro.

La teologia dà ad intendere di conoscere Dio, ma non è così. È una serie di rappresentazioni, immagini, *éidola*, ovvero idoli, frutto dello psichismo personale. Sembra qualcosa di diverso dalla psicologia, ma non lo è affatto.

In realtà, la teologia è solo una parte della psicologia, una sua espressione, tanto che dovremmo dire, più correttamente, psico-teologia. La descrizione immaginaria del divino indica infatti il carattere del soggetto, i suoi pensieri, i suoi valori, frutto dell'accidentale condizionamento culturale, ambientale, sociale, ecc. Lo stesso fa l'ateismo, che è una espressione del carattere, della psiche: Dio, o non-Dio, è il nome che diamo al pensiero di maggior valore, o a quello che sostiene tutti gli altri valori, nella forma determinata dello *hic et nunc* storico-sociale.

Anche se talvolta sembrano combattersi, psicologia e teologia si sostengono a vicenda. E così perpetuano, insieme, l'ignoranza entro cui entrambe si muovono: l'ignoranza dello spirito. In quanto la psicologia si fonda sul soggetto, sostiene l'illusione dell'ego come entità separata, in parallelo con la teologia, che pone un Dio come soggetto-altro, proprio un alter-ego. C'è una

¹⁰⁷ La agostiniana *regio dissimilitudinis* (*Confessioni*, VII, 10, 16) riprende un passo di Plotino (*Enneadi* I, 8, 13), che, a sua volta, deriva da Platone (*Politico* 273 d) ma, per un errore del copista, il mare originario (*póntos*) era diventato luogo, regione (*tópos*).

¹⁰⁸ Cfr. R. Arrobbio, *Attualità di Evagrio Pontico*, in <Rivista di Ascetica e Mistica>, 2, 2018, pp. 133-155.

¹⁰⁹ Cfr. Boezio, *Phil. Cons.*, I, pros. 1.

¹¹⁰ De Negri (Prefazione alla traduzione della *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. XVI) spiega che il filosofo tedesco intende per cultura "quello stato di raffinamento intellettualistico, quando lo spirito lascia cadere, per mancanza di energia vitale, il senso dell'unità e giunge al tempo stesso ad una sempre più sottile coscienza dei prodotti dispersi della scissione" (cfr. G. De Ruggiero, *Hegel*, Laterza, Bari 1958, p. 113). Anche Simone Weil, ai nostri giorni, vede la letteratura tutta affetta dallo psicologismo: cfr. S. Weil, *Poesie ed altri scritti*, a cura di A. Marchetti, In Forma di Parole, Bologna 1989.

solidarietà intima, essenziale, tra esse, al di là dei contenuti specifici; nel linguaggio del buddhismo si potrebbe dire che esse sono i due “grandi inquinanti”, o, meglio, l’unico grande inquinante, dal momento che l’illusione dell’io e del mio e il conseguente attaccamento al fantasma dell’ego è la malattia, il male dell’anima.

Psicologia è una parola inventata nel ‘500 da un filosofo tedesco, Rodolfo Goclenio. È una disciplina nata al di fuori dello spirito, ovvero senza l’essenziale dell’anima, e tale è sempre rimasta: Ai nostri giorni “psicologia” è una parola dal significato incerto. Non è una scienza¹¹¹, ma un’area, per così dire, in cui si può trovare di tutto. Senza disconoscere quanto di positivo si può trovare in singole parti di questa area, in quanto pone se stessa come conoscenza dell’uomo, la psicologia è comunque la prima fonte della alienazione, che consiste nel prendere come essenziale la psiche, ignorando il vero essere, lo spirito. *La psicologia è una patologia*¹¹², che tiene prigionieri, nella illusione dell’ “io”, smarriti nella «regione della dissomiglianza»¹¹³, ovvero nella proliferazione emotivo-concettuale, ove la mente-scimmia, come la chiama il buddhismo, salta da un ramo all’altro, ovvero da un contenuto all’altro, in perenne inquietudine. Hegel lo aveva capito perfettamente¹¹⁴:

«La conoscenza dello spirito è *la più concreta* delle conoscenze, e perciò la più alta e difficile. *Conosci te stesso*, questo precetto assoluto, non ha il significato di una *conoscenza di sé medesimo* come delle proprie capacità *particolari* (carattere, inclinazioni e debolezze dell’individuo), ma significa invece la conoscenza di ciò che è la verità dell’uomo, della verità in sé e per sé, dell’*essenza* stessa in quanto spirito. La filosofia dello spirito non significa perciò la cosiddetta *conoscenza degli uomini*, la quale si adopra ad indagare le *particolarità*, passioni e debolezza degli uomini, le cosiddette pieghe del cuore umano : – conoscenza, questa, che, da una parte, non ha significato se non nel presupposto che si conosca l’*universale* dell’uomo, e perciò, essenzialmente, lo spirito; dall’altra parte, si occupa di quelle che sono esigenze della spiritualità accidentali, insignificanti e *non vere*, ma non giunge al *sostanziale*, allo spirito stesso»¹¹⁵.

Non diverso l’insegnamento della sapienza indiana tradizionale¹¹⁶: i limiti, gli errori, della psicologia appaiono chiaramente solo se c’è una scienza dello spirito, una pneumatologia. Non si deve confondere la “scienza di sé” (*atmavidya*) con la psicologia, antica o moderna: la psicologia moderna è un “girovagare nell’ignoranza da parte di ciechi che guidano altri ciechi”¹¹⁷.

L’unico scopo serio della psicologia sarebbe distruggere l’illusione del piccolo sé. Chi, come Jung, vuole tradurre la metafisica indiana o cinese in una psicologia, non fa che travisare il significato dei testi. La psicologia moderna possiede, da un punto di vista indiano, approssimativamente lo stesso valore che hanno lo spiritismo, la magia e altre superstizioni

¹¹¹ Sullo statuto non scientifico ma retorico di quella che Bühler chiamava “torre di Babele”, cfr. ad es. L. Mecacci, *Psicologia moderna e post-moderna*, Laterza, Roma-Bari 1999. Il tema è oggetto di ampia trattazione in *La morte dell’anima*, cit., Parte quarta: «L’impossibile psicologia».

¹¹² Così A.K. Coomaraswamy, *La tenebra divina*, Adelphi, Milano 2017, p. 404. Vedi *infra*.

¹¹³ Vedi nota 107.

¹¹⁴ Cfr. *La morte dell’anima*, cit., cap. VII: «Hegel: l’anima e lo spirito».

¹¹⁵ Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 377. Cfr. *La morte dell’anima*, cit., pp. 265 ss.

¹¹⁶ Cfr. il capitolo “Sulla psicologia, o meglio, sulla pneumatologia indiana tradizionale” di *La tenebra divina*, cit., pp. 371-418.

¹¹⁷ *Mundakya Upanishad* I, 2, 8. Perfetto parallelismo con ciò che il vangelo dice dei “sapianti” teologi: cfr. *Mt* 15, 14.

del genere, giacché il nostro vero essere è distinto dalle operazioni del pensiero discorsivo e della conoscenza empirica¹¹⁸.

Nella tradizione spirituale, tanto d'occidente quanto d'oriente, vi sono per così dire due sé: uno un' essenza spirituale, o intellettuale, l'altro un'esistenza psicofisica o sensibile. Infatti nel cristianesimo c'è un' anima da salvare e una da perdere o odiare, uno spirito diviso da anima¹¹⁹. *L'anima da odiare è precisamente la psiche dello psicologo*¹²⁰: lo studioso anglo-indiano su questo punto è chiarissimo e decisivo. A proposito del concetto di "demoni", scrive:

«Oggi noi consideriamo tutte queste cose come superstizioni del passato, e tali esse sono, nel senso letterale di 'sopravvivenze', ma il fatto che noi chiamiamo 'istinti' i demoni che sono dentro di noi non cambia in alcun modo la natura delle 'passioni che ci governano' e di cui siamo sudditi, finché non abbiamo appreso a padroneggiarle e a impiegarle per il nostro bene. Un istinto è un impulso (*instinguere*, istigazione) e ancor oggi parliamo dei nostri istinti come di tendenze (poi che ci spingono) e diciamo tendenziose le idee influenzate da un desiderio. *La psicologia è fondamentalmente una patologia*, come dichiarano le parole di Platone *páthe en hemín*, e Filone dice che "ogni passione è un attacco di epilessia" (*epileptón*, un essere catturato, preso). Comportarsi conformemente a ciò che piace o dispiace non costituisce una libertà, né un atto, ma una sudditanza e una passione. *La malattia dell'anima è la sua volontà propria*»¹²¹.

Accanto alla psicologia, anche la teologia è una chiacchiera vana, anzi bestiale (*vihelich*). Così la definisce chi ne fu *Magister actu regens* a Parigi per ben due volte (un onore toccato solo a Tommaso d'Aquino, oltre a lui), ovvero Meister Eckhart, che, rivolgendosi al presunto teologo, scrive:

«Taci, e non blaterare, perché, così facendo, stai proferendo menzogne e commettendo peccato». Chi pensa di comprendere qualcosa di Dio sta mentendo e «cadendo nell'ignoranza, e dall'ignoranza nella bestialità, perché è bestiale ciò che nelle creature è privo di conoscenza»¹²².

La teologia cristiana di oggi è pura *ymaginatio*, costruzione retorica senza base razionale. Cerca fondamento nella Scrittura, ovvero proprio là dove il fondamento non c'è. Quello che appariva già chiaro alle menti oneste del passato, come Spinoza, oggi è dimostrato in modo inequivocabile dalle discipline storico-filologiche.

Il valore *storico* dei libri biblici è pressoché nullo. Non esiste un Antico e un Nuovo Testamento, per il semplice motivo che il patto (*testamentum*) tra Dio e l'uomo non è mai avvenuto. Il primo è una creazione degli scrittori che redassero quei testi, i quali inventarono il patto tra Dio e il suo popolo sulla falsariga di quello che i sovrani assiri stipulavano con i loro vassalli¹²³. Il secondo è una creazione di Paolo e dei primi teologi cristiani, inventato per dare un senso alla vita e soprattutto alla morte di Gesù.

Le figure dei patriarchi e le loro storie sono fittizie: la realtà di figure essenziali nel racconto biblico, come Abramo, Noè, Mosè, ecc., è minore di quella di Romolo e Remo. Si tratta infatti di miti costruiti, dopo l'esilio in Babilonia, per fini politico-sociali, ovvero per costituire l'identità di un popolo, e non di eventi reali, mai avvenuti. Gli israeliti non sono mai stati in Egitto, non hanno mai vagato per il deserto, non hanno mai conquistato militarmente la terra

¹¹⁸ Cfr. *La tenebra divina*, cit., p. 121.

¹¹⁹ *Lc* 17, 33; 14, 26; *Gv* 12, 25; *Eb* 4, 12.

¹²⁰ Cfr. *La tenebra divina*, cit., p. 335.

¹²¹ *Ibidem*, p. 404 (La citazione di Filone Aless. è da *Legum allegoriae*, IV, 79).

¹²² Cfr. sermone *Renovamini spiritu mentis vestrae*, in *I Sermoni*, cit., p. 552.

¹²³ Cfr. J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, Beck, München 2015; *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*, a cura di E. Colagrossi, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017. Su Assmann, si veda il <Quaderno di Humanitas> 5/2013: *Jan Assmann e la <distinzione mosaica>*, a cura di R. Celada Ballanti e F. Ghia.

“promessa”, che, del resto, in quell’epoca apparteneva all’impero egiziano, i cui confini si spingevano fino alla Siria meridionale, per cui, paradossalmente, gli ebrei sarebbero fuggiti dall’ Egitto all’ Egitto. La storia ha un senso solo se collocata dopo l’epoca persiana, quando i confini erano cambiati, ed è infatti allora, dopo un millennio, che sono stati redatti i libri biblici che raccontano quegli eventi mitici.

I racconti biblici furono raccolti dai sacerdoti di Gerusalemme quando tra gli ex-deportati di Babilonia si forma una specie di ortodossia ebraica che insiste molto sulla purezza etnica e su tutte le regole che diverranno poi caratteristiche dell’ ebraismo. Tornati in patria in condizioni di estremo disagio, avendo perso completamente la libertà politica, si danno una storia, un passato mitico, che in realtà non è storia, bensì teologia della storia, ovvero un tentativo di spiegare teologicamente la catastrofe di uno Stato, la perdita della sovranità, le deportazioni ad opera degli assiri e dei babilonesi¹²⁴.

La “pia frode”, coinvolge anche il Nuovo Testamento, in quanto affonda le sue radici nell’Antico. I racconti evangelici sono spesso costruiti per avvalorare quelli della tradizione biblica, inanellando menzogna su menzogna (la fuga in Egitto della Sacra Famiglia, ad es., inventata per far rientrare dall’Egitto Gesù, quale nuovo Mosè). Sta di fatto che il Cristo della storia è ben lontano da quello della fede, per cui il cristiano onesto non può fondarsi su testi un tempo ritenuti sacri, ma solo sulla propria coscienza.

Le Chiese percorrono invece la strada opposta, quella della fede come credenza, mettendo tra parentesi – ovvero ignorando – la verità storica.

Come il mondo antico, con l’imperatore Giuliano detto l’ Apostata, per salvarsi nella sua battaglia contro il cristianesimo, sconfessava la mirabile opera del *lógos*, che aveva ispirato i più grandi pensatori greci, e si ricongiungeva al mondo religioso-fantastico delle origini, ma il suo ritorno alle sorgenti fu insieme la sua morte¹²⁵ - così il cristianesimo, per salvarsi nella sua battaglia contro la modernità scienziata ed atea, ha sconfessato lo stesso *lógos* che gli permise di vincere contro il paganesimo e si è ricongiunto alle fantasie mitologiche della Bibbia. Così vale anche per esso quello che fu per il mondo antico: il suo ritorno alle sorgenti è, insieme, la sua morte.

Il punto di svolta è stato l’ Umanesimo. Di fronte alla filologia, che allora procedeva di pari passo con la mistica¹²⁶, e che riportava alla verità storica i testi presunti sacri, la Chiesa non scelse la via agostiniana dell’interiorità, della ragione universale che si era manifestata nella filosofia classica, da Platone a Plotino – una via che pure era indicata da *homines religiosi* di grandissima dignità, come Niccolò Cusano o Marsilio Ficino - ma, al contrario, si chiuse nella difesa fideistica del dato presunto rivelato, del quale si poneva come unica depositaria e custode.

Questo processo fu accelerato dalla Riforma protestante e dalla conseguente Controriforma, che abbandonarono sempre di più la ragione per dare spazio alla sola Scrittura. Lo spazio dell’intelligenza e della vita dello spirito si restrinse progressivamente: il ‘600 si apre con la condanna di Giordano Bruno e si chiude con quelle, meno cruente ma non meno nefaste, di

¹²⁴ Cfr. T. L. Thompson, *The Early History of the Israelite People*, Leiden, Brill 1992; I. Finkelstein e N. A. Silberman, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Roma, Carocci, 2002; M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 182, 296, 379; S. Sand, *L’invenzione del popolo ebraico*, Rizzoli, Milano 2010.

¹²⁵ Cfr. G. Faggin, *I neoplatonici*, in Grande Antologia Filosofica Marzorati, cit., p. 768.

¹²⁶ Cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009, Parte seconda. Origini. Tra Umanesimo, mistica e Riforma.

Molinos, di Fénelon, del cardinale Petrucci – ovvero con la emarginazione della mistica, cioè della libertà dello spirito¹²⁷.

L'attuale *homo oeconomicus*, completamente alienato, non più nel valore-Dio, ma nel valore-denaro, è il frutto ultimo, lontano nel tempo ma non concettualmente, di Lutero e di Calvino, del loro ritorno al Dio dell' Antico Testamento, al Dio-Altro (anzi, "totalmente altro"), *alius*, e perciò stesso *alienans*. Non più asceti, non più mistica, non più assimilazione dell'anima a Dio, *homoíosis theô*, e men che meno *theíosis*, come pensavano i Padri greci seguendo Platone, da conseguirsi seguendo la «filosofia di Cristo»¹²⁸. Solo fede, intesa come mera credenza, che lascia completamente aperta la strada al sociale, di cui l'economia è elemento essenziale. Oggi il cristianesimo vuole tornare agli inizi, rimuovendo la "fonte greca", abbeverandosi solo a quella biblica, ma in questo modo scompare come cristianesimo e diventa – o ridiventa - una variante dell'ebraismo, ovvero una religione tutta politica, ove Gesù è solo un profeta e il regno di Dio consiste nella giustizia sociale. Il primato passa dall'anima al corpo, per cui scompare la dottrina greco-platonica dell'immortalità dell'anima e la si sostituisce con quella della resurrezione dei corpi. Di conseguenza, le Chiese predicano l'accordo sia con l'ebraismo, sia con l'islamismo, sostenendo che le tre religioni adorano il medesimo Dio¹²⁹, e così se ne va il cristianesimo, religione della divino-umanità.

Infatti il cristianesimo è religione essenzialmente dialettica, ovvero mistica. In esso è implicita la *coincidentia oppositorum*, che lo costituisce proprio nella sua essenza più intima: umanità e insieme divinità di Dio, nel Cristo, come in ogni uomo «buono e divino»¹³⁰; unità e insieme trinità di Dio. Perciò la sua vera natura non si coglie nella rappresentazione, nella *ymaginatio*, la quale non può fare altro che rimandare a una verità altra, a un Dio-ente determinato a seconda dei tempi, dei luoghi, delle persone. La sua vera natura è razionale, perché solo il filosofare libera dalla finitezza della rappresentazione e apre alla vita dello spirito.

Perdendo la mistica, le Chiese hanno perduto lo spirito e la conoscenza dell'anima, e di conseguenza anche la cura delle anime, passata alla psicologia e alla psichiatria. Senza conoscenza di spirito e d'anima e senza cura d'anime, alle Chiese non è rimasta che la retorica, un vacuo sentimentalismo che si appoggia sul mito, sulla *ymaginatio* di una presunta conoscenza di Dio e del suo "disegno". Ma con la presunta conoscenza di Dio non v'è più distacco (l' "uomo povero in ispirito" del sermone eckhartiano "nulla sa"¹³¹), ovvero non v'è più l' *abnegatio sui ipsius* che il vangelo richiede.¹³²

E così l'uomo contemporaneo, stretto tra la menzogna psicologica e quella teologica, come l' *ignarus* di cui parla Spinoza in conclusione al suo capolavoro: «ballottato qua e là in molti modi dalle cause esterne, vive senza mai una vera pace dell'animo, quasi inconsapevole di sé, e di Dio, e delle cose, e appena cessa di patire, cessa anche di essere»¹³³.

¹²⁷ Il Breve pontificio *Cum alias*, con cui si condannavano 23 proposizioni della *Spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore* di Fénelon (cfr. la edizione dell'opera, a cura di M. Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002) è del 1699. Vedi anche nota 46.

¹²⁸ «Seguendo la filosofia di Cristo, facciamo della nostra vita un esercizio di morte», esortava Massimo il Confessore (*Commento al Pater*, in PG, XC, 900 A). Cfr. S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino, La homoíosis theô nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

¹²⁹ Questa menzogna è smascherata anche da Simone Weil in molti suoi scritti. In sintesi: «Yahweh e Allah sono la stessa cosa: divinità naturali, mentre il Dio dei cristiani è *soprannaturale*» (*Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 64).

¹³⁰ «Tutto quello che la Sacra Scrittura dice di Cristo, si verifica totalmente anche in ogni uomo buono e divino», recita la proposizione XII di quelle eckhartiane condannate dalla Bolla papale *In agro dominico*, del 27 marzo 1329.

¹³¹ Cfr. sermone *Beati pauperes spiritu*, in *I Sermoni*, cit., pp. 391 s.

¹³² Cfr. *Lc* 9, 23; *Gv* 12, 24-25.

¹³³ Spinoza, *Etica*, V, Prop. XLII, Scolio.