

Tra terra e cielo

La montagna come *via* mistica alla conoscenza

Salire fino in cima per cercare Dio e ritrovarsi a mani vuote.

Discendere agli inferi e incontrare se stessi.

*Attraverso selve e deserti, il cammino dei mistici lungo i sentieri dell'anima e della coscienza
è pratica dell'abbandono e scoperta dell'essenziale*

Introduzione

La profonda relazione, o quantomeno la stretta vicinanza – che noi vediamo – tra la mistica e la montagna è probabilmente l'elemento che più significativamente ci ha convinto ad affrontare questo percorso filosofico:

al di là delle ricorrenze metaforiche quasi scontate, ci pare lampante infatti la somiglianza *pratica* tra chi da un lato si avventura sui sentieri ascensivi alpini e chi dall'altro cerca la via per giungere a una conoscenza autentica della realtà.

La solitudine, il rischio, la fatica, il confronto con il limite, la ricerca del più alto, il contatto estremo con la natura delle cose e di se stessi, la necessità di prepararsi all'imprevedibile, la spinta della meraviglia e la compagnia della paura, sono caratteri essenziali tanto dell'escursionismo quanto della ricerca filosofica.

Serve perciò sgombrare subito il campo dall'equivoco che potrebbe ingenerarsi, in particolare a partire dall'uso comune del concetto di «mistica», che lo riferisce quasi esclusivamente a forme più o meno religiose ma sempre connesse a esperienze di estasi (*un rapimento mistico e sensuale*), a un approccio irrazionale alla realtà, tanto caro oggi a un fiorire di culture e sub-culture, new age, orientaleggianti, sedicenti olistiche.

Quel che vogliamo recuperare qui è invece la radice razionale, lucida e rigorosa della mistica: quando parliamo di mistica, qui, il nostro riferimento principale è infatti costituito dalla *mistica speculativa*, in particolare per come viene concepita e proposta da Meister Eckhart e che costituisce una tradizione importante - seppur poco frequentata - della tradizione filosofica occidentale.

1 Alla ricerca del limite: il “principio” è nell'ascesa

Che cosa spinge l'alpinista – di qualunque genere – ad affrontare mille difficoltà e addirittura a mettere a rischio la propria vita, soltanto per scalare una montagna?”.

L'interrogativo, abbiamo visto già nell'incontro precedente, ha un particolare significato filosofico, in quanto chiama in causa la stessa domanda sull'essenza dell'uomo e in particolare illumina quel tratto specifico della sua natura che lo porta costantemente a confrontarsi con il limite: il suo e quello della realtà che abita.

La filosofia, in fondo, è tutta rinchiusa nel gesto che le ha dato vita, nel meraviglioso tentativo, cominciato da quei pensatori greci (un po' scienziati e un po' poeti) di cercare - con la sola forza del *logos* - l'*arché* della *physis*, il principio della natura, l'origine e l'essenza, la struttura e la dinamica più profonde della realtà. Una ricerca che immediatamente conduce lo sguardo e il discorso del filosofo a identificare come chiave della sua domanda proprio colui che domanda: “conosci te stesso” è l'ammonizione dell'oracolo che Socrate trasforma nell'imperativo categorico di ogni filosofo a venire.

Abbiamo già guardato altre volte alle vicende che segnarono nei primi secoli questa ricerca, e ci torneremo ancora: quel che dobbiamo evidenziare qui è che a un certo punto, il sentiero percorso

dalla filosofia - spesso anche a dispetto delle intenzioni dei suoi protagonisti - ha finito per assumere una direzione sempre più spiccata (anche se non definitiva): a un certo punto lo sguardo dei filosofi ha cominciato a rivolgersi verso l'alto, verso il cielo, addirittura sforzandosi di andare oltre.

Tale direzione si è imposta a partire dalla convinzione che il "mondo delle cose", soggetto al divenire, al mutamento, all'instabilità, non potesse essere il luogo in cui cercare una verità permanente e immobile, la quale dunque doveva stare – giocoforza – da un'altra parte, in un'altra dimensione, trascendente e "altra" rispetto al nostro mondo.

A questo si è aggiunta la necessità di far fronte a un contesto storico nuovo, diversissimo dalla *polis* in cui la filosofia ha mosso i primi passi: l'impero è una realtà in cui l'uomo, non più cittadino, ma suddito, si sente a maggior ragione straniero, lontano da una casa e da una stabilità che finirà per cercare proprio in quella dimensione immobile e trascendente di cui parlavano i filosofi.

La filosofia si intreccia e si sovrappone, inevitabilmente, con una prospettiva di tipo religioso: il principio, la verità sta IN ALTO, perché coincide con DIO. In Dio è la verità, in dio è la salvezza.

Se è vero che, in questa prospettiva (*Philosophia ancilla theologiae*), i grandi sistemi filosofici, i concetti, le argomentazioni vengono assunti a sostegno e integrazione della verità religiosa, la quale gode comunque del vantaggio della rivelazione e del carattere dogmatico e mistero... è vero d'altro canto che, per alcuni autori in particolare, i due piani sono rimasti separati: una cosa è l'abbandono religioso, altra cosa è il rigore e la specificità della ricerca filosofica.

Tra questi spicca sicuramente la figura di Plotino, responsabile di uno dei più potenti tentativi di restituire autenticità e purezza all'insegnamento di Platone, liberandolo dalle incrostazioni e distorsioni provocate da ripetute ondate di "platonismi" e assieme rileggendolo alla luce della specifica sensibilità della sua epoca.

Le sue *Enneadi* sono un'opera monumentale e straordinaria in cui l'ascesa verso Dio - per Plotino, appunto, l'Uno - si configura, contemporaneamente, come discesa dentro di sé, la ricerca del principio di tutto coincide con la riflessione dell'io (un io non ancora cartesiano, che proprio cercandosi si trova disperso nell'uno-tutto), lo sguardo verso l'origine vede soltanto la/il fine, la tensione verso l'alto fa sprofondare nell'abisso.

Forse proprio nelle *Enneadi* di Plotino andrebbero cercate le radici più profonde della mistica occidentale.

Come il filosofo, come il mistico in particolare, l'alpinista, salendo in vetta, raggiunge la piena consapevolezza di sé, compie una "scalata interiore" che lo porta a salire sempre più su, a non accontentarsi mai, a spingere sempre un po' più oltre i propri limiti. Fino al punto nel quale il suo IO e la meta del suo salire – la VETTA – finiscono per coincidere. Ed è qui che montagna e mistica si incontrano.

2 Meister Eckhart: la mistica della ragione

Meister Eckhart (1260-1327 ca.), padre domenicano, è l'iniziatore e l'esponente più significativo della mistica tedesca, definita – non a caso – "**speculativa**". Un aggettivo che ribadisce, da sé, quanto premesso all'inizio rispetto al significato più autentico dei termini "mistica" e "misticismo", ovvero la totale assenza, nel pensiero eckhartiano in particolare e nella tradizione mistica tedesca in generale, di qualunque accento estetico o sentimentale, il suo incredibile rigore intellettuale, la sua contrarietà ad ogni forma di "rapimento", che troppo spesso si ritengono peculiari del "misticismo":

«Se qualcuno si immagina di ricevere Dio nella interiorità, pietà, dolce rapimento e grazia particolare più che presso il focolare o nella stalla, non fa altro che prendere Dio, avvolgergli un mantello intorno alla testa e cacciarlo sotto una panca».

Opere tedesche, p. 157].

Il misticismo di Eckhart altro non è, dunque, che “lo sforzo più profondo dell’intelligenza, senza alcuna concessione alla irrazionalità o al sentimentalismo”; in esso si esprime “il primato intellettualistico della riflessività, del sapere, nei confronti di ogni aspetto meramente sentimentale-affettivo”. [M. Vannini, Introduzione a Meister Eckhart, *Opere tedesche*, p. LXXVII).

Ma dove conduce tale “sforzo dell’intelligenza”? La risposta appare, in Eckhart, inequivocabile: alla *ricerca di Dio dentro di sé*, nel fondo della propria anima, fino a possederlo completamente.

Condizione necessaria per arrivare a ciò è operare quel che Eckhart qualifica con il termine “**distacco**” (*Gelassenheit*), ovvero **l’abbandonarsi senza riserve a Dio**, rinunciando in modo radicale ai propri desideri e alle proprie aspirazioni, e quindi, prima di tutto, al proprio *ego*:

«Chi sono quelli che onorano Dio? Quelli che sono completamente usciti da loro stessi, che non cercano assolutamente niente che sia loro proprio in alcuna cosa, qualsiasi sia, grande o piccola; e non considerano niente, né al di sopra né al di sotto di loro, né accanto né all’interno; che non mirano né al bene né all’onore, né alla soddisfazione né al piacere, né alla utilità né alla interiorità, né alla santità né alla ricompensa né al regno dei cieli; che sono usciti da tutto questo, da tutto ciò che è loro proprio: queste persone rendono onore a Dio, veramente lo onorano e gli danno quel che gli spetta».

Opere tedesche, p. 161.

Agli occhi di Eckhart, l’abbandonare se stessi è il primo passo, e l’unico modo, per poter raggiungere Dio:

«Fai il vuoto in te stesso, per poter essere riempito. Impara a non amare se vuoi imparare ad amare. Distogliti dalle cose, per essere rivolto a Dio. In breve, tutto ciò che deve ricevere deve essere per forza vuoto ».

Opere tedesche, p. 17.

«Esci completamente da te stesso per Dio, e Dio uscirà completamente da se stesso per te».

Ibidem, p. 158

Il **rapporto tra l’uomo e Dio** è inoltre concepito da Eckhart all’insegna della **reciprocità**: l’abbandonare se stesso, infatti, non solo permette all’uomo di trovare Dio, ma, dall’altra parte, **obbliga** Dio a trovare l’uomo:

“Io lodo il distacco più di ogni amore. Prima di tutto per questo motivo: ciò che di migliore ha l’amore, è che esso mi obbliga ad amare Dio, mentre il distacco obbliga Dio ad amare me. È molto più nobile obbligare Dio a venire a me che non obbligare me ad andare da Dio, perché Dio può inserirsi in me più intimamente ed unirsi meglio di quanto io non possa unirmi a Dio”.

Opere tedesche, pp. 107-108

*“Quando lo spirito libero permane in un vero distacco, esso **costringe Dio** a venire verso il proprio essere, perciò Dio non può fare niente di più per lo spirito distaccato che donare se stesso a lui”*

Ibidem, p. 110.

«Chi abbandona completamente il proprio volere a Dio, lo cattura, lo lega, in modo tale che Dio non può fare altro che quello che l’uomo vuole. A chi rinuncia completamente al proprio volere, Dio dà in cambio il suo proprio volere, tanto completamente che la sua volontà diviene proprietà dell’uomo, e Dio ha giurato in se stesso di non compiere altro che quel che l’uomo vuole».

Sermoni tedeschi, p. 66.

«Quando l'uomo si umilia, Dio nella sua propria bontà non può trattenersi dall'abbassarsi e dall'effondersi nell'uomo umile, ed al più piccolo si comunica nel modo più grande, e si dona a lui completamente».

Ibidem, p. 51.

Abbandonando se stesso, l'uomo si libera dai legami esteriori, da tutti i condizionamenti, e così facendo si rende simile a Dio:

«E più l'uomo si libera ed abbandona se stesso, più si avvicina a Dio, che è libero in sé».

Sermoni tedeschi, p. 124

In questo senso, «*se Dio deve essere conosciuto dall'anima, questa deve essere cieca*» (*ibidem*, p. 208), “denudandosi” completamente e rinunciando alla pretesa di conoscere non solo Dio come un oggetto, ma anche se stessa. Il vero distacco consiste dunque

“solo nel fatto che lo spirito permane tanto insensibile alle vicissitudini della gioia e della sofferenza quanto una montagna di piombo è insensibile a un vento leggero. Questo distacco conduce l'uomo alla più grande rassomiglianza con Dio. Infatti Dio è Dio per il suo distacco immutabile, ed è proprio dal distacco che egli ha la sua purezza, la sua semplicità, la sua immutabilità”.

La prospettiva del distacco cambia anche il **rapporto con la preghiera**. “La purezza del distacco”, scrive infatti Eckhart, “non può pregare”, perché

“colui che prega desidera ottenere qualcosa o che Dio gli tolga qualcosa, invece un cuore distaccato non desidera niente e non ha niente da cui desidera essere liberato”.

Grazie al distacco – da se stesso e da Dio – l'uomo trova così Dio “nel fondo della propria anima” (“**Grund der Seele**”).

“Dio entra qui nell'anima con la sua interezza, non con una parte; Dio entra qui nel fondo dell'anima. Nessuno tocca il fondo dell'anima. Se non Dio solo”.

Sermoni tedeschi, p. 142

La dottrina del «**fondo dell'anima**» costituisce il **limite supremo del pensiero eckhartiano**. Essa infatti, **come un sentiero esposto su un precipizio**, spalanca una prospettiva completamente nuova in cui Dio smette di essere un oggetto di preghiera e devozione, per trasformarsi in qualcosa di ineffabile, di indicibile: un Dio come **Nulla**:

“E se non è né bontà, né essere, né verità, né Uno, che cosa è dunque? È il nulla, né questo né quello”.

Sermoni tedeschi, p. 57

Dire che Dio è nulla, però, non significa affatto dire che Dio non è, ma esprime l'assoluta necessità di coglierlo al **di là di tutti i modi e le determinazioni**, di «togliere via tutti gli attributi, e conoscere Dio come Uno» (*Sermoni tedeschi*, p. 203). Proprio perché Dio è «senza nome», è «sopra tutti i nomi», esso è «nulla», nel senso che non è qualcosa di determinato, di definito e definibile, non è, cioè, «né questo né quello».

Dare una definizione di Dio, rinchiuderlo in un aggettivo, in una parola, equivale a «parlarne male», a renderlo un oggetto, un pensato, facendolo quindi dipendere da noi stessi. Dio, però, è assolutamente indipendente e libero da tutto, in primo luogo dall'assurda pretesa di ingabbiarlo in una definizione. Ci troviamo così di fronte a una presa **di distanza da qualunque discorso su Dio, da ogni teo-logia**:

«Tutti quelli che vogliono parlare su Dio, hanno torto, giacché non dicono nulla su di lui. Hanno ragione quelli che non vogliono dire nulla di lui, perché nessuna parola può esprimere Dio».

Opere tedesche, p. 257

Il Dio di Eckhart si presenta, dunque, come assolutamente “altro” rispetto a tutto il resto, e neppure i caratteri che tradizionalmente vengono attribuiti al Dio cristiano, come bontà e volontà, gli si addicono:

«La bontà è un vestito sotto il quale Dio è nascosto, è la volontà coglie Dio sotto la veste della bontà».

Opere tedesche, p. 183.

«Se dunque io dico: Dio è buono - non è vero; io sono buono, ma Dio non è buono! Potrei addirittura dire: io sono migliore di Dio! Infatti quel che è buono può anche essere migliore, e quel che può essere migliore può diventare migliore di tutti. Ma Dio non è buono, perciò non può diventare migliore; infatti lontani da Dio sono tutti e tre i termini, buono, migliore e migliore di tutti: egli è al di sopra di tutto».

Sermoni tedeschi, p. 255

«Chi dicesse che Dio è buono, parlerebbe male di lui come chi dicesse che il sole è nero»

Opere tedesche, p. 181

È chiaro che tali affermazioni possono lasciare, di primo acchito, interdetti, ed apparire come un'autentica eresia (non a caso, l'ultima è una delle proposizioni incriminate nella Bolla di condanna papale). Ciò è però dovuto all'incomprensione del suo autentico significato: l'obbiettivo principale di Eckhart è quello di **sbarazzarsi di Dio come contenuto, come pensiero**, perché possa nascere Dio come **nuda divinità**, nel silenzio di noi stessi, nel “deserto” della nostra interiorità:

La mistica eckhartiana, spingendo il pensiero al suo limite estremo, vuole abbandonare qualunque definizione di Dio, consapevole dal fatto che

«Dio abita in una luce inaccessibile. Egli è un abitare nella purezza della propria essenza, nella quale non vi sono attributi. Tutto ciò che è contingente deve essere abbandonato. Egli è un puro dimorare in se stesso, in cui non v'è né questo né quello, giacché ciò che è in Dio è Dio».

Opere tedesche, p. 142

Assistiamo, così, ad un vero e proprio paradosso: per poter cogliere Dio come Uno, «Uno con l'Uno, uno dall'Uno, uno nell'Uno e, nell'Uno, eternamente Uno» (*Opere tedesche*, p. 55), è necessario “**uccidere**” l'altro Dio, il Dio delle preghiere, delle invocazioni, delle lacrime e dei singhiozzi. Ecco perché Eckhart – in un passo assai noto e “scandaloso”, che suona come un'invocazione – afferma:

“Preghiamo Dio di diventare liberi da Dio, e di concepire e godere eternamente la verità là dove l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali; là dove stavo e volevo quello che ero, ed ero quel che volevo”.

Sermoni tedeschi, p. 133

Senza timore di azzardare troppo, potremmo dire che, in Eckhart, assistiamo alla “morte di Dio”, se per Dio si intende quella sorta di proiezione psicologica cui molte affidano timori e speranze, ritenendosi magari dei “buoni cristiani”. L'indignazione di Eckhart nei confronti di queste persone lo porta infatti ad affermare:

«Certa gente considera Dio con gli stessi occhi con cui considera una vacca; ama Dio come ama una vacca. Tu ami la vacca per il latte e per il formaggio e per il tuo utile. Così fanno

tutti quelli che amano Dio per la ricchezza esteriore o per la consolazione interiore; essi non amano veramente Dio ma il proprio utile».

Opere tedesche, p. 232-233.

«Ah, quanti sono quelli che adorano una scarpa o una vacca, e se ne curano; gente davvero insensata».

Sermoni tedeschi, p. 71:

In questa prospettiva, ciò che “muore” è Dio considerato come un oggetto da adorare, come una candela di cui servirsi nei momenti più bui, come un qualcosa su cui fare affidamento. Non solo: con questo Dio muore anche il Dio della tradizione ebraica, il Padre intento a distribuire premi e a impartire castighi; nell’ottica di Eckhart, un Dio del genere non avrebbe alcuna ragion d’essere, poiché sarebbe sempre qualcosa di estraneo, e non il Dio che, invece, l’uomo deve scoprire in se stesso, nel «fondo» della sua anima.

Ma qual è, allora, il Dio di Eckhart?

È ciò che egli chiama *Gottheit*», ovvero l’**abisso senza fondo** che si spalanca davanti agli occhi dell’uomo distaccato, che ha saputo «*rinunciare a Dio per Dio*», abbandonandosi all’incommensurabile apertura dell’Uno. In essa dominano il silenzio e il nulla, non vi è posto per alcuna distinzione, e l’Assoluto si svela in tutta la sua indicibilità.

Eckhart comprende, meglio di chiunque, la necessità di rimuovere Dio nel senso di *Gott* - determinato nei modi -, per poter pervenire alla conoscenza di Dio come *Gottheit* - senza modo senza alcuna mediazione.

Giunto a questo livello di consapevolezza, l’uomo è capace di un nuovo amore nei confronti di Dio:

«Infatti, se ami Dio in quanto Dio, in quanto Spirito, in quanto Persona o in quanto immagine - tutto questo deve sparire. - Come dunque devi amarlo? - Devi amarlo in quanto è un non-Dio, un non-Spirito, una non-Persona, una non-immagine, o, per meglio dire: in quanto è un puro, limpido, chiaro Uno, separato da ogni dualità».

Sermoni tedeschi, p. 258.

In questo senso, cambia – necessariamente – anche il modo in cui va intesa la **fedè**: non più una credenza, ma il distacco stesso, la liberazione da Dio come contenuto, la scoperta del vero Dio nel fondo della propria anima. È, questa, **la fedè dell’uomo giusto, che non ha bisogno di Dio, perché non ha bisogno di ciò che possiede**. Ma, forse, ogni tentativo di definirla contraddice alla sua stessa essenza, e il silenzio soltanto le si addice, poiché «*la cosa migliore è questa: tacere di Dio piuttosto che parlarne*» (*Trattati e prediche*, p. 323):

«Taci, dunque, e non borbottare su Dio, perché, se borbotti su di lui, dici menzogne e commetti peccato».

Sermoni tedeschi, p. 255

Resta da chiarire un ultimo, fondamentale, interrogativo: **chi può essere in grado di attuare un distacco così radicale?** Di praticare una fedè tanto estrema quanto una vetta per i più irraggiungibile? Eckhart lo chiama «**uomo nobile**» (*edel Mensch*): colui che “deve abbandonare tutte le immagini e se stesso, allontanarsi e divenire dissimile ed alieno da tutto” (*Opere tedesche*, p. 50). Egli è come un viandante, completamente indipendente da tutto ciò che lo circonda, sempre pronto a rimettersi in cammino, senza rimpianti per quello che lascia, ma anche senza mete da raggiungere, privo dell’ansia di chi vuole ottenere un risultato, assolutamente sereno e distaccato:

l'uomo nobile è **colui che «niente vuole», «niente sa» e «niente ha»**. (*Sermoni tedeschi*, cit., pp. 130-138).

«L'uomo che deve avere questa povertà, deve vivere così da non saper neppure che egli vive né per se stesso, né per la verità, né per Dio. Egli deve essere così vuoto di ogni sapere, da non sapere né conoscere né sentire che Dio vive in lui; più ancora: deve essere privo di ogni conoscere che vive in lui».

Ibidem., p. 133

“Svuotatosi” di ogni sapere, liberatosi da quella conoscenza «vespertina» nella quale «si vedono le creature per immagini con molteplici distinzioni» (*Opere tedesche*, p. 52), l'uomo nobile può approdare così a quella che Eckhart chiama **conoscenza «mattutina»**, nella quale «*si contemplano le creature senza alcuna distinzione, prive di ogni immagine e liberate da ogni rassomiglianza, nell'Uno che è Dio stesso*» (*ibidem*).

Ciò che l'uomo nobile ha conquistato, è il frutto del distacco da se stesso come soggetto; la sua nobiltà è data dalla sua “povertà”, dal fatto che egli è passato oltre ogni forma di desiderio e di appropriazione, godendo del **tramonto del proprio io**. La sua *Gelassenheit* non dev'essere tuttavia scambiata per pienezza di sé, per il semplice fatto che ogni “sé” è scomparso nella profondità del distacco:

«Veglia dunque su te stesso ed abbandona te stesso là dove ti trovi: ciò è più importante di tutto».

Opere tedesche, p. 62.

È forse, quest'uomo, l'alpinista-filosofo di cui stiamo andando in cerca?

[Questione aperta per dibattito: il cristianesimo è mistico?]

Risposta di Faggin:

*“Se esperienza mistica vuol dire unificazione di Dio e dell'anima in un'immobile estasi che non richiede più sforzo morale, né perenne conquista, se col termine «misticismo» intendiamo un privilegiato atteggiamento spirituale che elimini qualsiasi effettiva distinzione metafisica tra Dio e l'anima, il Cristianesimo non si può qualificare come fenomeno mistico. [...] il fenomeno mistico non costituisce affatto l'elemento essenziale della dottrina cristiana, ma solo un fenomeno marginale. Esso infatti, considerato in se stesso, come ineffabile esperienza dell'Infinito e dell'Assoluto, non porta con sé nessun fondamento per una sua valutazione da un punto di vista esclusivamente cristiano”. [G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, p. 6 e p. 12].*

3. Ascesa come asceti

Centrale, nella riflessione di Francesco Tomatis in *Filosofia e montagna*, è la definizione della *vita di montagna* - non solo l'arrampicata o l'andar per montagna, ma anche la vita del montanaro, la coltivazione dei pendii, la resistenza alle avversità, la condivisione dei ritmi della montagna - come *alpi-misticismo*, come esperienza assieme esteriore ed interiore e quindi come intreccio di *ascesa* ed *asceti*.

L'accostamento, particolarmente suggestivo anche per l'assonanza dei due termini, rimanda tuttavia a una relazione più profonda che non si fonda su una radice etimologica comune: *ascesi* viene dal latino *ad-scendere*, salire verso l'alto, mentre *ascesi* deriva dal greco *askesis*, che indica l'esercizio, la pratica che prepara l'atleta alla gara o il soldato alla guerra (Da Re, p. 100).

Se da un lato l'*ascesi*, la pratica paziente e quotidiana che da forma al corpo e allo spirito, è *premissa*, condizione essenziale per salire, dall'altro, secondo Tomatis, l'*ascesi* si produce come unico *vero* - o sicuramente essenziale - risultato dell'esperienza della montagna, intesa come luogo che conduce e costringe alla *rinuncia* a tutto ciò che è superfluo e quindi di ostacolo al contatto con la vita nella sua *nudità*.

La *rinuncia* è l'atteggiamento di *umiltà* necessario ad affrontare il *pericolo* che la montagna offre come suo carattere definitivo.

E' attraverso la *rinuncia* che si può radicalmente fare esperienza del *vuoto*: è lo *svuotamento* (*kénosis*) che solo può generare la *conversione* ricercata dal mistico, la *liberazione* a cui l'anima anela, invocandola come una sorta di *preghiera*.

«Soltanto nel compiersi ascetico della kénosis dell'io, svuotamento non solo interiore, apriremo il cuore ad ascoltare la montagna - la quale da sempre attende aperta il nostro libero, aperto amore ascensivo» (F. Tomatis, p. 55)

«L'elemento che muove dal suo interno ciò che chiamiamo «mistica» è il tentativo da parte di ciò che è nato, di partecipare al tempo della sua nascita, ovvero di poter accedere a un tempo in cui nulla gli sia antecedente. Questa definizione si deve a Meister Eckhart che attraverso la preghiera ci ha proposto l'immagine di una condizione nella quale né Dio né l'uomo sono ancora, affinché possano nascere insieme. Ciò richiede povertà di spirito, la condizione per cui nell'uomo non vi sia nulla». (A. Brandalise, p. 80)

Questo tempo in cui nulla venga prima - fa notare Brandalise - *«sembra approssimarsi a un perfetto vero presente»* e tuttavia, nella scrittura mistica, esso viene sempre evocato come un passato (a cui si vorrebbe ritornare) o un futuro (a cui si vorrebbe giungere).

La Parola è il luogo *«in cui l'evento di questa unione si presenta come ciò che manca e a cui si anela»*: *«nel vuoto della sua assenza si produce l'approssimazione massima alla sua presenza»*.

La parola, infatti, è assieme presenza e assenza (della cosa detta), si dà soltanto come evento (la necessità, per essere, di essere pronunciata) e presuppone il silenzio (il nulla) che essa riempie.

Si porrà poi il problema del soggetto: di chi è la parola pronunciata/ascoltata? (questione della nascita)

La parola in questo senso è *simbolo*. Ed è forse per la sua natura simbolica che possiamo innanzitutto ritrovare la connessione della montagna con la mistica.

La montagna è simbolo dell'ascesa, dell'apertura verso l'alto, di ciò che sta tra terra e cielo.

In quanto tale evoca immediatamente la gradualità: dalla cima alle profondità, e viceversa:

«La montagna dispiega la sua natura di simbolo perché per un verso descrive un'ascesa - e descrivendola rende essenziali e coordinati tutti i punti della salita. Nello stesso tempo, è il luogo dove si evidenzia il fatto che tutto il tempo e le sue scansioni sono in realtà una proiezione retrospettiva di ciò che in realtà accade sulla cima. E una volta sulla cima, la salita si annulla» (A. Brandalise, p. 82)

Ma che cosa accade sulla vetta? Che cosa è in grado di cogliere colui che è povero di spirito?

Rilke (*Lettera a un giovane poeta*), denuncia la nostra ormai totale incapacità di coglierci attraverso la nostra collocazione di singoli all'interno del flusso complessivo della vita, rapiti dalla follia di poter tenere in mano il destino toccando ciò che ci pare più vicino: in contrapposizione a questo,

Rilke descrive l'esperienza paradossale di chi, nella propria stanza, dovesse trovarsi all'improvviso trasferito sulla cima di una montagna (come Kafka?), senza appigli, senza sicurezze, senza orientamento. Questa situazione apparentemente assurda è paradossalmente più vera di tutte quelle in cui ci crediamo ben piantati a terra.

Ancora una volta la montagna - in questo caso non c'è ascesa, c'è solo la cima - diventa simbolo o evocazione di una situazione estranea/estrema, capace tuttavia di ricondurre chi la vive al cuore della realtà del mondo o della propria esistenza. Un silenzio e un abisso in cui la verità si mostra e si produce assieme alla parola dell'uomo che la ascolta e la pronuncia. E' questo quel nascere insieme a cui ci riferiva all'inizio.

Da qui possiamo tornare a Meister Eckhart:

«La beatitudine aprì la sua bocca di saggezza e disse: 'beati sono i poveri nello spirito: loro è il regno dei cieli'. Tutti gli angeli e tutti i santi, e tutto ciò che è nato, deve tacere quando parla questa eterna sapienza del Padre, perché tutta la sapienza degli angeli e di tutte le creature è un puro nulla di fronte all'abisso senza fondo della sapienza di Dio. Essa ha detto che i poveri sono beati» (Meister Eckhart, *Beati pauperes, Sermoni tedeschi* p.126, in A. Brandalise, p. 82-83)

Brandalise ci aiuta a chiarire due aspetti fondamentali per avvicinarci al significato di questo sermone: innanzitutto che la beatitudine non sta semplicemente lì e poi parla: *«in realtà, insieme alla saggezza di cui è piena, consiste proprio nel dire questa frase»*. Esse esistono solo in quanto questa parola è pronunciata e compresa (evento).

In secondo luogo, l'effetto prodotto da questa parola (e assieme il suo presupposto) è il silenzio degli angeli e dei santi (la parte più nobile del creato) e di tutto ciò che è nato: *tutto è nulla* di fronte all'abisso (*abgrund*), anche i *gradi* più alti delle creature.

(Tema della roccia...)

L'*abisso* è (una sorta di buco nero) un luogo in cui lo spazio si annulla, in cui le coordinate scompaiono, in cui, direbbe Eraclito, «la via che sale e la via che scende sono la stessa via». Quando il Mefistofele di Goethe invita Faust a raggiungerlo gli dice *«scendi, oppure, il che è la stessa cosa, sali»*.

L'impossibilità di distinguere l'alto dal basso, la salita dalla discesa, indica che ci si trova nel luogo essenziale: essa è simile a quel silenzio che solo permette di sentire la parola della saggezza: e infatti in quello spazio non c'è nulla.

A quell'altezza o a questa profondità, il mistico (il poeta, il filosofo) sa ascoltare/pronunciare la parola: la parola non è la sua, ma ascoltandola la scopre sua: quella parola, infatti, sale dalla terra e assieme scende dal cielo (pensiero abissale - Nietzsche):

«la filosofia punta a creare le condizioni per un discorso senza padrone, un discorso che non dipenda da un punto di vista (...) Essa spinge a essere all'altezza di tutto, proprio in quanto si è emancipati da qualsiasi presupposizione». (A. Brandalise, p. 88)

La possibilità di giungere alla vetta è dunque condizionata dalla disponibilità ad affrontare la salita, che è ascesa ed asceti: un percorso di graduale purificazione e negazione, di abbandono delle certezze supposte e infine anche di sé, sia come soggetto e prodotto di quelle certezze sia, da ultimo, come soggetto e prodotto della volontà di abbandonarle.

Come nella storia persiana della goccia di pioggia che cadendo nell'oceano ha paura di perdere la propria identità ma alla fine si trasforma in una perla, o come nel *Mantiq al tay-r (Verbo degli uccelli)* in cui i trentatré uccelli che riescono a trovare e raggiungere il sovrano Simurgh per restituirgli la piuma preziosa che aveva smarrito scoprono che Simiurgh significa proprio «trentatré uccelli»: il percorso, il cammino, l'avventura che produce e provoca (prevede) l'abbandono di sé

(un sé fittizio quanto rassicurante) conduce a scoprire il vero sé: un sé più prezioso e potente che *da sempre* attrae verso di sé (anelito, nostalgia), ma che esiste soltanto nel momento in cui chi lo cerca lo diventa.

Ciò che avviene in cima alla montagna, *realizza* e allo stesso tempo *annulla*, il percorso che si è fatto per giungervi, proprio nel momento e nella forma in cui il montanaro, l'alpinista, il pellegrino, il filosofo, il poeta, il mistico, negano definitivamente se stessi soltanto per diventare finalmente ciò che sono sempre stati.

È la *vetta* come *vuoto*: un movimento circolare, un attimo immenso, un presente dilatato, uno spazio abissale... in cui la parola sa finalmente dire il silenzio, esprimendo (negativamente) «una condizione nella quale né Dio né l'uomo sono ancora, affinché possano nascere insieme».

§ 4 Alpinismo come “pratica silenziosa”

Torniamo ora, in chiusura, alla domanda che ci siamo posti all'inizio di questa “escursione”: quali sono le motivazioni di un alpinista?

Secondo Giovanni Gurisatti (in *Montagne mute...*), le risposte possibili sono due: una

“deriva dall'idea stessa dell'ascesa [...] come desiderio, conquista, primato, quindi da agonismo, antagonismo, spirito di competizione, di ricerca del rischio e dell'avventura, come volontà di affermarsi e di primeggiare, come ardore di mettere alla prova e sfidare se stessi, e mania di vincere su se stessi, sugli elementi naturali e sugli altri. [...] Una sorta di Wille zur Macht, o di hybris dionisiaca” (p. 116)

Una seconda possibile risposta, invece, “deriva dall'idea opposta”, ovvero dall'idea di *ascesa* come *ascesi*. Tale risposta, a sua volta, presenta due chiavi di lettura.

In primo luogo, “l'ascesa potrebbe intendersi come asceti in una prospettiva mistico-spiritualistica, definibile come neoromantica ed esoterica”. E qui Gurisatti cita esplicitamente Tomatis e il suo “alpi-misticismo”, basato “sull'esperienza dell'umiltà e della rinuncia, sfociante nell'ascesa come estasi e preghiera” (p. 117)

In secondo luogo, l'ascesa come asceti potrebbe essere intesa “in una prospettiva pratico-esistenziale, definibile come est-etica”, con un esplicito riferimento “alla nozione greca ed ellenistico-romana di *askesis*, in quanto esercizio psicofisico, meditazione e disciplina dell'animo” (p. 118). In questa seconda prospettiva, l'alpinismo si configurerebbe così come “pratica eccellente – e non mistica” – della cura di sé, occasione [...] per plasmare il proprio limite, per dare a se stessi “una bella forma” psicofisica e morale”.

Si domanda però Gurisatti: come sono conciliabili approccio ascetico-meditativo e approccio tecnico alla montagna? Non si tratta di prospettive incompatibili?

“Sono conciliabili asceti e spirito di conquista, tensione alla rinuncia e tensione al superamento del limite? [...] Sono compatibili askesis e spectaculum? [...] approccio ascetico e approccio professionale (cioè non gratuito, quindi sponsorizzato) alla montagna?” (pp. 118-119)

Gurisatti, convinto sostenitore della pratica della montagna come “anzitutto, pratica della libertà”, arriva così a proporre una sua personale “via”, che, dal nostro punto di vista, ci appare particolarmente convincente e che consiste nel concepire montagna e alpinismo come “pratica ascetica” della “rinuncia” al limite:

“La montagna potrebbe insegnarci a essere tanto più uomini quanto più ci imponiamo non di oltrepassare, bensì di rispettare con il massimo di rigore ascetico i nostri limiti e i suoi limiti – rispettarli, anzi amarli anche a costo di pesanti rinunce alla nostra hybris di conquista, sfida, oltrepassa mento, esibizione”. (pp. 131-132).

Si configura così un alpinismo come

“pratica silenziosa, appartata, invisibile. Una sorta di epicureo lathe biosas [vivi nascosto] dell'alpinista [...] un alpinismo come pratica di rinuncia, arte della rinuncia del limite, là dove il problema del limite si dissolve in quanto tale, ovvero torna a essere un limite nel senso est-etico del termine – qualcosa oltre il quale non si va per una semplice scelta di vita”. (p. 132-133)

Ecco che allora,

“Proprio perché l'uomo è colui che può gratuitamente forzare i propri limiti, è anche colui che può, altrettanto gratuitamente, rinunciare a tale forzatura, riconoscendone le conseguenze disumane” (p. 133)

Un rapporto “est-etico” con la montagna capace, in questo modo, di

“restituire all'alpinismo il suo aspetto umanamente decisivo: l'essere pratica di libertà in quanto pratica di liberazione dall'ossessione [...] del limite”.