

Piero Bordinon

**DALLA CHIACCHIERA  
ALLA PAROLA DEL SILENZIO  
GIOVANNI TAULERO E IL FONDO DELL'ANIMA**

TREVISO 2005

Piero Bordinon

**DALLA CHIACCHIERA  
ALLA PAROLA DEL SILENZIO  
GIOVANNI TAULERO E IL FONDO DELL'ANIMA**

A Elena  
Che sa  
Il silenzio  
Del mistero

# INDICE

<b>PREMESSA</b>	<b>3</b>
Filosofia e religione:	3
Lettura ermeneutica di alcuni contenuti della fede	6
Filosofia e mistica	10
Fede e ragione	14
<b>GIOVANNI TAULERO E IL FONDO DELL'ANIMA</b>	<b>16</b>
introduzione	16
<b>LA RELAZIONE</b>	<b>18</b>
La relatività dei termini	20
La prospettiva	20
Dio	22
Una ragione dialettica	24
<b>UNA RELAZIONE SCORRETTA: L'UOMO ESTERIORE</b>	<b>26</b>
Interiorità ed exteriorità	26
Le facoltà dell'uomo	31
La volontà	33
Passioni e amore	37
Le opere	39
Il pensiero e la conoscenza	44
<b>UNA RELAZIONE SIGNIFICATIVA</b>	<b>53</b>
Il fondamento	53
Tre possibilità per l'uomo che attua il distacco	62
Il nobile uomo	63
La vita dell'uomo nobile	65
<b>UOMO E DIO</b>	<b>79</b>
L'interiorità	79
Dio	80
L'unione uomo – Dio	83
1) dono	83
2) immediatezza	84
3) trasformazione	86
4) Nascita di Dio in noi	89
5) Possibili modalità di unione	90
6) tragicità	92
7) Le opere	93
Unione uomo e realtà	94
Tempo, eternità ed istante	97
<b>CONCLUSIONE</b>	<b>101</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>105</b>

# PREMESSA

## **FILOSOFIA E RELIGIONE:**

- 1) Sembrano essere contraddittorie o, comunque, dall'illuminismo in poi spesso sono state interpretate come tali.
  - a) La filosofia è la ricerca della verità libera da ogni vincolo; ricerca basata solo sulle capacità della riflessione e della ragione umana. Una verità che viene ricercata e che non si sa se esista effettivamente o se sia semplicemente una nostra aspirazione. La filosofia diventa, allora, simbolo della ricerca, della libertà e della criticità della ricerca. Consapevole dei propri limiti, la filosofia si aprirebbe alla fatica del dialogo, proprio per la consapevolezza d'essere sempre limitata; e nel dialogo l'unica forza sarebbe quella della argomentazione e della sua persuasività. Per questo la filosofia diventerebbe anche scuola di convivenza pacifica pur nella costante ricerca di una visione comune.
  - b) La religione sembrerebbe essere, come la filosofia, ricerca della verità, o, meglio, della comprensione della verità; una verità che, però, viene data dalla rivelazione; una verità sicura, certa, che si basa sulla autorità della rivelazione e che si tratta di accettare. Quindi verrebbe meno l'aspetto essenziale della filosofia che è quello della ricerca, dell'amore per una verità non posseduta e sempre cercata. Verrebbe pure meno un altro aspetto essenziale della riflessione filosofica: la criticità, che lascerebbe spazio ad atteggiamenti sostanzialmente dogmatici che facilmente potrebbero cadere nel fanatismo e nella violenza. Resta il problema se una verità accettata sulla base di una autorità possa essere ancora una verità a misura di uomo, una verità significativa per la sua esistenza; se una verità che si impone dall'esterno possa essere ancora una verità liberante, come dovrebbe essere ogni verità.

Sappiamo che storicamente non è sempre stato così; non c'è sempre stata alternativa, contrapposizione, tra filosofia e fede. E la scolastica starebbe lì a dimostrarcelo. Solo che innanzitutto la scolastica non è un tutto omogeneo e si passa dalla preghiera di Anselmo, per la prova a priori, alla riflessione razionale di Abelardo; oppure si passa dalla riflessione aristotelizzante di Tommaso, riflessione pur permeata di afflato religioso, all'itinerarium mentis in Deum, nettamente di carattere mistico oltre che filosofico, di Bonaventura. In secondo luogo non possiamo ignorare come il programma della scolastica sia fallito con Ockham, come non possiamo fingere che non sia esistito l'illuminismo, non solo quello di Voltaire che riduce tutto a superstizione, ma anche quello di Kant, che pure era debitore di una forte educazione morale e religiosa, con l'impossibilità di una qualunque metafisica che sembra essere il supporto necessario per ogni possibile dialogo tra fede e filosofia.
- 2) Solo che la religione, la fede, rappresentano uno degli aspetti decisivi dell'esistenza (o, almeno in passato, lo sono state); e già questo dovrebbe farci attenti a quello che possono dire, liberandoci, per una volta, dalla pretesa tutta e solo moderna (cfr. Cartesio) che la ragione inizi solo con noi. Tra l'altro la religione e la fede hanno strettissimi rapporti con la filosofia, non solo per la nascita della filosofia dalla religione, dal mito, ma anche perché identico è il problema da cui sono mosse: il senso possibile del tutto, senso che nella religione diventa anche possibilità di salvezza. Proprio perché è da questo problema di senso che religione e filosofia muovono, la religione potrebbe avere qualcosa da dire alla filosofia
  - a) Sia per quel che riguarda il contenuto circa il possibile e mai esaurito senso
  - b) Sia per quel che riguarda l'atteggiamento da assumere nei confronti di questo possibile senso
- 3) Per quel che riguarda il contenuto:
  - a) Per un non credente il discorso religioso è discorso mitico, è mito. Ora il mito è sapere che già da sempre sappiamo, in cui da sempre siamo inseriti, che ci viene donato, comunque comunicato. Sapere che non è irrilevante per la vita, ma diventa espressione del senso possibile della vita, per quanto rivestito di immagini. Ora la filosofia dovrebbe porsi di fronte a questo sapere, che è sicuramente altro da sé, come sapere ermeneutico, che cerca di scavare, di indagare il senso di questo mito in una interpretazione infinita e accessibile a tutti, credenti e non.

La filosofia, allora, soprattutto negli ambiti che non riesce a esaurire con le sue capacità, dovrebbe costituirsi come ermeneutica religiosa, nella speranza di poter trovare, in questo lavoro di interpretazione, delle indicazioni che le possano essere utili. Del resto di gran parte degli elementi caratterizzanti la vita dell'uomo (del dolore, del peccato, della libertà, della salvezza, dell'amore, della bellezza....) è possibile solo un discorso ermeneutico; ora questi elementi sono la nostra esistenza, sono la nostra relazione all'essere; quindi dell'esistenza e dell'essere è possibile solo un discorso ermeneutico.

C'è un bene che da sempre sappiamo o crediamo di sapere: il bene della nostra esistenza, della nostra felicità, delle nostre relazioni... e la presenza, costantemente rinnovata, della loro possibile negazione.

Come lo sappiamo? Intuizionismo? Sentimento? Rivelazione? Di sicuro non con la ragione, o non solo con la ragione.

Si tratta di 'esplicitare' questo sapere che già sappiamo, questo sapere 'infondato'. Un sapere in cui c'è posto per il bene. Per il soggetto libero. Per il soggetto anche peccatore.<sup>1</sup>

- b) Possibilità della filosofia: la filosofia è opera nostra; magari una delle migliori, o, comunque, una che meglio evidenzia le nostre capacità, le nostre possibilità. Dovrebbe cercare di comprendere, di spiegare la realtà, trovarne o, almeno, indicarne il senso possibile. Dovrebbe dare una risposta sul perché della vita, sul suo fine, qualora esista un fine e un senso; soprattutto dovrebbe cercare di incarnare il senso nei momenti problematici in cui il senso sembra, almeno, nascondersi se non svanire del tutto. Pur lasciando perdere il problema del male (che pure rappresenta uno scandalo per la filosofia), la riflessione filosofica
- i) O pretende di trovare il senso complessivo del tutto, e, allora, lo ha di fatto perso proprio perché, essendo opera nostra, non può essere in grado di trascendere il tutto per poterne cogliere il senso.
  - ii) Oppure, accettando questa ineludibile sconfitta, si rassegna al fallimento del suo obiettivo e perde quindi essa stessa di senso.
  - iii) La filosofia, allora, per poter sperare di dire qualcosa di significativo sul tutto, quindi anche su se stessa e sul suo senso, deve essere **ermeneutica**<sup>2</sup>: e cioè deve rifarsi e interpretare, con i suoi strumenti e le sue categorie, un sapere preesistente; deve in qualche modo diventare pensiero rammemorante che ha per contenuto l'esperienza; e all'interno dell'esperienza rientra anche il fatto del mito e della religione; e l'esperienza è ciò che già conosce da sempre
- c) Lettura ermeneutica
- i) Non si tratta di operare una riduzione antropologica (Feuerbach), sarebbe la pretesa ingiustificata di essere noi la misura della verità e del senso che cerchiamo.
  - ii) Per la fede siamo figli e in quanto tali abbiamo la nostra verità in Dio: questo da un punto di vista di fede lo sappiamo e lo riconosciamo. Solo che questo non ha relazione alla filosofia.
  - iii) Però la fede, la religione, potrebbe essere deposito di una conoscenza 'originaria' che da sempre ci precede e per sempre ci accompagna. Non si tratta di operare una riduzione perché questa conoscenza potrebbe anche essere dono; è comunque conoscenza che ci precede da sempre: e già questo potrebbe essere significativo per la nostra conoscenza e per la nostra etica (rivelazione di un limite intrascendibile).
  - iv) D'altra parte, anche fosse una riduzione antropologica, la potremmo fare proprio perché, da un punto di vista di fede, Dio è sempre e solo Dio per noi, grazie alla sua iniziativa, al suo amore. Dio si pone come nostra verità e quindi dovremmo interpretarlo anche come "fatto umano", come evento interpretabile umanamente anche se non riducibile a semplice categoria umana, vista la trascendenza costante di Dio. La riduzione è possibile proprio grazie alla incarnazione; anche se questa non toglie la trascendenza.
  - v) Siamo immagine di Dio; questo da un punto di vista di fede non è espressione di una idea regolatrice; è struttura ontologica. È in questo senso che dobbiamo prendere l'immagine anche in filosofia. L'apertura alla trascendenza, essere nella trascendenza, nella divinità, è il nostro essere. E che il nostro essere sia nella trascendenza e sia trascendenza non occorre la fede; lo diceva, già chiaramente, Platone.
  - vi) Di qui la possibilità di fondare l'antropologia sulla teologia, o comunque reinterpretare la teologia anche come antropologia latente.
  - vii) **la trascendenza**<sup>3</sup> è l'aspetto base di ogni nostra esperienza. Noi viviamo sempre nella trascendenza.
    - (a) Trascendenza rispetto alla natura e della natura; proprio perché noi, pur essendo parte integrante della natura, non ci sentiamo ridotti ai suoi limiti, alle sue leggi.
    - (b) Trascendenza rispetto anche al tempo che sembra essere la nostra condanna. Trascendenza rispetto al passato (non siamo condannati ad essere figli del nostro passato; e il passato non è mai definitivamente passato vista la possibilità che, nella memoria, ab-

<sup>1</sup> Cfr. PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995, 158ss.; 245ss.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Id. 89 ss.

biamo di renderlo vivo, attuale, presente); rispetto al futuro (possiamo fare in modo che almeno al presente la parola della morte non sia la parola ultima della nostra vita, e viviamo come se la morte non possa essere anche nostra; potrebbe essere una illusione, ma ci liberiamo dalla condanna); rispetto al presente visto che la nostra vita si caratterizza per il suo essere costantemente nel futuro del progetto, anche se a partire dalla concretezza del presente e dalla sua limitatezza.

- (c) Trascendenza anche rispetto alla legge morale nel senso che, in un atteggiamento di amore incondizionato posso anche relativizzare le indicazioni che mi vengono dalla morale che pure è caratterizzata da leggi che indicano la mia trascendenza rispetto alla puntualità della mia esistenza e al suo interesse immediato. La stessa legge morale è segno della mia trascendenza rispetto alla vita nella sua immediatezza naturale; e questa sua trascendenza è rivelata in me dalla presenza del rimorso che non posso eludere come voglio.
  - (d) Questa trascendenza che lo caratterizza, non può non diventare nell'uomo anche la volontà e la possibilità di trascendere quello che è opera sua, il suo sapere, o, meglio, la formulazione razionale del suo sapere. E, di fatto, questo già, e continuamente, si realizza nella poesia, nell'arte, che sono visioni del mondo che non sono facilmente riducibili a categorie razionali.
- (1) L'uomo trascende se stesso<sup>4</sup> e, proprio in questa trascendenza di se stesso, manifesta la sua peculiarità rispetto a tutte le altre realtà. In questo trascendere se stesso diventa simbolo della trascendenza: non è tutto e sa di non esserlo proprio perché conosce molto bene il proprio limite; e il limite più elementare è che non coincide mai con se stesso. Però è rapporto ontologico con l'essere; è costituito nell'essere e, consapevolmente, sa aprirsi all'essere e alla sua trascendenza. Quindi è sempre oltre se stesso, è sempre più del suo essere. Qui si radica la sua libertà; questa trascendenza è la libertà. Una libertà in cui da sempre siamo e che da sempre ci precede e precede la singola libertà; una libertà talmente radicale che è libera anche di negarsi.
- (2) In queste esperienze di trascendenza potrebbe anche inserirsi un discorso su Dio come condizione di possibilità della nostra stessa trascendenza, come orizzonte ultimo della nostra trascendenza. Un Dio che, trascendente, si rivela e si nasconde. Quindi un Dio che si annuncia, e non potrebbe essere altrimenti proprio per la sua trascendenza, che nel silenzio; un silenzio che si identifica con il silenzio della sofferenza.
- (a) A questo punto ogni nostro discorso su Dio non potrebbe che essere simbolico, dove il simbolo riconosce tutta la propria capacità di rinvio ma anche tutta la sua povertà; segno sia della presenza sia della assenza.
    - (i) Innanzitutto la parola deve recuperare tutta la sua ricchezza e la sua povertà. La parola sa che ha la forza non solo di significare, ma anche di rendere presente, almeno qualche volta, la realtà. Però la parola conosce anche tutta la sua gratuità e spesso la sua vacuità e inutilità. Di fronte al silenzio di Dio la parola trova tutto il suo limite e la sua incapacità di superarne la trascendenza. Per questo la parola diventa parola simbolica. Nella parola il simbolo non viola il silenzio; è parola radiante, suggestiva.
    - (ii) Per questo qualunque discorso su Dio che non sia discorso simbolico, diventa:
      1. Violazione della sua ineffabilità, pretesa nostra di categorizzare l'incategorizzabile e, di conseguenza, riduzione di Dio a nostro prodotto.
      2. Interruzione del silenzio divino e sostituzione, al silenzio, delle nostre chiacchiere che possono essere rassicuranti ma ci lasciano con il vuoto.
      3. dissipazione del mistero<sup>5</sup>; e se il mistero è ciò che caratterizza la radice ultima della nostra vita, dissipazione, o almeno pericolo di dissipare la nostra stessa vita.
    - (b) Affermare la trascendenza di Dio significa affermare Dio come assoluta libertà<sup>6</sup> e per questo l'impossibilità di inquadralo in categorie predeterminate.
      - (i) Dio è libertà che si pone. Per questo l'essere di Dio dipende dalla sua volontà<sup>7</sup>; Dio è, in qualche modo, prima e dopo di sé

---

<sup>4</sup> Id. 96 ss.

<sup>5</sup> Id. 112

<sup>6</sup> Id. 119 ss.; 129 ss.

<sup>7</sup> Id. 130

- (ii) Dio è abisso prima dell'essere <sup>8</sup>. È vittoria sul nulla. È libertà che si pone contro il nulla per vincerlo.
  - (iii) La sua libertà, di conseguenza, è il punto d'incontro tra essere e nulla
  - (iv) Se Dio è libertà che si pone, allora Dio non è un dato originario. Ma: Dio è un atto originario<sup>9</sup>
- (3) In questo contesto, allora, ogni discorso che noi vogliamo fare su Dio, ogni relazione che eventualmente vogliamo stabilire con Dio, deve partire dalla rinuncia alle nostre categorie che renderebbero Dio dato e non atto; deve essere un atto di libertà e, come per Dio, anche la nostra libertà dovrebbe affermarsi a partire da un confronto con il nulla; se è contro il nulla che Dio si rende presente, ogni relazione con Dio deve partire dalla creazione di spazi di nulla.
- 4) Per quel che riguarda l'atteggiamento da assumere nei confronti del possibile senso.
- a) Il senso non potrà mai essere elaborazione, creazione nostra. Per questo se esiste deve essere dono. Da parte nostra, allora, diventa fondamentale un atteggiamento di accoglienza. E l'accoglienza non si inventa, non si improvvisa.
    - i) Per questo la disposizione all'accoglienza del possibile senso diventa innanzitutto accoglienza dell'altro da me (perché il senso non potrebbe, almeno in certa misura, che essere altro da me). Un altro sempre irriducibile alle mie attese, alle mie prospettive.
    - ii) Accoglienza dell'altro che potrebbe anche essere l'altro che è in me. E potrebbe essere il corpo, l'istinto rispetto alla mia coscienza; potrebbe essere anche la malattia, il dolore rispetto alla salute o al desiderio innato della salute e della pienezza di vita.
    - iii) L'altro potrebbe essere la realtà materiale; come, soprattutto, è l'altra persona.
  - b) L'accoglienza diventa significativa solo nella misura in cui ciò che viene è significativo per noi; quindi solo nella misura in cui viene a dare una prospettiva a un limite, a una carenza. Per questo si tratta di metter in atto un atteggiamento che sia consapevolezza della propria povertà. Quindi
    - i) Un atteggiamento di liberazione da pregiudizi consolidati che tutti ci portiamo dietro.
    - ii) Un atteggiamento di consapevolezza della povertà, in ogni caso, del nostro sapere. Ma questo, in teoria, per la filosofia non dovrebbe essere un problema se è nata dal non sapere socratico.
  - c) Se il senso ci viene incontro, non è detto che si faccia precedere da segnali. Di qui la necessità dell'attenzione. Attenzione che sia sollecitudine per tutto quello che ci viene incontro; valorizzazione di tutte le indicazioni possibili, quindi anche delle minime indicazioni che potremmo esser tentati di trattare con sufficienza. Per questo
    - i) Un atteggiamento di libertà da noi stessi
    - ii) Un atteggiamento di ascolto e, quindi, di silenzio. E potremmo recuperare la contemplazione aristotelica.
  - d) Il senso, se esiste, deve essere un senso per noi e per tutti e per tutta la realtà. Deve essere un qualcosa che sia in grado di dare unità a tutto.
    - i) Per questo, mettersi nelle condizioni per riuscire a riconoscere il senso potrebbe significare la ricerca costante dell'unità nella nostra vita; la volontà, la ricerca, almeno, di non farci assorbire dall'esteriorità e dalla molteplicità che la caratterizza.
    - ii) Una ricerca dell'unità che è resa possibile solo dall'interiorità. Quindi aprirsi al senso richiede che sappiamo rientrare in noi stessi, che sappiamo coltivare la nostra interiorità. Di nuovo la necessità del silenzio, della riflessione; la disponibilità allo stupore che solo nel silenzio sa accadere.

## **LETTURA ERMENEUTICA DI ALCUNI CONTENUTI DELLA FEDE**

- 1) **Dio:** è il principio;
- a) E' unità originaria e assoluta; unità prima e oltre il tempo, la storia; oltre lo spazio, oltre tutte le determinazioni. Per questo motivo è unità assolutamente indicibile e incomprensibile. Questo è il fondamentale limite del nostro pensiero e della nostra parola, dei nostri discorsi.
  - b) Se Dio è il principio noi non siamo non originari, siamo preceduti; siamo nel limite. Il problema da analizzare è se il limite sia solo paralisi, o sia dono di possibilità, se non possa essere via alla realizzazione; se sia possibile il trascendimento del limite stesso.

<sup>8</sup> Id. 132

<sup>9</sup> Id. 137

- c) Dato il limite in cui siamo costituiti, il nostro non può essere l'orizzonte definitivo del senso; di qui la necessità della trascendenza e quindi del continuo superamento del finito. Con la conseguenza che se assolutizziamo qualcosa di finito finiamo per tradire il nostro essere e affermare il non essere. Per questo la trascendenza etica (l'impegno ad accettare e, insieme, a superare il limite) diventa la base di una metafisica.
  - d) L'orizzonte definitivo del senso non possiamo crearlo perché sarebbe determinato dal nostro stesso limite e non potrebbe offrirsi come senso per il limite stesso; quindi non possiamo che riceverlo in dono, come la vita la riceviamo e non ne siamo artefici.
  - e) Uomo è limite ma anche artefice; i valori si accolgono e si realizzano o anche si creano? Però la creazione sarebbe solo di Dio
- 2) **TRINITÀ:** Dio è Trinità di relazione, di comunione e noi ne siamo derivati, figli.
- a) Trinità è mistero: siamo figli del mistero, mistero noi stessi; siamo la trascendenza non solo rispetto al tempo, alla storia, alla realtà, ma rispetto a noi stessi. Di qui la necessità di una filosofia e di un'etica rispettose del mistero: della eccedenza, della non riducibilità di noi a niente e nemmeno alle leggi, ai valori. I valori possono essere solo delle indicazioni per comprendere la nostra misteriosità e per realizzarla. Già in questa prospettiva, il mistero, per noi, è strada da percorrere, è idea regolativa, sempre, mai costitutiva. Quindi la filosofia e la morale sono sempre da realizzare, diventano storia; se storia sono novità, cambiamento. Siamo per una filosofia e una morale non definite né definitive; quindi non razionali (se per ragione si intende solo la ragione geometrico – matematica; questa ragione è a temporale). Del resto la croce (che è verità nella Trinità), non è razionale e rappresenta una sfida radicale alla ragione (cfr. Paolo).
  - b) Figli di Dio: Dio è la nostra verità, dobbiamo vivere in noi la vita di Dio; nostra verità, allora, è la trascendenza di noi stessi. Questo significa che nel tempo la nostra verità sta al futuro. Figli del nostro futuro; questo comporta che dovremmo essere sia contestazione del presente, sia 'compassione' per il presente. Viviamo nel futuro accogliendo con 'simpatia' (con 'sofferenza') il presente.
  - c) Immagine di Dio: quindi un dinamismo divino è presente nel nostro agire; questo dinamismo divino è la nostra forza di trascendenza.
  - d) È in questa continua trascendenza del presente che si realizza l'unità. Non una unità statica ma sempre da reinventare. Unità all'interno del singolo, unità tra i diversi soggetti. Qui è possibile la comunicazione dei linguaggi, delle diverse idee e delle diverse scelte di valore.
  - e) La Trinità (mistero inconoscibile) si pone nella relazione e nella manifestazione; per questo noi possiamo in qualche modo coglierla; rivelazione all'interno e all'esterno. Questo è il senso di 'persona': manifestazione. In questo consiste la Trinità, in questo consiste anche il nostro essere persona, non come dato accidentale ma ontologico. Il nostro essere è essere rivelativi: di cosa? Dell'essere che siamo e in cui siamo, di noi stessi. Il nostro essere è rivelazione a noi stessi e agli altri. In questa rivelazione consistiamo.
  - f) La comunione è la nostra verità
    - (1) Comunione radicale nella radicale distinzione
    - (2) In questa dialettica ci realizziamo come persone
    - (3) Dialettica mai esaurita (nemmeno per Dio "Dio mio Dio mio perché mi hai abbandonato?")
    - (4) Questo è il nostro fine; però non irrealizzabile; perché Trinità è alla nostra origine; ne deriviamo; è il nostro principio. Figli di una distinzione e di una comunione (padre – madre) siamo chiamati ad essere in noi stessi una comunione di distinti.
    - (5) Cosa sono i distinti da mettere in comunione?
      - (a) Potrebbero essere gli altri rispetto a noi; oppure potrebbe essere la molteplicità della realtà in cui possiamo disperderci ma che pure possiamo unificare in noi stessi.
      - (b) Potrebbe essere interiorità ed esteriorità; corpo, anima, spirito.
      - (c) Potrebbe essere l'infinita molteplicità degli istanti che ci caratterizzano e ci costituiscono, da raccogliere tutti assieme nella, apparentemente almeno, impossibile unità di un tempo sempre disperso e perso.
  - g) Se noi siamo comunione, non siamo una essenza definita, ma un futuro da realizzare; la nostra 'essenza' sta solo al futuro, è frutto della nostra scelta. Siamo quello che decidiamo d'essere.
  - h) Superare il principio di identità monadica: siamo nella relazione, nella diversità; l'identità è la conseguenza della relazione: tanto più siamo soggetti quanto più ci dimentichiamo di essere tali e ci offriamo alla promozione, alla difesa dell'alterità di altri. La libertà della persona sta nell'unità con le altre persone. Nella relazione ogni persona si autodetermina di fronte all'altra, si manifesta all'altra e diventa, allo stesso tempo, rivelazione dell'altra.

- i) Se relazione c'è storia. Siamo storia e della storia possiamo portare sia l'assoluta accidentalità, sia la possibile unità; della storia possiamo fare sia storia della dispersione, della alienazione, sia storia della salvezza.
- j) Relazione fondata sulla libertà radicale: il Padre non è preceduto da una essenza, non è nell'essenza sua l'essere Padre, Lui è Padre liberamente; così nella libertà è generato il Figlio che è libertà (vi farà liberi).
- k) C'è relazione ma non si è ridotti alla relazione; il mistero dei tre è eccedente la relazione stessa. Siamo costituiti dalla relazione e nella relazione però trascendiamo la relazione stessa

### 3) PADRE:

- a) E' generazione, posizione della novità; generazione di vita, innanzitutto;
- b) E' dono assolutamente originario e gratuito di sé; uscita fuori di sé; è amore originante, sempre nuovo e inesauribile.
- c) E' assoluta libertà nella gratuità
- d) L'espressione più alta della libertà è l'amore, l'unione senza confusione; e questo è quello che caratterizza tutta la vita della Trinità
- e) E' padre nel mantenere la relazione e la diversità rispetto al Figlio; è 'soggetto' nella diversità dell'altro soggetto. Si autodetermina in relazione all'altro.
- f) In relazione a noi: è l'Uno che pone l'altro; ci pone nella diversità, nell'alterità, nella molteplicità dello spazio e del tempo, nella libertà e nell'autonomia; e ponendoci al di fuori di sé ci pone nel sempre immanente nulla. Ponendoci in questo possibile nulla, il Padre non può non essere sempre dono di sé per aiutarci a vincere il nulla.
- g) Questo Uno personale in movimento verso il mondo, è in movimento verso qualcosa di personale: l'io dell'uomo che, quindi, è vertice di tutto il mondo creato; anche perchè capace di riportare a Dio il mondo; in questo senso, il cosmo ha una dimensione liturgica.
- h) Per noi è
  - i) L'origine senza origine, misteriosa, che rende noi stessi mistero inesauribile, eccedenza rispetto alla nostra ragione e alla nostra storia, al nostro presente, e qui sta la possibilità di essere futuro.
  - ii) La fonte della originalità, irripetibilità di ogni persona.

### 4) IL FIGLIO UNIGENITO

- a) E' il Logos a cui immagine siamo fatti. Logos che è verità, parola, dialogo. Questa è la nostra destinazione: essere una parola che si realizza nella verità attraverso il dialogo.
- b) E' il Logos; che si fa storia; quindi la storia non è estranea alla verità anche se non coincide con la verità. Ed è nella storia che dobbiamo trovare le indicazioni del e per il Logos; quindi non possiamo mai arroccarci sui un dogmatismo acritico e fanatico.
- c) Il Logos è anche il Logos della creazione: in Cristo noi possiamo comprendere la verità di tutto il cosmo; siamo, quindi, debitori verso tutta la realtà di un senso che altrimenti rischierebbe di non esistere; un senso che però non dipende da noi ma dal Logos, quindi un senso che non è a nostra misura e che non è a nostra disposizione o a disposizione della nostra volontà di dominio. Abbiamo una responsabilità di fronte a tutto il reale. È all'interno del cosmo che l'uomo riscopre la sua verità trascendente; non nella separazione, nell'isolamento. Nella relazione alla realtà, l'uomo è liberatore della realtà dalla sua oscurità e limitatezza (cfr. Rom. 8).
- d) Il Logos eterno entra nel tempo, si incarna; e questo Logos eterno, in cui siamo creati, diventa successione di parole, diventa debolezza e fragilità di parola umana. È con questa fragilità, con questa povertà, con questa costante successione di parole (in cui la verità della singola parola sta sempre in quella successiva), con il silenzio che sempre la parola comporta, che noi dobbiamo confrontarci per trovare il nostro senso, la nostra origine. Per questo il Logos ci costituisce nel dialogo, nella povertà e nella fragilità, nella storicità del dialogo.
- e) Cristo è Dio – uomo: è l'uomo realizzato nella sua integrità; è l'uomo che si riconosce nella sua obbedienza alla volontà del Padre; è l'uomo che nella volontà di vita del Padre riconosce la verità e, nella difesa della vita offesa, riconosce la via da percorrere per essere in unità al Padre. È l'uomo che aiuta a ricomprendere l'unità della nostra vita con quella divina e con quella di tutti gli altri uomini. Quindi rivela l'unità della vita etica tra Dio e l'uomo; diventa, allora, modello della vita morale. È possibile unire nella propria persona la dimensione umana e quella divina; c'è in noi una operatività divina.
- f) Cristo è il divino che viene a noi: di qui la necessità della accoglienza (cfr. Maria); la necessità della apertura, della fiducia, del silenzio, della scommessa sull'impossibile. In Maria Dio si fa carne; nell'uomo il divino deve realizzarsi.

- g) Se è l'uomo realizzato, allora, noi possiamo comprendere l'uomo solo in questa apertura al divino, solo nella trascendenza costante del presente.
- h) Il divino, che pure è trascendente, comunica con l'uomo, è la possibile verità dell'uomo. E solo nel confronto costante con questo divino, sia per affermarlo, sia, eventualmente, per negarlo, che l'uomo si comprende e si realizza.
- i) E' il divino che si manifesta nell'umano; però manifestando anche si nasconde, si sottrae. Significa che qui, nella dimensione umana, noi possiamo verificare, comprendere il divino, realizzare quel divino che però non sarà mai nostro prodotto, nostro sforzo.
- j) E' l'amore folle di Dio, kenotico; un amore che denuncia ogni valutazione costi – benefici come dimensione troppo piccola, troppo umana per essere significativa per l'uomo stesso. È in questa dimensione kenotica che potrebbe essere la possibilità anche per l'uomo di divinizzarsi.
- k) E' il divino che si unisce all'umano; è unione di distinti (a volte anche opposti) che è unità. In Cristo è possibile l'unità dell'uomo: uno spirito che si fa carne, una carne che si spiritualizza.
- l) Cristo è l'uomo universale, l'uomo di tutti i tempi e di tutti gli spazi, di tutte le condizioni anche subumane (come lo è lo schiavo crocifisso e maledetto da Dio). Per questo alla destra del Padre ha portato tutto l'uomo e tutti gli uomini; l'uomo è unità, in qualunque situazione, con il divino.
- m) Nella imitazione del Cristo è possibile realizzare l'universale nell'individuale: ogni singolo restando e realizzando se stesso realizza l'universalità; quindi, diventa responsabile di fronte a tutta l'umanità della sua realizzazione.
- n) È dopo il peccato che emerge l'individualità distinta ed isolata, l'individualità mirante alla semplice affermazione di se stessa e, quindi, strutturalmente conflittuale. È solo attraverso l'astrazione che si crede di recuperare l'unità perduta. È da questo individualismo che libera Cristo. L'individualismo è egoistica attenzione all'individuale, alla distinzione, alla separazione; qui sta il peccato; qui sta anche la schiavitù della natura che perde il suo riferimento al tutto: è la frammentazione del cosmo. Grazie a Cristo la volontà dell'uomo torna ad essere universalizzata e universalizzante e in questo modo diventa salvezza anche della realtà.
- o) In questo modo Cristo diventa il fine dell'agire umano

## 5) LO SPIRITO SANTO

- a) E' spirito rivelatore del Padre al Figlio e viceversa
- b) E' amore proprio perché è il dono incondizionato del Padre al Figlio e viceversa. Per questo è unità, forza di unità della diversità.
- c) E' vita, forza di trasformazione; è la forza della vita anche dove appare la morte (la valle di ossa secche); genera la vita divina nell'uomo e genera la comunione tra gli uomini; ed è questa possibile comunità l'unica sua 'immagine'.
- d) E' libertà assoluta (come il vento); quindi è impensabile pretendere di determinarlo, di rinchiuderlo in recinti, di pretendere di possederlo come proprietà e di condizionarlo. Però non è libertà anarchica perché deriva dall'amore.
- e) E' origine della comunità nuova e della nuova umanità: grazie a Lui siamo rigenerati, nuovi uomini in grado di vivere non secondo criteri puramente 'razionali', umani (il mondo di Paolo).
- f) Se è Spirito che è amore, libertà, creatività, non è riducibile a categorie logiche, determinate, fisse; però sta qui la possibilità della comunicazione, del parlare lingue diverse.

Sono tutti discorsi religiosi; discorsi a partire dalla fede. È vero che la ragione in questo ambito non solo non è decisiva, ma sembra totalmente spiazzata. Sono discorsi che non sono nostri; con la ragione noi non potremmo mai arrivarci. Però potrebbe essere che questi discorsi siano in grado di offrire alla ragione delle indicazioni possibili di senso che la ragione stessa potrebbe sfruttare con i suoi strumenti e le sue categorie (pur nella consapevolezza che i suoi sono strumenti, quindi relativi, quindi mai assolutizzabili). La ragione, che tendenzialmente corre il pericolo di essere autosufficiente, deve comprendere la sua relatività; quindi deve imparare ad aprirsi alla diversità, anche a quella diversità che potrebbe contestarla, metterla in croce. Solo allora la ragione resterebbe fedele alla sua verità d'essere strumento fondamentale, ma sempre strumento relativo.

È lettura ermeneutica; strutturata secondo il costante divenire del circolo ermeneutico. Quindi senza nessuna pretesa di esaustività, di completezza e di definitività. Sa solo che la strada è sempre da percorrere in relazione ad altri; dove gli altri possono sia aiutare che essere di ostacolo; però dagli altri non potrà mai prescindere proprio perché interpretazione di qualcosa che non siamo noi, interpretazione di una parola che ci costituisce nella apertura, nel dialogo; quindi solo nel dialogo possiamo sperare di comprenderla in maniera meno precaria.

## FILOSOFIA E MISTICA

### 1) Perché un mistico (Taulero) renano?

- a) Perché ci permette di inserirci nel cuore della crisi della scolastica per cercar di vedere se sia possibile una filosofia diversa, una filosofia che, pur accettando la crisi della categorie aristoteliche, sia in grado di offrire possibilità per il pensiero che altrimenti sembrerebbe condannato al silenzio.
- b) Perché è un mistico praticamente contemporaneo di Ockham che non può non aver risentito del clima culturale, filosofico maturato con Ockham. Il quale Ockham per primo ha scoperto tutti i limiti di una teologia che si pretenda scientifica, proprio perché ha dimostrato tutti i limiti, ma anche le competenze, di una ragione che necessariamente si riduce a dimensione quantitativa, incapace di raggiungere quella qualitativa. Quindi il primo che, pur apprezzando la ragione, sa dimostrarne tutti i limiti e le insufficienze.
- c) Perché ogni misticismo, almeno occidentale, è debitore in modo evidente della filosofia neoplatonica; una filosofia che più di quella aristotelica è attenta alla dimensione mitica; è attenta alla dimensione della trascendenza. Perché è una filosofia che, oltre a salvaguardare la trascendenza, sa anche valorizzare la dimensione della matematica, quindi anche della ragione scientifica. Quindi potrebbe metterci nelle condizioni di un migliore confronto con gli ambiti e i limiti di una ragione, quella scientifica, che troppo spesso si presenta come unica ed esaustiva.

### 2) Mistica e filosofia

Nel linguaggio e nel pensare comune i due termini sono ben distinti, anzi addirittura opposti, in quanto si intende generalmente

- a) per filosofia la autonoma attività della ragione, che non riconosce autorità al di sopra di sé,
- b) e per mistica, invece, qualcosa che ha direttamente a che fare col soprannaturale, da cui dipende, attraverso attività o facoltà di tipo prevalentemente emotivo. Questa interpretazione vale, in genere, sia per chi riconosce le possibilità della mistica, sia per chi la nega come fatto illusorio se non patologico.
- c) Però, possiamo constatare come queste definizioni siano tanto diffuse quanto sostanzialmente fuorvianti. Ce ne accorgiamo facilmente anche solo tenendo presente le vicende storiche. Da un lato, infatti, il concetto di filosofia permane abbastanza immutato nel corso dei secoli, dalla sua origine greca fino ai nostri giorni, sia pure con numerose variazioni interne, che vanno dal significato metafisico a quello 'debole' di oggi. Dall'altro, invece, la mistica presenta una pluralità di significati, ed anche una decisa opposizione tra essi, a partire dal suo comparire storico come sostantivo.

### 3) Evoluzione del significato del termine e dell'esperienza 'mistica':

- a) Mistica
  - i) Mistica è il termine che indica l'unione con Dio ottenuta attraverso la rinuncia ad una comprensione astratta della Divinità e la ricerca di una via esperienziale, una via unitiva che implica l'abbandono di tutti quei contenuti determinati che impediscono la piena realizzazione dell'unio mystica.
  - ii) Mistica indica, allo stesso tempo, quella parte della teologia che attiene al ritorno dell'uomo a Dio, che può avvenire essenzialmente in due modi:
    - (1) attraverso un percorso ascetico che implica l'abbandono della maggior parte delle esperienze sensibili e della riflessione razionale e filosofica e che ha come esito il raggiungimento di uno stato extra-razionale, o meglio supra rationem, in cui il mistico fa esperienza del «numinoso» attraverso ripetuti e altrettanto brevi episodi estatici;
    - (2) attraverso un percorso di liberazione dai contenuti finiti, dalle briglie dell'individualità che ostacolano l'esperienza di Dio, nella ricerca di una purissima esperienza intellettuale della Divinità che implica una trasformazione della conoscenza e dell'intero essere umano, fino alla coincidenza con Dio stesso. Il secondo percorso mistico, che è possibile definire mistica speculativa, è animato da una profondissima unione intellettuale con Dio che implica l'invasione dell'anima dell'uomo, resa vuota dall'esercizio della vita filosofica come arma atta a purificare vita e conoscenza umane dalla materialità e dall'individualità, da parte della Divinità.
- b) La parola ha una origine greca, dal verbo *myein*, che indica l'atto di chiudere, anzi di socchiudere, gli organi dei sensi (si pensi che troviamo questa radice perfino in 'miopia'); ed in connessione con il concetto religioso arcaico di '*mistero*', che indicava una dimensione non tanto misteriosa quanto iniziatica, riservata a coloro che erano stati adeguatamente istruiti, anche attraverso un processo di purificazione. In questo senso *myste* era l'iniziato al mysterion, mystagogo colui che introduceva al mistero stesso, e così via. Su questa linea compare anche *mystikos*, che però è aggettivo, non sostantivo, e si riferisce a nomi diversi, soprattutto, nella tarda grecoità, a teologia. È

in questa connessione che troviamo il titolo di un breve trattato, redatto in greco verso il quinto secolo ed attribuito dalla tradizione cristiana a Dionigi Aereopagita, la Teologia mistica appunto, nel quale si propone una via al divino in cui l'apice della ragione ha come ultimo esito il silenzio, l'ingresso nel nulla, nel deserto, nella tenebra (tutti concetti che entreranno a costituire il lessico essenziale della 'mistica'), nella persuasione che meglio si parla di Dio attraverso la negazione e meglio lo si conosce nella «ignoranza» (quella che si chiamerà poi «teologia negativa»).

- c) Quindi la prima fortuna del termine 'mistica' non è affatto legata all'emotivo o al cosiddetto irrazionale, ma il contrario. Lo sconosciuto autore che ha scritto la Teologia mistica è sicuramente un seguace della filosofia neoplatonica, di Plotino e di Proclo, filosofi, appunto, nei quali giunge per così dire a compimento la migliore eredità della grande filosofia classica. Sotto questo profilo resta poi sempre vero che una certa mistica (quella che poi si chiamerà razionale, o speculativa, proprio per distinguerla da altre 'mistiche' ben diverse) si situa nel cuore della filosofia, anzi, ne costituisce non solo l'esito, ma anche l'anima: basti ricordare che Platone afferma essere la filosofia niente altro che fuga dal mondo ed esercitarsi a morire.
- d) Sviluppo fino al XII secolo. La via mistica, almeno fino al XII sec., ha come proprio fine il raggiungimento della contemplazione, o stato contemplativo, e quindi è un percorso ascensionale, anche affettivo (nel senso che implica il desiderio, la volontà di raggiungere questo), e sembra raggiungere una stretta vicinanza a Dio, che conserva comunque una certa distanza: Dio è infatti raggiunto solo per estasi, cioè per uscita da se stessi, ed è quindi sempre qualcosa di «esterno» a se stessi. La stessa parola contemplazione indica efficacemente la qualità di tale stato: il guardare faccia a faccia Dio da parte dell'uomo, sebbene da una distanza che tale rimane al momento del termine dell'esperienza estatica.
- i) La linea mistica che segue la via dell'estasi, collegata all'esercizio della via unitiva dell'amore, si sviluppa a partire da Agostino e Dionigi, che insistono sulla necessità di conoscere Dio supra rationem. Nel caso dello Pseudo Dionigi l'esito della teologia mistica è il silentium. Nell'ultimo capitolo del De mystica theologia Dionigi, attraverso negazioni e negazioni delle negazioni, secondo le movenze della teologia negativa, pone in luce l'ineffabilità divina: Dio trascende ogni affermazione ed ogni negazione umana.
- ii) La mistica cistercense dà nuova vita alla mistica occidentale e, facendo propri elementi del neoplatonismo cristiano uniti all'idea di una possibile ascesa, pone al centro della riflessione teologica il destino dell'anima. Bernardo di Chiaravalle delinea il destino dell'anima come un perfezionamento del «dovere di amare Dio» e dei gradi dell'amore, una mistica del bacio e dell'abbraccio, del sapor (sapientia deriverebbe appunto da sapor), una mistica affettiva che si nasconde dietro i veli del linguaggio del Cantico dei Cantici, che interpretato allegoricamente cela, dietro le movenze di un rapporto d'amore fra uomo e donna, il rapporto fra Dio e la sua sposa, l'anima del contemplativo. L'obiettivo finale del cammino spirituale dell'uomo sulla terra è la preparazione all'unione completa con Dio. L'uomo è stato creato ad imago et similitudo Dei e, nonostante che per il peccato originale abbia persa l'originaria similitudo Dei, ancora mantiene intatta l'impronta del Creatore, l'imago Dei, che gli assicura la possibilità del ritorno a Dio, del ripristino della similitudo. Nel caso di Guglielmo di Saint-Thierry il percorso mistico giunge infine all'unitas spiritus, ovvero insieme atto unico di intelligenza e amore, spinta dell'intellectus amoris, che congiunge nello Spirito Santo Dio-Amore e l'uomo spirituale, che ha depositato nel cuore il mezzo stesso della sua unione, l'amore. Per Guglielmo l'amore è in fondo purissima conoscenza intellettuale che unisce l'uomo a Dio.
- iii) La mistica vittorina. Un primo tentativo di dar vita ad un'elaborazione mistica speculativa è quello dei Vittorini, Ugo e Riccardo di San Vittore. In particolare Riccardo dà vita ad una interessante sintesi fra teologia e mistica, in cui i gradi dell'ascesa dell'anima a Dio sono distinti per qualità che attengono alla capacità intellettuale dell'anima umana, nella ricerca dello sprofondamento nella conoscenza di se stessi: alcuni implicano la dilatatio della mente (cioè l'espandersi e l'acuirsi delle sue capacità) senza trascendere i limiti umani; altri la sublevatio della mente (l'irradiazione della luce divina che spinge la mente a trascendere i limiti umani); l'alienatio della mente da essa stessa, con il conseguente abbandono della memoria di tutte le cose presenti e il raggiungimento di uno stato che non ha più niente di umano. La prima qualità implica la sola attività umana, la terza la sola grazia divina, la seconda entrambe. Nell'alienatio, in cui si verifica l'excessus mentis, l'essere umano contempla il lume della sapienza divina direttamente, non per speculum et enigmata, e questa estasi ha luogo solo per dono della grazia. Anche per Ugo la scansione della via mistica è triplice: pensiero e scienza (cogitatio), determinato dalla presenza nell'anima di una cosa in forma di immagine; meditazione (meditatio), una sorta di penetrazione

razionale del mistero, lo sforzo di penetrare ciò che è nascosto; contemplazione (contemplatio), che può rivolgersi alle creature o al Creatore e si delinea come uno sprofondamento nell'abisso dell'anima che garantisce una visione compiuta di Dio. La triplice scansione proposta in modi appena diversi dai Vittorini ci introduce allo sviluppo della mistica nel XIII secolo.

e) Il XIII secolo.

i) Bonaventura da Bagnoregio scrive *Itinerarium mentis in Deum*, e descrive un percorso di ascesa mistica verso la pienezza della vita interiore, scandito in sei gradi, come il numero delle ali del Serafino, e contemporaneamente basato sulla triplice scansione, al pari di Ugo di San Vittore, dei tre occhi o facoltà della mente umana: il primo occhio è rivolto alle cose esterne ed è la sensibilità; il secondo è lo spirito, rivolto a se stesso; l'ultimo, rivolto al disopra di sé, è la mente. L'itinerario parte dalle cose sensibili e giunge a Dio: così è accessibile a tutti gli esseri umani. I sei gradi dell'*Itinerarium* sono raggruppabili due a due: i primi due riguardano la sensibilità e la ricerca di Dio nel mondo sensibile; il terzo e quarto riguardano la ricerca di Dio nelle potenze dell'anima; il quinto e il sesto sono dedicati alla contemplazione di Dio, che è al tempo stesso Essere e Bene. In tal modo Bonaventura fonde l'esperienza ascetica monastica con l'esperienza mistica dei Cistercensi e quella teologica e mistica dei Vittorini, inserendo nel suo percorso la mistica dionisiana (l'*excessus mentis* è descritto con le parole di Dionigi). Partendo dal *vestigium* l'*itinerarium* si conclude con una sorta di trascendenza radicale rispetto alle cose e a se stessi. Il passaggio per la trascendenza radicale rispetto al mondo e a se stessi è Cristo, porta fra l'umanità e Dio.

ii) Angela da Foligno. Le ripetute visioni rivelano alla mistica come l'esperienza della tenebra, che aveva caratterizzato il cammino della mistica, sia in realtà luminosa e si espliciti nel rapimento nella non tenebra. È da notare come la dinamica tenebre-luce sia la stessa rintracciabile nella dinamica via negationis-via eminentiae del sistema della teologia negativa e che l'amore sia, in ultima istanza ciò che uccide l'io della mistica e le permette di compiere l'ultimo passo del percorso mistico. Pur senza la sistematicità della teologia mistica, senza la scansione di un *Itinerarium* in cui è ricercato il rigore e l'ordine, è proprio all'apice tenebroso di Bonaventura che sembra di poter pensare a proposito della tenebra e della non-tenebra angelane.

f) Sviluppi della mistica fra Due e Trecento: la mistica speculativa. La differenza fondamentale nell'ambito mistico sta nell'acuirsi della distanza fra mistica affettiva e mistica speculativa. Al centro delle due correnti mistiche è sempre l'amore e l'esperienza limite dell'unio, ma nel caso della mistica speculativa l'unio comporta una trasformazione antropologica, gnoseologica ed esperienziale definitiva, radicale e duratura. Nel caso della mistica speculativa Dio è qualcosa che invade il fondo dell'anima, come ha detto Meister Eckhart, quasi per necessità di colmare i vuoti del tutto, quasi per necessità fisica. Non esiste più volontà, non esiste più un io che partecipa ad un'ascesa. L'ascesa non può che condurre all'abisso, anzi, come efficacemente afferma Margherita Porete, un abisso inabissato senza fondo.

Nell'ambito della mistica speculativa, specialmente quella renana, grande importanza è assegnata all'intelletto, all'*abditum mentis*, alla possibilità del ritorno, questa volta sottolineato con forti elementi di carattere neoplatonico. Nella riflessione eckhartiana attraverso l'intelletto, l'uomo riceve nel "fondo dell'anima senza fondo" (*Grund und Abgrund*) Dio. Dio può penetrare il fondo dell'anima senza mediazione, solo attraverso un massimo di coincidenza fra l'Anima e Dio. Il fondo dell'anima è quel luogo che la creatura non tocca: è l'essere dell'anima distinto dalle sue potenze. La creatura può entrare nelle potenze dell'anima al fine di produrre immagini, ed è chiaro, quindi, che per permettere la nascita del Figlio nel fondo dell'anima, nel luogo che è proprio dell'unità divina, è necessario che la creatura si liberi della propria creaturalità e liberi le potenze dell'anima dalla produzione delle immagini, per diventare uno con Dio e in Dio. La mistica speculativa segue a tale scopo la via negationis: la teologia negativa conduce sulla via del Nulla, sulla via della *negatio negationis* e dell'esercizio della filosofia come mezzo per liberarsi di tutti quei contenuti finiti e della volontà che ostacola la nascita del Figlio nell'anima. È proprio questa la differenza fondamentale fra la mistica speculativa e la mistica affettiva della tradizione precedente: la fine della dinamica solo ascendente del desiderio e dell'affetto, dell'adesione completa alla propria individualità, dello sforzo.

L'abbandono della volontà propria e dell'affetto sono il momento fondamentale e la chiave di volta per gettare il discrimine fra le due esperienze mistiche. In ultima istanza la mistica occidentale approda attraverso le vie della teologia apofatica e della ricerca di Dio, a liberarsi dalla ricerca, a liberarsi dalla partecipazione a questo percorso, e in ultima istanza dall'idea stessa di Dio. Alla fine la teologia negativa approda alle forme della *negatio negationis*, esito finale di una via che porta Dio stesso a coincidere con il Nulla. È nel nulla che l'anima viene invasa da Dio.

- Margherita Porete, che probabilmente è stata ispiratrice dell'opera eckhartiana, rende conto forse ancor meglio, seppure in modo non sistematico, del passaggio dalla mistica affettiva a quella speculativa. Nel suo caso infatti si tratta di un percorso d'Amore ascendente fino al quarto stato o modo d'essere, discendente dal quarto in poi. Per Margherita lo spirito della creatura, con l'affetto, il timore, il desiderio, la volontà, deve morire: la morte dello spirito è il preludio alla vita divina. Margherita propone un perfezionamento delle Virtù, della contemplazione, delle buone opere etc., che poi alla fine richiede un abbandono di tutti questi elementi che implicano l'individualità dell'essere umano.
- g) Trecento e Quattrocento. Fra i personaggi più noti della mistica tardo trecentesca ed esponente di una mistica del desiderio e dell'unione con Cristo, si colloca Caterina da Siena (1347-1380): la tensione ad unirsi con lo Sposo è per Caterina anche tendenza a riformare la Chiesa e a favorire il ritorno del papa a Roma. Gli sviluppi ulteriori della mistica speculativa possono essere rintracciati nella mistica di area renana e fiamminga: Enrico Suso e Giovanni Ruusbroec sono i due esponenti di spicco di questo orientamento che accoglie ed elabora l'esperienza mistica delle grandi beghine, come Hadewijch d'Anversa o la stessa Margherita Porete. Nei Paesi Bassi si sviluppa un movimento mistico che è chiamato Devotio moderna, che si diffonde a partire dalla cerchia di Geert Groote (1340-1384) fino in Germania, Francia, Italia e alla Spagna. La linea dominante di quella che forse più che una mistica può essere definita una forma di spiritualità, è bene espressa dal De imitatione Christi di Tommaso di Kempis. La Devotio moderna va nella direzione di una profonda meditazione edificante, in cui l'imitatio Christi è la via principale per il raggiungimento dell'intimità con Dio, ottenuta anche grazie alla lettura personale e meditativa delle Sacre Scritture.
- h) In tutto il medioevo cristiano poi l'uso del termine mistica come sostantivo non è ancora attestato, mentre si trova, assai raramente, l'aggettivo, nel senso che abbiamo sopra accennato con riferimento all'opera pseudodionisiana, oppure in connessione con la interpretazione della Scrittura, ove la interpretazione mistica sarebbe quella che, oltre la lettera, sulla via dell'allegoria, conduce verso il mistero. Qui 'mistico' ha a che fare con segreto, misterioso, in modo abbastanza vicino al significato misterico del mondo greco classico. Ma va sottolineato che quelli che noi consideriamo i grandi mistici medievali -siano essi uomini o donne, religiosi o laici, da Meister Eckhart a Caterina da Siena, da Angela da Foligno a Giovanni della Croce- non hanno usato che assai raramente di questo termine, e sempre come aggettivo. Essi non hanno dunque mai avuto consapevolezza di sé come di 'mistici'.
- i) Ai primi del Quattrocento, Jean Gerson cerca di sistematizzare in qualche modo la teologia mistica (egli scrive un'opera con questo titolo); accanto alla teologia scolastica, a quella fondata sulla Scrittura, esiste per Gerson una teologia fondata essenzialmente sull'esperienza interiore, sull'esperienza dello spirito, che predilige la negazione.
- i) Però comincia già a descrivere una fenomenologia del teologo mistico prevalentemente emozionale, anche se ciò si spiega in reazione al razionalismo tutto artificioso della tarda Scolastica, soprattutto occamista.
- ii) Inoltre si vede già bene in Gerson (che fu uno dei teologi attivi al Concilio di Costanza, tra i responsabili della condanna di Huss) qualcosa che diventerà prevalente più tardi: la preoccupazione che il teologo mistico esca dai limiti dell'ortodossia, ovvero che l'esperienza dello spirito conduca a quella che il medioevo conobbe come eresia del 'libero spirito', insofferente di ogni regola, sia civile che ecclesiastica. Qui emerge un altro dei tratti tipici della mistica: la sua conflittualità, almeno latente, con le religioni costituite, con la loro dogmatica e i loro apparati di controllo, un rimando all'universale dello spirito ed alla tolleranza che, anch'esso, la apparenta sicuramente più alla filosofia che ad altre attività dissimili.
- j) Proprio per questo motivo si giunge alla nascita del sostantivo 'mistica'. Ciò avviene nel corso del Seicento, nell'ambito di quella grande discussione che fu la disputa sul quietismo. Da un lato v'erano coloro che (il francese Fénelon) tendevano a rendere l'esperienza spirituale libera dai vincoli dogmatici e confessionali; dall'altro i gelosi custodi del primato della Chiesa (l'avversario di Fénelon, il vescovo Bossuet), tendenti ad escludere ogni rapporto uomo-Dio che non passi per la mediazione sacerdotale. È in questo contesto che si giunge alla delineazione del concetto di 'mistica', questa volta come sostantivo, intesa come «conoscenza sperimentale di Dio» (una definizione, peraltro, non nuova), da gestire con gli opportuni canoni nell'ambito della disciplina ecclesiastica. Di qui tutti gli innumerevoli trattati volti a distinguere vera e falsa mistica, all'interno di un concetto che permette ormai solo di definirla attraverso la presenza di condizioni particolari: visioni, estasi, fenomeni eccezionali di diverso tipo. Questa è, di fatto, l'opinione che arriva ai nostri giorni; ma è assolutamente contraria a tutti i grandi maestri di spiritualità, da Agostino a Giovanni della Croce, i quali concordemente negano il rilievo di tali fenomeni, i quali appartengono caso mai all'ambito dello psicologico, e non dello spirituale.

- k) Dal Settecento in poi si assiste così alla progressiva emarginazione dello spirituale, ormai diventato 'mistico' e confinato a un campo di eccezionalità 'soprannaturale' alla quale appare chiaro non avere accesso la grande maggioranza degli uomini. Dal canto suo, la cultura prima illuministica, poi positivista, ha considerato illusione e patologia tale preteso soprannaturale, facendo uscire il terreno dello spirituale da quello della scienza.
- l) Nell'Ottocento, però, c'era stata una grande filosofia che aveva compreso la profondità speculativa della cosiddetta mistica medievale, e che aveva consapevolmente additato in essa le radici della propria stessa esistenza: l'idealismo tedesco di Fichte, Schelling, Hegel. Questi hanno, tutti, sottolineato la parentela della loro filosofia con la spiritualità di Eckhart, di Taulero, della cosiddetta Teologia tedesca. Hegel scrive testualmente che quello che un tempo si chiamava «mistico» è proprio lo stesso di quello che lui chiama «speculativo», ovvero la comprensione razionale, dialettica, dell'unità degli opposti, comprensione che manca all'intellettualismo modesto dell'illuminismo. D'altra parte, il significato filosofico della grande mistica medievale germanica era stato riconosciuto anche da un accanito avversario dell'idealismo, cioè da Schopenhauer, il quale riteneva di portare, nell'essenziale, lo stesso messaggio di Taulero e della Teologia tedesca. Nonostante il loro grande peso culturale però, sia l'idealismo sia la filosofia di Schopenhauer sono rimasti sconfitti nella seconda metà dell'Ottocento, di fronte all'incalzare del positivismo.

## FEDE E RAGIONE<sup>10</sup>

Iniziando, l'enciclica *Fides et ratio*, si serve della metafora delle due ali che conducono l'uomo alla contemplazione del vero<sup>11</sup>; sono due ali entrambi necessarie e indispensabili, pena l'impossibilità del volo. Sono ali; quindi implicano l'idea di volo, di stacco dalla terra, dalla immediatezza della terra; implicano un impegno di mediazione dell'immediatezza. Questo volo è in vista della "contemplazione" della verità; e, con l'idea di contemplazione, sia riprende la visione classica di filosofia (cfr. Aristotele), sia anche l'aspetto più strettamente religioso che tale concetto implica. L'impegno a questo innalzamento è determinato da un desiderio; quindi non è assolutamente puro fatto teorico, ma coinvolge tutta la persona, sia negli aspetti emotivi che in quelli razionali. È un impegno imprescindibile proprio perché è, per l'uomo, la condizione per conoscere se stesso, quindi per comprendere il senso della sua esistenza.

Quindi l'enciclica suggerisce un rapporto fede - ragione che, mentre esclude ogni riduzionismo, propone l'ideale di una collaborazione armonica fra queste due fondamentali dimensioni dell'esistenza. Per questo il rapporto si costituisce a partire dal riconoscimento di una autentica e reciproca alterità e di una imprescindibile collaborazione. La fede è altra cosa rispetto al ragionare e la ragione si costituisce come realtà altra rispetto al credere.

Per il cristiano il salto nella fede (e la sequela che esso comporta) risulta comunque necessario ed ineludibile, in quanto il credere non si pone al termine di un percorso razionale come suo compimento o esito scontato o realizzazione ultima. E d'altra parte il cammino della ragione filosofica esige una cesura rispetto alle credenze e richiede la matura consapevolezza da parte di chi osa filosofare di mettere costantemente in gioco le proprie credenze e certezze.

- 1) Così, mentre il salto della ragione verso la fede trova i suoi paradigmi rappresentativi nelle figure del cristianesimo radicale per esempio di un Pascal o di un Kierkegaard o nella teologia dialettica barthiana,
- 2) quello della fede verso la ragione può rinvenire degli agganci preziosi nei testi suggestivi e programmatici ad esempio della mistica renana. È su questo terreno che si compie la nostra ricerca, sul terreno della mistica speculativa; una ricerca già intrapresa da Schelling.

Lasciando il contesto della mistica speculativa per approdare a quello più propriamente filosofico, ci imbatiamo nella necessità di compiere il salto dalla fede alla ragione in modo da poter attingere una conoscenza autenticamente liberata da ogni condizionamento e quindi capace di attingere il vero nella sua forma più pura. L'inizio del filosofare, se vuol esercitarsi come un vero e proprio inizio, e non come un semplice, banale perché ingiustificato, ricominciamento, dovrà correre il rischio del salto dalla fede alla conoscenza, attraverso le categorie dello svuotamento e dell'abbandono. Un testo programmatico in cui si esprime efficacemente questa esigenza è quello delle Erlanger Vorträge di Schelling, dove chi si accinge a filosofare è invitato a sgombrare il campo da ogni rassicurante certezza, compresa quella della fede: "Ben diversamente stanno in-

<sup>10</sup> G. LORIZIO, *Fede e ragione nell'orizzonte della metafisica della carità*, in P. CODA – C. HENNECKE, *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, 105-127.

<sup>11</sup> "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cfr. *Es* 33, 18; *Sa* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Gv* 14, 8; *1 Gv* 3, 2)".

vece le cose col soggetto della filosofia. Esso è semplicemente indefinibile. Infatti, in primo luogo, esso è nulla: non che non sia qualcosa, il che sarebbe già almeno una definizione negativa; ma neanche che non sia nulla, dato che invece è tutto. [...] Ad esso deve elevarsi chi vuol diventare padrone della scienza completamente libera, generante se stessa. Qui dev'essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l'ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare tutto, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino Dio, giacché anche Dio, da questo punto di vista, non è che un essente. [...] chi vuole collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Vale qui il detto: chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà. Colui soltanto è arrivato al fondo di se stesso ed ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all'infinito: un passo enorme che Platone ha paragonato alla morte. Ciò che secondo Dante sta scritto sulle porte dell'Inferno dovrebbe iscriversi, con un senso diverso, anche sull'ingresso della filosofia: «Lasciate ogni speranza o voi che entrate». Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto. Difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dall'ultima sponda<sup>12</sup>.

L'obiettivo è quello della ricerca del puro inizio, grazie alla quale ricerca ci si spinge oltre l'essere e oltre il nulla con un ardore che rasenta l'audacia e, per certi aspetti, la dissacrazione, ma che, grazie al richiamo alla dimensione kenotica della croce, può essere ricondotta nell'alveo di un'autentica ricerca del vero.

Si tratta di mettere in atto un autentico cammino spirituale (per la mistica) o un filosofare assolutamente libero (per la filosofia); per attuare questo ci troviamo nella necessità di abbandonare tutto, persino il dio.

---

<sup>12</sup> F.W.J. SCHELLING, "Conferenze di Erlangen", in ID. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* (a cura di L. PAREYSON) Torino 1974, 203-204.

# GIOVANNI TAULERO E IL FONDO DELL'ANIMA

## *introduzione*

### 1) La vita (ca. 1300 - 1361)

Johannes Tauler, uno dei più grandi mistici del Medioevo, nacque a Strasburgo nel 1300 ca. da una famiglia facoltosa della città.

In età giovanile entrò nell'Ordine Domenicano e durante i suoi studi di teologia a Colonia conobbe Enrico Suso (1295 - 1366, beatificato nel 1831) e Meister Eckhart. Dal 1339 al 1348 Taulero visse a Basilea, dove fondò un movimento denominato Amici di Dio, che ebbe una vastissima diffusione nella Valle del Reno. Egli ritornò nel 1348 a Strasburgo, dove, a parte un periodo a Colonia, visse fino alla sua morte come predicatore molto apprezzato: non lasciò niente di scritto, ma si conoscono le autentiche trascrizioni di 84 delle sue prediche (più molte altre con attribuzione incerta). È su questi 84 sermoni che noi soffermeremo la nostra attenzione<sup>1</sup>.

Taulero morì a Strasburgo il 16 Giugno 1361.

### 2) Perché Taulero?

a) Perché ci troviamo di fronte alla crisi della scolastica e del suo progetto di conciliazione tra fede e ragione;

i) La ragione, già a partire da Duns Scoto, ma in modo irreversibile con Ockham, non solo non sembra essere in grado di supportare la fede attraverso la determinazione e la verifica dei preambula fidei, ma, anzi, sembra assolutamente separata, scissa dalla fede. Siamo all'interno di due ambiti nettamente distinti e senza rapporti tra di loro. La ragione si ritrova drasticamente ridimensionata nelle sue pretese e nel suo ambito; la fede si trova pericolosamente spiazzata di fronte alla ragione con il rischio di cadere nel fideismo volontaristico. E vedremo come anche Taulero spesso polemizza con la pretesa della ragione di fondare la fede e la vita dell'uomo

ii) Solo che fede e ragione si ritrovano come elementi decisivi all'interno dello stesso uomo; e l'uomo non può vivere né la fede né la ragione in modo schizofrenico; dovrebbe essere in grado di ritrovare un qualche modo di coniugarle assieme senza contrapporle. Ora, la ragione contro cui si polemizza, la ragione che sembra mancare il suo obiettivo di fronte alla fede è la ragione dei grandi sistemi della scolastica: la ragione aristotelica (san Tommaso), o la ragione che assume a proprio metodo quello matematico (Duns Scoto).

(1) Una ragione, la prima, che parte sempre dall'esperienza ma che, proprio per questo, corre il pericolo di farci perdere all'interno di una esperienza contingente, individuale e, al limite, incontrollabile; una esperienza, del resto, incapace di reggere un discorso che all'esperienza non si riduca; quindi, di fatto, incapace di ogni discorso, visto che ogni discorso deve, almeno in parte, prescindere dall'esperienza.

(2) Una ragione, la seconda, che sembra troppo rigida, troppo formale per poter accogliere la complessità della vita.

iii) Però la ragione non è solo quella aristotelica, ben salda sull'esperienza nel tentativo sempre rinnovato di esserle fedele; non è neppure quella matematica che pure avrà notevole successo e che potrebbe vantare tra i suoi sostenitori, almeno per certi aspetti, anche Platone; esiste anche una ragione dialettica, che ben conosce i propri limiti, conosce i limiti dell'esperienza e la difficoltà di ridurla al principio di identità o non contraddizione; una ragione che conosce la presenza sempre problematica della negazione all'interno sia della conoscenza sia dell'esperienza. Esiste una ragione che, ben piantata sul terreno della problematicità del reale, sente la necessità di cercare una seconda navigazione, una via che possa portare, oltre la problematicità, a qualcosa che sia in grado di essere fondamento e senso della realtà e della propria vita. Esiste una ragione che, ben conoscendo i propri limiti, sa anche la necessità della propria apertura a dimensioni che in Platone erano ambito del mito e che nell'esperienza cristiana potrebbero essere ambito della fede; dove, però, mito e fede non sono alternativi alla ragione ma potrebbero dialogare e integrarsi anche se in modo sempre provvisorio. E questa potrebbe essere la ragione della misti-

---

<sup>1</sup> G. TAULERO, I sermoni, Paoline 1997; tutte le citazioni dai Sermoni saranno prese da questa edizione.

ca renana; una ragione sempre necessaria, ma mai sufficiente a coprire l'ambito della vita, della conoscibilità.

- b) Perché a questa esperienza della mistica renana fanno riferimento, come già accennato, i grandi idealisti tedeschi: Fichte, Schelling ed Hegel. E, nel Novecento, lo stesso Heidegger si è impegnato, per la tesi per l'insegnamento universitario, su un'opera di questo periodo, che quindi non può non risentire del clima culturale e filosofico (La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto); del resto la sua stessa dottrina dell'Essere per certi aspetti risente dell'inabissamento in Dio presente nella mistica renana e una lettura ermeneutica (cosa che del resto Heidegger ritiene costitutiva della filosofia) di questa, non potrebbe non portare a risultati heideggeriani. E questo sarebbe importante perché, allora, non sarebbe propria vera l'affermazione di Heidegger secondo la quale la metafisica occidentale avrebbe dimenticato sistematicamente l'Essere; anche se questa sarebbe una metafisica legata alla mistica.
- c) Perché la sua opera è costituita di prediche. Il che presuppone
  - i) che non siano semplici discorsi speculativi (come potrebbero apparire alcune opere di Eckhart); ma siano espressione di una ricerca e di una esperienza spirituale personale;
  - ii) e che siano rivolti alle persone per suscitare non tanto consenso intellettuale, quanto una risposta esistenziale. È vero che questo potrebbe pregiudicare la sistematicità della riflessione, ma potrebbe mostrarne la concretezza e l'incidenza per la vita. Potrebbe dimostrare come la filosofia sia impregnata della concretezza e della problematicità della vita.
  - iii) Inoltre sono sermoni rivolti a persone (monache) che non hanno particolare consuetudine con la filosofia; quindi potrebbero essere relativamente semplici e di facile comprensione. Potrebbero costituire anche un utile insegnamento sul come rendere comprensibili discorsi che di per sé non sono immediatamente semplici.

## LA RELAZIONE

- 1) Noi siamo strutturalmente e in modo immediatamente evidente relazione.
  - a) Siamo relazione perché siamo nel tempo; e per questo non possiamo non fare riferimento al passato nostro e a quello degli altri e al futuro nostro e di tutti e di tutta la realtà. Siamo relazione perché siamo memoria, attesa e attenzione (Agostino).
  - b) Siamo relazione perché siamo nello spazio; e lo spazio determina limiti, relazioni tra noi e gli altri; tra noi e la realtà materiale. E lo spazio non è invenzione, proiezione o creazione nostra; nello spazio ci troviamo da sempre.
  - c) Siamo relazione perché siamo corpo, dato materiale, anche se dato non come tutti gli altri; però un corpo che ha anche la possibilità e la sfida del pensiero, dello spirituale, per chi ci crede. Quindi siamo relazione pensiero e corpo; e i due, almeno immediatamente, non sembrano coincidere e a fatica accettiamo di ridurre il pensiero a fatto puramente cerebrale, a fatto di chimica cerebrale.
  - d) Siamo relazione perché siamo pensiero; un pensiero che può anche riflettere su se stesso; quindi siamo relazione tra soggetto e oggetto del pensiero; e questo sempre.
  - e) Siamo relazione, alla radice, perché non siamo figli di noi stessi; siamo generati, e questo ci mette inevitabilmente in relazione con chi, per amore o per altro, ci ha generato.
- 2) Le relazioni sono imprescindibili; fanno parte del nostro essere. Questo però non significa che siano assolutamente improblematiche:
  - a) Immediatamente della relazione abbiamo bisogno per vivere; in questo senso la relazione è bene, è desiderio dell'altro come possibile compimento del mio limite; e la relazione all'altro si presenta, si offre come nostra realizzazione<sup>2</sup>.
  - b) Del resto, è anche vero che la relazione con l'altro non è priva di problemi; potrebbe essere una relazione di oblazione, di accoglienza, ma potrebbe anche essere una relazione violenta, basata sulla sempre possibile paura dell'altro, sulla minaccia che l'alterità dell'altro potrebbe rappresentare per la mia identità. D'altra parte non posso rinunciare alla relazione con l'altro, perché è solo il volto dell'altro che costituisce per me il riconoscimento di cui ho bisogno per poter riconoscere me stesso<sup>3</sup>. È difficile, se non impossibile, dire chi siamo, se noi o altri, padri o figli, se svegli o nel sogno, se vivi o morti; solo la presenza di altri potrebbe darci delle indicazioni<sup>4</sup>. La vita è povera attesa dell'attesa che assume forza nella vicinanza del tu<sup>5</sup>. Ma la vicinanza del tu non è indolore; troppo spesso si basa sul dolore (e sotto questo aspetto potrebbe apparire come assenza di senso), però è l'unica possibilità di mantenere in vita il nostro possibile senso, una possibile prospettiva sulla vita.
  - c) Se noi viviamo di questa relazione, anche la conoscenza non può essere solo fatto astratto, formale, meccanico, di semplice organizzazione categoriale; implica l'immediatezza di un giudizio, e quindi di relazioni stabilite nella concretezza della realtà; implica quindi anche sentimento; è determinante la relazione (oltre che la rielaborazione categoriale, astratta) 'affettiva' alla realtà; una relazione esistenziale, immediata, concreta<sup>6</sup>, una relazione che sappia riflettere tutte le speranze ma anche tutte le paure che l'altro rappresenta per me.
  - d) Per questo dovremmo prendere coscienza del fatto che c'è una ragione, una conoscenza non formale, concettuale, ma narrativa, altrettanto decisiva della prima: "... ciascuno di noi è una biografia, una storia: Ognuno di noi è un racconto peculiare, costruito di continuo, inconsciamente da noi, in noi attraverso di noi - attraverso le nostre percezioni, i nostri sentimenti, i nostri pensieri, le nostre azioni; è, non ultimo, il nostro discorso, i nostri racconti orali. Da un punto di vista biologico, fisiologico, noi non differiamo molto l'uno dall'altro; storicamente, come racconti, ognuno di noi è unico. Per essere noi stessi... dobbiamo 'ripetere' noi stessi, nel senso etimologico del termine, rievocare il dramma interiore, il racconto di noi stessi... L'uomo ha bisogno di questo racconto, di un racconto interiore continuo, per conservare la sua identità, il suo sè"<sup>7</sup>. E nella valorizzazione del racconto, scopriremmo che la combinazione dei dati non è mai unica, non è mai basata sul principio di non contraddizione proprio perché è la stessa vita, e in qualche modo la nostra stessa identità, che è in se stessa contraddittoria.

<sup>2</sup> VIGNA C. (a cura), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero 1998, 55 ss.

<sup>3</sup> C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero 2001, 119 ss.; 140 ss.; MicroMega, Almanacco di filosofia 1997, 106 ss.

<sup>4</sup> RABONI G., *Quare tristis*, Mondadori 1998, 26

<sup>5</sup> Id. 28

<sup>6</sup> SACKS O., *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi 1986, 25

<sup>7</sup> Id. 153

- 3) Ora nella relazione sono sempre necessari due termini. Due realtà che entrando in relazione si determinano a vicenda. Quindi la relazione è insieme attività e passività; attività nella misura in cui io determino l'altro termine, passività nella misura in cui, necessariamente, ne sono determinato. Attività e passività che sono strutture della nostra esistenza; che quindi non possono essere soggette a nessuna valutazione né di ordine morale né di altro. Sono necessarie tutte e due.
- a) Se son necessarie sia l'attività sia la passività dei due termini, dovrebbe conseguire, almeno entro certi limiti, la pari dignità dei due termini.
  - b) Ora questo non è proprio facile né da comprendere, né, tantomeno, da accettare. Si innesca in noi, immediatamente, un meccanismo per cui invece di mantenere la necessaria compresenza di attività e passività, quindi invece di mantenere una uguale dignità ai termini della relazione, tendiamo a introdurre surrettiziamente delle connotazioni valoriali nei confronti dei termini della relazione, perversando, quindi, la relazione e tutta la sua importanza e decisività per la vita. In questo modo veniamo meno alla nostra stessa vita.
  - c) Del resto questa difficoltà deriva anche dal fatto che l'altro, che entra nella relazione, proprio perché altro da noi, mantiene sempre nei nostri confronti una irriducibilità tale per cui resta sempre avvolto dal mistero. E accettare la presenza del mistero nella nostra vita non è proprio così immediato. Però, se la relazione si fonda anche su questa misteriosità, non possiamo tradirla. Anche se, spesso, è proprio quello che facciamo. La relazione è sempre relazione a noi stessi, all'altro (in senso lato, che son gli altri, è la realtà, la storia) e, per chi crede, Dio, e per tutti l'essere. Ora la difficoltà ad accettare la relazione e l'irriducibilità dell'altro si tramuta
    - i) nel rifiuto e nella emarginazione di tutto quell'aspetto di oscurità e di resistenza che rappresentiamo noi nei nostri stessi confronti; quindi irrilevanza della dimensione fisico – corporea, dimenticanza di tutto quello che non è pura coscienza, quindi rifiuto dell'inconscio, della dimensione pulsionale, istintuale della nostra esistenza, con le conseguenze che, tuttavia, ben conosciamo. È la pretesa del dominio su tutti noi stessi da parte di una ragione di tipo cartesiano che non esiste da nessuna parte; oppure è la paura di questa stessa dimensione come pericolo per noi stessi, per quello che crediamo di noi stessi;
    - ii) nella volontà di dominare, di plagiare gli altri, nel tentativo di omologarli a noi stessi; oppure nella fuga di fronte agli altri; fuga che potrebbe anche essere semplicemente l'accusa gratuita nei confronti della diversità degli altri e l'impossibilità di ogni dialogo che sia davvero confronto libero e aperto;
    - iii) nella pretesa che la realtà tutta sia sempre e solo a nostro servizio e debba sempre soggiacere alla nostra volontà di dominio; quindi nella interpretazione della natura solo dal punto di vista umano, senza rispettare nessuna sua autonomia con il rischio di distruggere la natura stessa; salvo accorgersi che la natura non ha sempre una struttura antropologica; ma quando ce ne accorgiamo è sempre e solo troppo tardi. Di qui il mito del progresso scientifico; l'incapacità di saperlo gestire e regolare con la conseguenza che la nostra vita viene gestita da quella scienza di cui noi dovremmo essere signori. Salvo poi, quando ci accorgiamo che non tutto è possibile, assumere un atteggiamento idolatrico nei confronti della natura e, quindi, un atteggiamento di falsa passività;
    - iv) nella perdita della misteriosità di Dio e dell'essere, tanto più facile perché accettare questa significa mettersi di fronte a tutta la propria precarietà e provvisorietà, quindi mettersi di fronte al problema della morte e del nostro possibile nulla. Per questo si arriva alla riduzione di Dio a un idolo a nostra dimensione (o nella riduzione dell'essere a un ente per quanto infinito...) con la pretesa di vincolarlo a quello che siamo e che facciamo; quindi Dio viene ridotto alla garanzia del nostro ente provvisorio. Oppure, sempre rimanendo all'interno di una visione ontica, Dio è ridotto a quell'ente infinito, onnipotente, onnisciente... che finisce per schiacciarci e che non potrebbe mai rappresentare un nostro partner significativo.
- 4) Qui sta tutta la difficoltà della relazione; nella facilità che abbiamo a non rispettare i termini della relazione; quindi nel rischio che tutti corriamo di privilegiare, se non assolutizzare, uno dei termini della relazione; quindi nel non saper accettare la contemporanea presenza di attività e passività. Il rischio è che la relazione si trasformi o in pretesa di dominio o in rassegnazione passiva, mentre dovrebbe essere, assieme, accoglienza e dono.

Del resto, se tutta la nostra vita è relazione, non possiamo sperare che le relazioni che stabiliamo con gli altri o con la natura siano indifferenti alle relazioni che stabiliamo con noi stessi o con Dio. E vista la facilità con cui noi lasciamo perdere la correttezza delle relazioni con la realtà, viene il dubbio che non sappiamo stabilire relazioni che siano realmente tali nemmeno con gli altri, con noi stessi o con Dio.

## La relatività dei termini

Noi siamo nella relazione; ed è proprio questa relazione che dimostra tutto il nostro essere relativi; solo l'assoluto, l'incondizionato potrebbe non essere in relazione. Quindi non è la relazione a renderci relativi, ma semplicemente evidenzia la nostra relatività, è il nostro essere relativo che fonda la relazione.

Però è anche vero che la relazione rende reciprocamente relativi i due termini. Quindi sembrerebbe che la relazione proceda a una relativizzazione di tutti i termini che entrano in essa. Ora, siccome elemento fondamentale della relazione è anche Dio o l'Essere, il problema è se la relativizzazione riguardi anche questi.

- 1) Indubbiamente se la relazione fosse prodotto nostro, frutto della nostra decisione, il risultato sarebbe inevitabile visto che la relazione che possiamo stabilire noi è sempre e solo determinata, quindi non potrebbe rientrarci che un termine determinato; e proprio qui si fonda la possibilità della sostituzione di Dio con l'idolo o dell'Essere con l'ente.
- 2) Però potrebbe anche essere che la relazione non sia impegno nostro ma sia dono di Dio o dell'Essere. Potremmo parlare di una personale creazione (cristianesimo) o di una impersonale gettatezza (Heidegger), comunque ci troviamo ad essere per un dono; e il trovarci ad essere per dono immediatamente ci pone nella condizione di legare il nostro essere alla relazione e di fondarlo in essa proprio perché il dono è essenzialmente, per sua natura, relazione.
  - a) A questo punto, però, il problema della relativizzazione non è superato. Perché, per quanto la relazione possa essere dono, resta sempre vero che la relazione, perché sia possibile, deve mettere in relazione due termini che siano in qualche modo reciprocamente commensurabili. Ora noi siamo finiti, relativi; questo implicherebbe che Dio si relativizzi, si determini. E questo potrebbe essere la verità della Rivelazione e, per i cristiani, la verità dell'Incarnazione. Però questa non è una spiegazione; e poi ci metterebbe di fronte a una decisione, a una scelta, a un atto di volontà da parte di Dio che oltre che antropomorfizzare Dio stesso, si sottrarrebbe a ogni possibilità di comprensione proprio perché frutto di volontà originaria e assolutamente incondizionata e libera.
  - b) Ma la relazione potrebbe anche non essere successiva a Dio stesso, all'Essere; potrebbe essere la 'qualità' ultima di Dio stesso. Ed è quello che i cristiani credono quando affermano che Dio è Trinità, quindi da sempre e per sempre relazione; dove la relazione indica perfetta uguaglianza nella natura; relazione dove i diversi sono relazionati nella assoluta libertà dell'amore e in questo sussistono. Se questa relazione originaria, fontale, è alla base di tutto, allora, la relazione sarebbe la caratteristica fondamentale, la condizione di ogni essere, visto che l'essere è relazione o procede dalla relazione. Il dono dell'esistenza potrebbe essere il dono della relazione. E questo, oltre che garantire la nostra natura relazionale, potrebbe garantire anche l'incondizionatezza di Dio come termine della relazione: Dio sarebbe relazione originaria che permettendo il nostro essere relazione permette anche la relazione con lui stesso; anche se la relazione con lui può essere solo dono suo, stante il limite di tutte le relazioni che possiamo stabilire noi. Dio sarebbe l'orizzonte possibile e incondizionato di tutte le relazioni, come l'Essere sarebbe l'orizzonte possibile di tutti gli enti. Dio, l'Essere, potrebbero essere la forza e l'assoluta gratuità dell'esposizione in altro che potrebbe fondare la possibilità dell'altro. E questa è la verità di tutto il neoplatonismo.

## La prospettiva

Noi siamo relazione. La nostra vita è relazione. Se questo è il carattere unificante la nostra vita che pure è una molteplicità indefinita, ne deriva che le relazioni concrete che vengono a costituire la nostra esistenza saranno infinite. E non è detto che tutte le relazioni abbiano lo stesso significato, la stessa importanza. E questa è esperienza immediata di tutti i giorni. E in questa esperienza sappiamo anche la facilità con cui relativizziamo relazioni che invece dovrebbero essere decisive.

Se noi esistiamo per il dono di Dio, questa dovrebbe essere la relazione fondamentale, la relazione su cui si giocano tutte le altre relazioni. Il problema è che noi siamo originati da questa relazione eterna, però siamo impregnati, intessuti di altre relazioni che sono nel tempo. E sono queste relazioni che determinano la quotidianità, la concretezza della vita; sono queste relazioni che immediatamente sembrano darci senso. Qui la facilità con cui noi, tra tempo ed eternità, ci dimentichiamo della nostra dimensione eterna. "L'anima sta proprio al centro tra tempo ed eternità; se si volge verso il tempo, dimentica l'eternità; e se le cose si allontanano, esse si rivelano piccole, come sembra minuto ciò che si vede da lontano, e sembra grande ciò che è vicino, perché c'è poco spazio in mezzo"<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> G. TAULERO, I sermoni cit. 152

Il problema è essenzialmente un problema di prospettiva; riusciamo a vedere il sole, nonostante la sua grandezza, riflesso in uno specchio proprio per la sua lontananza, come del resto qualunque oggetto per quanto piccolo può nasconderci la presenza del sole. Ora se è vero che "Dio ha gettato le fondamenta nell'intimo fondo dell'anima e vi si trattiene" anche se nascosto e velato, è anche vero che noi siamo più propensi a vedere le cose che ci stanno attorno; quelle immagini che rischiano di annullare la presenza dell'immagine di Dio<sup>9</sup>. Immersi tra tempo ed eternità non sappiamo scegliere l'eternità vista l'estrema vicinanza, la pesante evidenza del tempo. Se l'eterno è l'intimo fondo dell'anima, il suo fondamento, la nostra vita è una vita alienata; proprio perché costantemente dimentichiamo l'eternità per inseguire il tempo. Il problema è che sia tempo sia eternità sono reali; sono la nostra realtà; sia Dio è presente in noi, sia le cose, la realtà è presente di fronte a noi ed è in noi. Sono tutti reali. Il problema sarebbe riuscire ad individuare quale realtà abbia più consistenza di significato. Qui, allora, è necessario porsi nella giusta prospettiva in modo da non confondere la reale grandezza di una cosa con la sua vicinanza. È vero che la nostra radice nascosta è l'eternità; ma l'evidenza immediata è del tempo e dello spazio; e noi immediatamente siamo relazione spazio – temporale; qui ci troviamo immediatamente e a queste dimensioni, inevitabilmente, siamo portati a dare importanza, perché è a questo livello che si gioca la concretezza della vita. La nostra prospettiva viene subito falsata dalla situazione in cui ci troviamo.

Dovremmo, allora, cercare di vedere il valore di questa prospettiva. A livello spaziale – temporale, ci collochiamo sempre nella speranza di poter salvaguardare la vita e il suo possibile senso. Solo che a livello spazio – temporale incontriamo sempre e solo cose relative; magari importanti ma che non potranno mai rispondere ai problemi radicali dell'esistenza; di sicuro non potranno rispondere al problema del nulla possibile, visto che è anche la loro radicale malattia. Per questo a livello spazio – temporale non potremo mai trovare nessun tipo di consistenza e di significato.

Lo sappiamo; eppure, proprio perché la nostra prospettiva è determinata immediatamente dai sensi, dall'esperienza immediata, non possiamo fare altrimenti. Come, allora, riuscire a cambiare prospettiva, porci dalla prospettiva dell'eterno o, comunque, di ciò che sia in grado di fornire una maggiore consistenza rispetto alla nostra esperienza? Data l'evidenza del tempo, la sua urgenza e la sua tragicità, non possiamo liberarci da esso; potremmo solo cercare di integrarlo in una prospettiva più comprensiva. Però questa prospettiva non riusciamo a inventarcela proprio perché tutto quello che facciamo e siamo è temporalità; dovremmo avere delle indicazioni per riuscire a trovarla. "E benché l'uomo abbia rivolto all'esterno il suo sguardo e si smarrisca, sperimenta tuttavia un'eterna attrazione e un'inclinazione"<sup>10</sup> verso questo fondo in cui abita l'eternità e che costituisce il nostro fondamento, la nostra verità. Qui troviamo il nostro vero io, qui possiamo conoscerci al di là delle dimensioni spazio – temporali. Solo che l'accesso a questa conoscenza, a questa esperienza, che poi è esperienza di Dio, non è proprio facile.

"Il bene proprio dell'uomo interiore è Dio e a lui aspirano ardentemente i suoi desideri, la sua volontà e le sue intenzioni, perché vi è incline la sua natura; ma per l'uomo esteriore ciò è lontano dalla sua natura e vi combatte contro, come dice san Paolo: Io trovo in me un'eterna lotta; la natura inferiore si oppone all'eterna caccia dello spirito, e quello che non voglio io faccio e quello che voglio non lo faccio"<sup>11</sup>. Qui sembrerebbero essere in gioco due nature, quella dell'uomo interiore e quella dell'uomo esteriore, quasi fossero due nature giustapposte; sembrerebbe che l'uomo si trovi scisso tra queste due nature presenti in lui. In effetti Paolo non parla di due nature, ma parla della presenza del male (come natura, forza autonoma rispetto a noi) che sembra forza insuperabile<sup>12</sup>. Forse, in Taulero, meglio che di due nature si tratterebbe di parlare di due diverse direzioni che potrebbero assumere le nostre attività e le nostre facoltà. Si tratta, per l'uomo esteriore di amore, intenzione e desiderio<sup>13</sup>; e desideri, volontà e intenzioni per l'uomo interiore<sup>14</sup>. Praticamente, vista la strettissima relazione tra amore e volontà, sono le stesse attività e facoltà con direzioni opposte: l'interiorità le une, l'esteriorità le altre.

Ora di queste: l'intenzione potrebbe anche fare riferimento alla dimensione razionale dell'uomo; ma desideri, volontà e amore prescindono, o comunque non hanno una immediata attinenza a questa dimensione. Non è in ballo l'uomo nella sua razionalità solo, ma in tutte le sue dimensioni, anche quelle affettive, quelle che attingono alla sfera meno superficiale della vita. Per questo si tratta di un coinvolgimento radicale, sia a livello di vita esteriore, sia a livello di vita interiore. Sia in un caso, sia nell'altro, siamo radicalmente coinvolti e,

---

<sup>9</sup> Id. 152 - 153

<sup>10</sup> Id. 152

<sup>11</sup> Id. 177 - 178

<sup>12</sup> "Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del male, ma non la capacità di attuarlo; infatti non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me..." Rom. 7,18 - 20

<sup>13</sup> Taulero cit. 176

<sup>14</sup> Id. 177

proprio per questo, sarà impossibile un qualche compromesso tra queste due possibili prospettive o direzioni.

Delle tre facoltà, il desiderio potrebbe essere quello determinante, almeno per certi aspetti. È il desiderio che mi fa intenzionare un possibile contenuto che risponda alla sua richiesta, come è il desiderio che mi permette di amare la cosa o la persona che vengano incontro alle sue attese.

Ora, il desiderio nasce da un limite che ci vincola e che vogliamo superare; nasce dalla privazione di qualcosa che riteniamo necessario alla vita; è ricerca di ciò che potrebbe integrare la nostra vita e, per questo, è amore per quello che potrebbe essere risposta a questa ricerca. Ora, il desiderio ha una apertura infinita e, quindi, non si limita a nessun contenuto, o, meglio, non sa darsi nessun contenuto specifico. E, in questo senso, appare cieco. Solo che non si può rimanere in questa indeterminatezza del desiderio; si rischia di non trovare assolutamente nulla per volere tutto. Di qui la necessità di una scelta che sia supportata dalla ragione, dalla riflessione.

Ora si potrebbe cercare a tutti i costi l'integrazione del desiderio; e l'integrazione potrebbe venire:

- O dal contingente; però sarebbe una integrazione semplicemente contingente, quindi insoddisfacente, oltre che temporanea; e, quindi, il desiderio non riuscirebbe a trovare una sua soddisfazione (cfr. l'appetito nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel). Questo è l'errore dell'uomo esteriore: cerca nell'esteriorità, e, quindi, nella contingenza, la risposta al suo desiderio. Ora, non è che la ricerca a livello di contingente sia immediatamente errata; si cade nell'errore solo perché l'oggetto del desiderio, che è contingente, viene assolutizzato (del resto l'apertura infinita del desiderio non potrebbe trovare soddisfazione che in qualcosa di assoluto; per questo, se ci si ferma a livello di contingenza, l'oggetto contingente non può non venir assolutizzato).
- O dall'assoluto; e sarebbe la risposta vera, definitiva al desiderio. Ma come possiamo scegliere l'assoluto noi che siamo contingenti? D'altra parte dell'assoluto non facciamo esperienza; quindi non sembra facile poterlo scegliere.

Oppure, riconoscendo e accettando senza nessun risentimento la nostra situazione di radicale contingenza, si potrebbe arrivare ad accettare questa contingenza e, quindi, anche la contingenza della ricerca stessa del desiderio, vivendo nella relativizzazione costante di tutti gli oggetti che il desiderio potrebbe darsi. Il problema è se noi abbiamo le forze, la possibilità, di vivere in questa radicale contingenza senza cercare dei surrogati dell'assoluto. Accettare l'assoluta contingenza, anche di noi stessi, rischia di buttarci in balia al caso, in una vita insensata e, in ultima analisi, invivibile. E proprio la costante tentazione che abbiamo di assolutizzare qualcosa di relativo potrebbe essere indice del bisogno che sempre abbiamo dell'assoluto; un bisogno che non viene fondato, innanzitutto, dalla ragione; ma un bisogno che emerge dalla nostra precarietà, dalla nostra povertà. Quindi, potrebbe essere che il vero discorso sull'assoluto debba passare attraverso anche la passione (visto che la passione nasce dalla povertà). Quindi, il discorso sull'assoluto, forse, dovrebbe partire non dalla ragione ma dall'uomo integrale, quell'uomo che è sì ragione, ma non solo; è anche passione, desiderio, volontà, amore.

Solo dalla radicalizzazione delle dimensioni, delle attese, dei desideri dell'uomo, potrebbe venire una luce sulla direzione da imprimere alle nostre stesse attese, ai nostri desideri, ai nostri amori. E solo la non radicalizzazione potrebbe accontentarsi di realtà parziali e contingenti. E l'uomo esteriore potrebbe essere proprio quello che si accontenta della contingenza, che si radica nella contingenza, nella speranza di condizionare l'assoluto; mentre l'uomo interiore potrebbe essere quello che, avendo compreso la contingenza e tutta la sua precarietà, cerca di liberarsi di essa per poter attingere a ciò che contingente non è e che dalla contingenza non viene intaccato.

## Dio

Dio è un bisogno vero? Motivato? Radicato nel nostro essere? Oppure è solo una consolazione illusoria, un utile narcotico per la nostra incapacità di affrontare il nulla possibile di noi stessi?

Che sia un bisogno reale, una richiesta ontologica, o che sia una illusione, resta che è un problema reale. Perché in ogni caso resta sempre il problema del nostro limite, del nostro nulla sempre possibile e sempre incombente, non solo, ma anche sempre presente.

Di fronte a questo limite – nulla che atteggiamento assumere?

- Potremmo assumere un atteggiamento stoico che si tranquillizza con la Ragione e con la visione di una presunta razionalità del tutto? Ora, che la ragione sia una dimensione imprescindibile della nostra esistenza, in teoria (bisognerebbe vedere nella pratica) ne siamo assolutamente convinti. Però sappiamo con altrettanta certezza che la ragione non è tutto. E poi, proprio perché la vita non è solo ragione, sappiamo a quali rischi disumanizzanti corra incontro un atteggiamento puramente raziona-

le, per quanto nobile possa essere. Senza considerare che (cfr. Hegel) questo razionalismo esasperato finisce troppo spesso per essere la consacrazione del presente, quindi funzionale solo a chi, dal presente, non ha niente da aspettarsi e non vuole aspettarsi se non la continuazione illimitata (ma impossibile).

- Potremmo anche arrischiare un atteggiamento nietzscheano: la vita è fatta di razionalità e di irrazionalità; la vita è contingenza immotivata; è dolore e gioia, è malattia e salute, forza, ebbrezza; l'unica cosa che resta, nella contingenza del tutto e nel passare di tutto, è la vita stessa e il suo tentativo di affermarsi. Potrebbe essere che il sì incondizionato alla vita sia anche possibile teoricamente (e forse, anche, si tratterebbe, davvero, di recuperare questo sì; solo allora potremmo apprezzare la vita in tutto quello che è e ha, senza la pretesa di voler, noi, insegnare qualcosa alla vita; prima che insegnare alla vita, dovremmo imparare ad apprendere dalla vita); solo che questo sì è sì anche a tutto l'irrazionale, il casuale, il violento che esiste nella vita. Quindi, significa affidarsi all'accadere del caso per pensare la propria vita. E il senso della vita, della nostra vita, sarebbe puramente casuale; un senso mai in mano nostra, un senso, se esiste, sempre e solo da accogliere e mai da determinare. Significa, quindi, essere superuomini, cioè uomini della decadenza da se stessi, uomini che vivono il costante proprio oltrepassamento, che vivono nella provvisorietà e fanno della provvisorietà il proprio esperimento e il proprio porto in alto mare. Probabilmente dovremmo porci seriamente alla scuola di Nietzsche per recuperare un possibile senso a tutto (e come credenti non possiamo non credere che tutto possa avere un senso, anche quello che per noi è pura violenza irrazionale). Solo che dobbiamo partire da qualche valore per poter tutto valorizzare; non possiamo pretendere di essere noi i creatori incondizionati di tutti i nostri valori: ci condanneremo alla pura relatività del tutto e alla insignificanza del tutto. Quindi perderemo l'intenzione originaria. E perdere la significatività di tutto significa perdere anche il significato della propria esistenza e condannarsi alla follia. E il *requiem aeternam deo* (che pure, per certi aspetti, potrebbe essere un inno alla vita) corre il pericolo d'essere il *requiem aeternam nobis*.
- Potremmo anche assumere un atteggiamento heideggeriano. Noi siamo in una condizione di gettezza; da questa condizione deriva che ogni nostra verità sarà sempre e solo limitata (di qui il compito inesauribile di una lettura ermeneutica di noi stessi, della storia, della realtà); siamo in un mondo che da sempre ci precede e che in qualche modo costruiamo noi stessi; solo che, comunque, non sapremo mai di dove veniamo e verso dove siamo incamminati anche se sappiamo bene che siamo per la morte; è vero che cerchiamo in tutti i modi di dimenticarci di questo, solo che in questo modo rischiamo di condannarci all'esistenza inautentica; contro questo pericolo ci richiama la voce della coscienza e l'angoscia (che caratterizzano una esistenza autentica), aiutandoci, così, a relativizzare tutto. Possiamo anche assumerlo questo atteggiamento; solo che l'angoscia resta; l'essere per la morte come destino finale non può presentarsi se non come gestione relativizzante del quotidiano, ma non può assolutamente presentarsi come possibile senso (significherebbe che il senso è il nulla; ma questo sarebbe il nulla del senso). Per cui, con tutta la nostra attenzione a non cadere nell'esistenza inautentica, non potremo impedire che tutta la nostra vita sia segnata dalla casualità, dall'accidentalità rispetto a un mitico manifestarsi di un Essere che nessuno, in ultima analisi, riesce a cogliere. Per cui la vita si ritroverebbe ridotta ad essere una pura alienazione di cui sarebbe auspicabile avere coscienza.

Potremmo assumere questi atteggiamenti; oppure potremmo scommettere sull'ipotesi di Dio. Il problema Dio

- È un problema teorico: di comprensione dell'esistenza nostra e della realtà; un'esistenza, una realtà che, senza eccessiva difficoltà, riusciamo a comprendere come non autosufficienti; quindi bisognose di un fondamento (cfr. tutti i tentativi dal Motore immobile di Aristotele in poi)
- Soprattutto, però, è un problema pratico, è un problema esistenziale: Dio non ci interessa prevalentemente come Motore immobile, come causa prima, ma ci interessa come possibile fondamento di senso, di valore (e, di conseguenza, di comprensione); ci interessa come possibile Bene (cfr. la filosofia platonica e neoplatonica). E il Bene ci interessa come possibilità di esistenza per noi e per tutta la realtà; quindi ne va della possibilità dell'esistenza di tutto.

Qualunque sia la soluzione che scegliamo, il problema Dio si impone sempre perché sempre si impone il problema del nulla e il nulla non potrà mai essere risposta immediata (almeno per l'esperienza normale, il nulla è immediatamente problema e non risposta); eventualmente potrebbe essere una risposta mediata dalla negazione di Dio stesso o della sua possibilità.

È un problema irrisolvibile. Un problema diventa risolvibile solo nella misura in cui sottostà al processo di generalizzazione, di universalizzazione che sono la condizione di ogni discorso che voglia essere significativo. Ora è proprio a questa universalizzazione che si sottraggono sia il nulla, da cui si potrebbe partire, sia Dio.

- Il problema nasce dal possibile nulla: però del nulla non facciamo mai esperienza conoscitiva; del nulla abbiamo paura, e il nulla lo conosciamo, eventualmente, solo negli altri, mai in noi stessi. Il nulla è la nostra paura, non è un fatto del tutto razionale e per questo non può trovare risposta a livello della ragione; come, anche, non essendo un fatto razionale può tranquillamente e facilmente restare nascosto alla ragione (cfr. Heidegger e l'esistenza inautentica).
- D'altra parte nemmeno Dio rientra nella nostra possibile esperienza conoscitiva (cfr. Kant) e per questo non potrà mai essere fondamento di un discorso razionale vincolante (del resto era proprio questo il motivo per cui Tommaso parlava di vie e non di dimostrazioni).
- Inoltre noi stessi siamo costantemente soggetti a variazioni di esperienze, di richieste di senso. Variando noi e non essendo determinabili né Dio né il nulla, è inevitabile che il problema si ripresenti costantemente in termini nuovi e, quindi, non sia mai definitivamente risolvibile.

La conseguenza è che siamo sempre nel problema e dovremmo accettare e volere di permanere sempre nel problema almeno finché restiamo nell'ambito della ragione, o della ragione moderna (e questo, sembra essere il senso della scommessa di Pascal: il problema esiste; è un problema che non possiamo risolvere in termini razionali, perché uno dei termini non è commensurabile; possiamo rischiare di deciderlo; però è un atto di volontà per quanto supportato da motivazioni ragionevoli).

Per il credente la risposta esiste?

- Se c'è la risposta, la risposta è tale per un problema; quindi, innanzitutto, il credente è nel problema e condivide con tutti il problema. E non può essere diversamente. Se non esiste il problema, Dio, che non è oggetto di esperienza, non potrà mai essere qualcosa di significativo.
- A partire dal problema, Dio è risposta o richiesta, desiderio, invocazione di risposta? È proprio un caso che la prova ontologica di Anselmo e la scommessa di Pascal siano fatte in un clima di preghiera?
- Anche fosse risposta, di sicuro non è risposta formulabile in termini esclusivamente razionali. È una risposta che si basa sulla nostra esperienza; è esperienza importante, per noi significativa e decisiva, ma è pur sempre esperienza nostra; quindi sempre problematica e mai universalizzabile, nonostante tutte le nostre aspirazioni.
- Dio è significativo per me. Però, dopo le critiche della filosofia, non possiamo non nasconderci come spesso questa significatività possa essere semplice proiezione nostra. Di qui, allora, l'impegno a rendere sempre più "vero" questo senso; a rendere sempre più vera la nostra relazione a Dio; l'importante non è la correttezza della risposta quanto la correttezza della relazione alla eventuale risposta (cfr. Kierkegaard). Qui dovrebbe stare, innanzitutto, la nostra ricerca e il nostro impegno.

## Una ragione dialettica

Siamo nella relazione, siamo strutturati dalla relazione. Se strutturati dalla e nella relazione, allora, inevitabilmente l'altro è una presenza ineludibile; dimenticare l'altro significa dimenticare se stessi e mettersi nella impossibilità di conoscere se stessi.

E l'altro, come abbiamo visto, è tutto il reale e il possibile. È la natura, sono le altre persone, è il tempo, la storia, il passato, il futuro, sono io stesso rispetto a me, è anche Dio, o il possibile Dio.

Se sono relazione e se sono conoscibile a me stesso in relazione ad altro, allora devo passare per la negazione di me stesso per comprendere me stesso; ed è la storia della figura servo – padrone della Fenomenologia di Hegel. Per questo non posso basarmi su una ragione che si contraddistingua per il principio di identità. Se questo vale per me (che sono immediatamente presente a me stesso e che, tuttavia, devo passare attraverso la mediazione per conoscermi), tanto più vale per il resto. È solo una ragione dialettica, una ragione che passa attraverso la fatica e la distruzione della negazione, che può sperare di comprendere la realtà. E, prima ancora che di fronte alla ragione hegeliana, ci troviamo di fronte alla ragione platonica e neoplatonica. E questa ragione dialettica è la via da percorrere per conoscere, per cercare di conoscere tutto.

- Innanzitutto Dio: e questo è abbastanza comprensibile vista l'irriducibilità di Dio alla nostra ragione; per cui tutte le affermazioni valgono anche come negazioni. Oppure, restando nella tradizione platonica come viene ripresa da Cusano, si tratta di rimanere sempre e solo nella povertà e nella provvisorietà delle congetture. E allora, per Taulero, Dio è l'innominato, il senza nome; in Dio "alto e profondo sono una medesima cosa"<sup>15</sup> per cui "più si scende in basso, più si sale in alto: è la stessa unica cosa"<sup>16</sup>; e, citando Agostino: "Dio è un essere uniforme, divino, semplice e opera tuttavia ogni molteplicità, ed è tutto in tutte le cose, uno in tutto e tutto in uno"<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Id. 363

<sup>16</sup> Id. 366

<sup>17</sup> Id. 386

- Lo stesso discorso vale anche per noi.
  - Se noi vogliamo conoscerci dobbiamo portare la nostra barca in alto mare (immagine ripresa da Kant per affermare l'impossibilità di questo rischio, e da Hegel per affermarne, invece, la necessità, proprio per conoscere se stessi e la realtà); si tratta di portare la propria barca in alto mare (si tratta di costruire un porto in alto mare, direbbe Nietzsche), per arrivare alla propria essenza; l'uomo deve affrontare il mare rischiando di affondare e di perdere se stesso; deve comprendere tutto il proprio nulla e solo allora troverà la salvezza<sup>18</sup>. Solo distaccandosi da tutto, anche dall'idea, dall'immagine che ha di se stesso, l'uomo arriverà a conoscersi per quello che è.
  - E non è solo un problema di conoscenza; è un problema di vita nel suo complesso. Per affermare la vita dobbiamo passare attraverso la sua negazione, la sua perdita; allora la vita ci verrà incontro inattesa e immotivata (che la ragione dialettica abbia come soluzione non tanto la necessità hegeliana, quanto l'assoluta gratuità e imprevedibilità del tutto?): "... in questo sconfinato annientamento, corrisponde in verità la vita, non desiderata, né cercata, né avuta di mira. Così, cari figli, quanto più si scende, tanto più si sale; quanto inferiori ci si ritiene tanto superiori si diventa"<sup>19</sup>. La vita dell'uomo deve caratterizzarsi per i continui opposti (come quella di Dio; solo che in Dio sono compresenti, mentre nell'uomo la difficoltà sta proprio in questo mantenere assieme opposti che non sappiamo comprendere se non, eventualmente, nella successione)<sup>20</sup>. Solo che non è facile accettare questa logica, accettare che gli opposti, in qualche modo, vengano a coincidere anche nella nostra vita; per questo, deve essere nostro impegno il tenerli sempre uniti<sup>21</sup>. È questo passare attraverso gli opposti che ci permette di comprendere anche la relatività del tutto e, quindi, anche di liberarci da tutto ciò che è relativo; ci permette quel distacco che, come vedremo, ci garantirà il raggiungimento di quell'abisso che siamo noi e in cui abito l'abisso di Dio.
- Lo stesso rapporto dialettico deve valere anche nella relazione con gli altri: è solo nell'affermazione degli altri che trovo la mia affermazione; è solo realizzando me stesso che anche gli altri si realizzano. È questo rapporto dialettico che ci permette di tener assieme molteplicità e unità come sono unite in Dio<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Id. 375 ss.

<sup>19</sup> Id. 426

<sup>20</sup> "In questa via così stretta vi sono due piccoli luoghi in mezzo ai quali egli deve infiltrarsi. Uno è la conoscenza; l'altro è l'ignoranza. Su nessuno di questi egli deve fermarsi, ma deve passare per essi mediante una fede semplice. Due altri piccoli luoghi sono la sicurezza e la mancanza di sicurezza; attraverso di essi si deve passare mediante la santa speranza. Altri luoghi sono la pace dello spirito e il turbamento della natura. Si deve passare per essi mediante un vero distacco. Poi viene una grande fiducia e dopo un timore disordinato: ci si deve passare in mezzo mediante l'umiltà" (Id. 435).

<sup>21</sup> "Cerchiamo, dunque, la gioia nella tristezza, la semplicità nella molteplicità, la consolazione nell'amarezza" (Id. 250).

<sup>22</sup> Id. 386

## UNA RELAZIONE SCORRETTA: L'UOMO ESTERIORE

### *Interiorità ed esteriorità*

- 1) La nostra origine è da sempre ed è nel Verbo<sup>1</sup>.
  - a) Per questo motivo siamo, in qualche modo, in relazione all'eternità e non siamo esterni ad essa; e l'eternità è il nostro fondamento, la nostra verità; per cui dovremmo cercare in essa tutta la nostra consistenza, il nostro riposo. Se questa è la nostra origine, la nostra sorgente, è ad essa che dobbiamo cercare di ritornare per ritrovare tutta la nostra verità.
  - b) Però noi viviamo anche nel tempo: immediatamente la nostra vita è vita nel tempo, è vita temporalizzata<sup>2</sup>. E il pericolo che cerchiamo a questo livello la nostra verità; il pericolo è che ci accontentiamo di questa temporalità che, pure, può soddisfarci.

Ora, tempo ed eternità sono incommensurabili; non è possibile trovare una unione tra di essi; o, almeno immediatamente non ci viene data la possibilità di trovare un punto di incontro. Per questo motivo ci troviamo costantemente scissi tra queste due dimensioni che sembrano alternative. Oppure, non sono nemmeno alternative perché noi, di fatto, sperimentiamo immediatamente solo la temporalità: tutto quello che siamo, anche nel profondo, tutto quello che facciamo è sempre e solo nel tempo. Come possiamo credere che ci sia una dimensione eterna in noi? E da questa non esperienza dell'eternità deriva tutta una serie di alienazioni, proprio perché finiamo per dimenticare una nostra dimensione essenziale. E il tempo che, se effettivamente esiste l'eternità, avrebbe senso solo se fosse direzionato all'eternità, senza questa prospettiva rischia di ridursi a successione insensata di attimi distinti; e a questo è ridotta spesso la nostra vita. Allora, anche quello che sembrerebbe poter offrire un qualche fondamento, un qualche "riposo", quello che sembrerebbe avere una qualche attinenza all'eternità, finisce per essere solo frutto del tempo, e ridotto a nostra dimensione esterna e temporale<sup>3</sup>.
- 2) La nostra origine, da sempre, è nel Verbo. Siamo nati dal Verbo, e la parola diventa la nostra essenza; noi, per natura, siamo parola e aperti alla parola. Quindi dovremmo essere in grado di ascoltare e di parlare; dovremmo essere in grado, attraverso la parola, di comprendere e di comunicare, proprio perché la parola è alla nostra origine. Ora il problema è che, per noi, la parola è di fatto inesistente: non la sappiamo ascoltare né, tantomeno, usare.  
Nel sermone 44 commentando Matteo 7,31 – 37, la guarigione di un sordomuto, Taulero applica la figura del sordomuto a ciascuno di noi.  
Indubbiamente questa situazione per cui siamo sordi e muti, a causa dei progenitori, in qualche modo ci precede e ci determina. "Sappiamo tuttavia che il Verbo eterno ci è così ineffabilmente vicino e intimo, nel nostro fondo, che l'uomo non è tanto vicino e interiore a se stesso quanto lo è a lui il Verbo eterno"<sup>4</sup>. Quindi la verità è in noi stessi, nella nostra interiorità. Questa parola di senso, di prospettiva, di futuro, è in noi e noi possiamo riconoscerla, farla nostra; possiamo, tutti, essere portatori di una parola irriducibile e originaria; quindi tutti siamo in grado di parlare e di ascoltare parole sensate, ricche, portatrici di vita. Il problema è che l'uomo non sa riconoscere, non sa ascoltare questa sua parola che sta nell'interiorità; quindi tutte le sue parole sono vuote, sono, di fatto, non parole. Per questo si condanna ad essere sordo (visto che non sa ascoltare nemmeno la parola che è in lui e che è lui) e muto. E qui la responsabilità è tutta e solo nostra proprio per la vicinanza impensabile che tutti abbiamo con il Verbo. E questa incapacità di ascoltare e parlare deriva dal fatto che l'uomo invece che interessarsi a se stesso, alla propria verità, a quel Verbo che è nella sua interiorità più profonda e che è anche il Verbo del tutto e, quindi, potrebbe essere apertura al senso del tutto, si proietta tutto all'esterno nella illusione di comprendere la verità nell'esteriorità<sup>5</sup>. Proiettato tutto all'esterno non è più in grado di comprendere il Verbo, quindi di

<sup>1</sup> "... l'uomo, prima della sua creazione era eternamente in Dio. Quando era in Dio, l'uomo era Dio in Dio. San Giovanni scrive: *Tutto ciò che è stato fatto era vita in lui*. Ciò che l'uomo è ora nel suo stato di creatura, egli è stato eternamente in Dio, nel suo stato increato, un essere sussistente con lui" id. 612

<sup>2</sup> "Figli, avvelenata dalla prima caduta, la natura s'è tanto sprofondata nella sua parte inferiore! L'uomo è creato e posto tra due estremi, cioè il tempo e l'eternità. Il tempo non dovrebbe esser mai per noi più di un transito verso la meta. E l'eternità dovrebbe essere la nostra dimora, il nostro fine. Invece il povero uomo,..., si rivolge tutto verso la parte più inferma, si prende tutto il suo riposo per via e dimentica il suo vero fine" id. 421

<sup>3</sup> "La natura cerca riposo anche negli esercizi spirituali, alcune persone lo cercano nelle pratiche e nelle opere interiori, nei loro proponimenti, in esercizi particolari..." id. 422

<sup>4</sup> Id. 404 - 405

<sup>5</sup> "E ciò lo ha anche accecato al punto di farlo diventare anche muto e incapace di conoscere se stesso. Se volesse parlare della sua interiorità non sarebbe capace di farlo. Non sa in che stato si trova e non conosce il proprio modo di vivere. Questa è dunque la ragione:

comprendere se stesso e la realtà. L'uomo vive costantemente in questa duplice possibilità: o fare del suo fondo, del suo abisso il punto di riferimento e cercare in questo la propria verità, oppure cercare il punto di riferimento nell'esteriorità. Solo che proiettandosi all'esterno, l'esteriorità è la sua verità; e l'esteriorità è casualità, contingenza, relatività. Quindi, nell'esteriorità l'uomo finisce per perdere se stesso nella illusione di ritrovarsi<sup>6</sup>. Qui non è in ballo spirito e corpo; tutto l'uomo, interiore ed esteriore, è relazione. È relazione quello interiore se la sua verità sta nel Verbo, nella Parola: la parola per sua natura è relazione; come è relazione quello esteriore strettamente legato al corpo e attraverso il corpo alla esteriorità. Qui il problema è come impostare e su cosa la relazione. L'uomo interiore la imposta sull'interiorità e, quindi, sull'unità almeno esigenziale; e, in questa interiorità, l'uomo si incontra con Dio e con il Verbo che questa interiorità abitano; quello esteriore sulla attenzione alla molteplicità incontrollabile dell'esteriorità e, di conseguenza, finisce per perdersi in questa molteplicità. Il primo ritrova l'unità in se stesso; quindi si identifica con se stesso, con la sua verità profonda; il secondo si identifica con la precarietà delle cose esteriori e, in questo senso, si condanna alla totale alienazione proprio perché l'esteriorità non è autocoscienza e ci riduce a dimensione di "cose inferiori". Uomo esteriore e uomo interiore sembrerebbero quasi due principi ontologici alternativi; "per natura" tendono all'esterno o all'interno. Di fatto ci troviamo di fronte a un unico principio che si può esprimere in molteplici modalità: la volontà.

- 3) Come mai questa tendenza dell'uomo a uscire da sé, a fondarsi sull'esteriorità? Qui, in parte dipende dalla sua struttura.
- a) Taulero riprende l'antropologia neoplatonica e paolina; una antropologia tripartita. L'uomo non è semplicità, ma complessità: è corpo che ha vita e la vita la riceve:
- i) l'uomo è corpo; un corpo che non ha la vita in sé ma la riceve dall'anima; però nemmeno l'anima è di per sé vita e la vita la riceve dallo Spirito Santo<sup>7</sup>.
  - ii) Oppure, e in modo ancor più radicale: "L'uomo infatti è come se fosse tre uomini pur essendo uno solo. Il primo è l'uomo esteriore, animale, sensibile; il secondo è l'uomo razionale con le sue facoltà razionali; il terzo uomo corrisponde al fondo dell'anima, la parte più elevata dell'anima. Tutti insieme non formano che un solo uomo. Così vi sono diverse specie di volontà nell'uomo, ognuno secondo il suo modo"<sup>8</sup>.
  - iii) I tre tipi di uomo indicano tre livelli di valore in ordine ascendente. E questo perché l'uomo è immagine di Dio.
    - (1) L'uomo è "formato in Dio quanto alle sue facoltà, e a lui simile quanto all'essenza"<sup>9</sup>.
    - (2) Ora "Il Padre celeste, secondo la proprietà della sua paternità è pura attività. Tutto ciò che è in lui è azione"
    - (3) "così Dio, a somiglianza di se stesso, ha fatto tutte le creature attive. [...] Non dovrebbe allora il nobile uomo, fatto a immagine di Dio essere attivo secondo Dio?... Questa nobile creatura dev'essere attiva in modo ancora più nobile delle creature irragionevoli, come il cielo... In qualunque direzione si volga con tutte le sue facoltà, le superiori e le inferiori, l'uomo è attivo..."<sup>10</sup>.
    - (4) L'uomo, allora, realizza tutta la sua somiglianza con Dio, nella misura in cui sa essere attivo. Solo che noi necessariamente e sempre abbiamo a che fare con l'esteriorità; e questa sembrerebbe caratterizzarci più per la passività che per l'attività. Ora, è proprio il prevalere del terzo uomo che permette di rendere attività anche quelle che sembrano essere passività (cfr. nella stessa pagina il riferimento a Cristo crocifisso che pur patendo è attivo, è il massimo di attività nel massimo di passività). Il terzo uomo sa riportare tutto a Dio; e qui sta la sua attività e, sempre qui, sta tutta la sua possibilità di riportare ad unità e senso la sua esistenza. Invece il primo uomo, o anche quello razionale, che crede di vivere al primo livello, che sperimenta a livello di sensibilità, di esteriorità tutta la propria vitalità e attività, di fatto

---

il nemico ha sussurrato al suo orecchio, lui l'ha ascoltato e per questo è diventato sordo e muto. Che cos'è questo dannoso sussurro del nemico? È tutto il disordine che riluce in te e che ti sollecita mediante l'amore e la ricerca delle creature, attraverso il mondo e ciò che vi aderisce... [...] Parecchi diventano sordi a causa dei loro stessi proponimenti e del loro perseverare nell'attività sensibile, e ciò a causa dello spirito di appropriazione e dei modi esteriori che, attraverso i sensi, hanno preso esternamente dalle creature. Tutto ciò penetra nelle orecchie dell'uomo, cosicché il Verbo eterno non può essere da lui sentito né compreso in alcun modo"<sup>7</sup> id. 405 - 406

<sup>6</sup> "... l'uomo interiore andrebbe volentieri a Dio, dov'è il suo posto, e spinge e caccia l'uomo esteriore; mentre quest'ultimo batte un'altra strada e tende, in quanto esteriore, alle cose inferiori, dov'è il suo proprio luogo: così si crea tra essi una divisione. Il bene proprio dell'uomo interiore è Dio e a lui aspirano ardentemente i suoi desideri, la sua volontà e le sue intenzioni, perché vi è incline la sua natura; ma per l'uomo esteriore ciò è lontano dalla sua natura e vi combatte contro..." id. 177

<sup>7</sup> Id. 429 - 430

<sup>8</sup> Id. 636 - 637; cfr. 650

<sup>9</sup> Id. 355

<sup>10</sup> Id. 355

finisce per non comprendere come la sensibilità si riduca a pura passività; quindi si allontana sempre più dal suo esser attivo; se non attivo non sa neppure essere responsabile e non sa riportare a unità la propria esistenza. Tra l'altro, fermandosi a livello di esteriorità, di sensibilità, l'uomo che è passivo, non potrà mai affermare la propria libertà proprio perché la sensibilità è passività e la passività è negazione di libertà. Per cui solo il terzo uomo, pur impegnato nella concretezza<sup>11</sup> e nella limitatezza della concretezza, sa essere sempre libero.

- b) Oppure, riprendendo una antropologia aristotelica e tomista, l'uomo è materia e forma: una materia che aspira a una forma via via sempre superiore: prima alla forma animale, poi umana, poi una forma eterna, poi alla forma delle forme, il Verbo<sup>12</sup>. L'uomo non è un dato statico; è un dinamismo, un processo che tende ad elevarsi sempre più. Solo che questo dinamismo, se per i primi gradi è automatico (automaticamente si assume la forma animale e, poi, quella umana), nei successivi deve essere scelto, deciso. Se la forma è la compiuta realizzazione della materia, allora la materia, il corpo dell'uomo dovrebbe trovare la sua perfetta realizzazione solo nella forma ultima.
- i) Nella forma ultima, quella del Verbo, l'uomo nella sua concretezza, quindi anche nella sua corporeità, in qualche modo porta in sé tutte le forme; quindi riesce a portare a perfetta unità tutta la realtà esteriore. Viene, quindi, superata ogni conflittualità tra esteriorità ed interiorità e tutto è recuperato nell'unità del Verbo che diventa la propria unità.
- ii) Solo che per arrivare a questo livello l'uomo deve rivolgersi a quello che è eterno. E può fare questo solo chi abbia in sé la compiuta forma umana. Per cui viene il dubbio che chi non sa passare a questo grado di formazione, non sia uomo ancora realizzato, non abbia in sé compiutamente la forma umana. Chi si ferma sempre a livello esteriore, a livello materiale, a livello di compiacimento di se stesso, di fatto crede di realizzarsi come uomo, ma va incontro all'impossibilità di essere uomo.
- iii) Non è un cammino automatico; tant'è che possiamo ingannarci. Però abbiamo un aiuto in questo cammino di elevazione: ed è l'anima caratterizzata da una sete naturale per Dio<sup>13</sup>; è per natura che l'uomo ha sete di Dio: non deve cercare chissà dove, basterebbe che l'uomo volesse davvero realizzare se stesso. Solo che per aver coscienza di questa sete, che nessuna conoscenza potrebbe soddisfare, bisognerebbe riuscire a dare ascolto a quest'anima; bisognerebbe riuscire ad entrare nella propria interiorità e soffermarsi in essa.
- c) L'uomo non è una realtà monolitica; è in se stesso pluralità. L'uomo è in se stesso relazione tra questi aspetti, elementi che vengono a caratterizzarlo e a costituirlo; e nella relazione tutti i termini possono venir relativizzati. Per questo l'uomo può mettere al centro della sua attenzione, o far gravitare la sua vita sulla dimensione animale, o su quella razionale o su quella deiforme, spirituale. Questo dipende dalla sua decisione, dalla sua volontà. Però sappiamo anche come la dimensione corporea o animale sia quella immediatamente più accessibile, più fruibile; sia quella che sembra offrire verificabili elementi di consistenza; per questo la volontà, che non è mai volontà assolutamente libera e pura, può farsi condizionare e determinare da questa dimensione che è la dimensione della fisicità, della concretezza, della esteriorità.
- d) Solo che a questo punto avviene lo stravolgimento dell'uomo. E l'uomo viene ridotto quasi a livello animale: "...la tua esterna esteriorità, che è così lontana, così estranea a se stessa e ad ogni intima interiorità, come un animale che vive secondo i sensi e non ha conoscenza, non ha coscienza, né esperienze"<sup>14</sup>. I tre tipi di uomo indicano tre livelli di valore; per cui l'uomo animale è al più basso e dovrebbe essere sottomesso a quello razionale e questo a quello spirituale<sup>15</sup>. Nello stravolgimento l'uomo non può che perdere se stesso, la sua verità. E se si fosse sufficientemente sinceri con se stessi, si comprenderebbe come questo legarsi all'esteriorità "ti disturba continuamente, ti opprime e ti fa soffrire"<sup>16</sup> proprio perché l'esteriorità non potrà mai dare consistenza, stabilità, e per questo ci obbliga a una rincorsa senza fine di una novità che mai è soddisfacente.
- e) Ora non si tratta di opporre interiorità ed esteriorità. È assolutamente impossibile visto che è lo stesso uomo caratterizzato sia da interiorità sia da esteriorità. L'esteriorità e la molteplicità che la carat-

<sup>11</sup> Id. 357

<sup>12</sup> "La materia nel corpo della madre divenuta gravida, all'inizio è una pura materia. Poi questa materia acquista una forma animale, attinge, quindi, e appetisce una forma umana. Quando la materia dell'uomo è pronta, essa è assetata di una forma eterna, razionale, modellata ad immagine di Dio. Questa forma infine non acquista riposo eterno se non è trasformata nella forma che in sé porta e perfeziona tutte le forme: questa è il Verbo increato ed eterno del Padre celeste" id. 324

<sup>13</sup> "L'anima ha in sé una scintilla, un fondo, la cui sete Dio, che è onnipotente, non può estinguere che con se stesso. Le desse pure lo spirito delle forme, tutto ciò che ha mai creato in cielo e in terra, non basterebbe al suo fondo né lo sazierebbe: tale sete è in esso per natura" ibid.

<sup>14</sup> Id. 534

<sup>15</sup> Id. 671

<sup>16</sup> 706

terizza, sono intrascendibili perché noi stessi siamo esteriorità e molteplicità e non possiamo mai del tutto trascendere queste dimensioni, nemmeno con il pensiero. Allora il problema sarà di accettare tutte e due le dimensioni e metterle in una corretta relazione. Ora, per i sensi siamo immediatamente legati all'esteriorità; dell'esteriorità non possiamo fare a meno visto che il corpo è relazione all'esteriorità e ha bisogno dell'esteriorità. Dimenticare l'esteriorità significherebbe pretendere di vivere da spiriti disincarnati; significa dimenticare se stessi. Solo che bisognerebbe che questa esteriorità ritrovasse la sua unità nell'interiorità; bisognerebbe che ogni rapporto con l'esteriorità fosse mediato o recuperato nell'interiorità<sup>17</sup>. Non si tratta di mortificare o disprezzare nulla, in una falsa libertà; perché Dio non ci ha dato nulla per mortificarlo o disprezzarlo; tutto è dono suo e va valorizzato. In questo senso, allora, anche l'esteriorità potrebbe esser un aiuto all'interiorità<sup>18</sup>. Bisognerebbe che interiorità ed esteriorità si rinviassero costantemente a vicenda; bisognerebbe che le due arrivassero a formare un'unica realtà<sup>19</sup>, anche se dovrebbe essere sempre l'interiorità a determinare la nostra presenza nell'esteriorità<sup>20</sup>. Quindi non è l'esteriorità in se stessa che è negativa; è negativa quell'esteriorità che si pretende autosufficiente e significativa per se stessa, a prescindere da ogni interiorità; non l'esteriorità è negativa, ma è negativo quell'animo che si cerca nell'esteriorità e, in questo modo, rende negative anche le cose esteriori<sup>21</sup>. Ora, l'esteriorità, nella sua varietà e accidentalità, è sempre soggetta a cambiamento; di conseguenza, è la nostra stessa relazione ad essa che costantemente muta; per questo motivo la ricerca di integrazione dell'esteriorità nell'interiorità non è mai compiuta, è sempre un cammino da riprendere; un cammino da inventare ogni volta visto che noi stessi e la realtà costantemente cambiamo.

- 4) "... l'anima è creata tra tempo ed eternità. Per la sua parte superiore essa appartiene all'eternità e per la sua parte inferiore, per le sue facoltà sensibili, animali, appartiene al tempo"<sup>22</sup>.
- a) L'anima dell'uomo è un tutto unitario; ha delle facoltà superiori (memoria, intelletto e libero arbitrio) in forza delle quali è immagine della Trinità ed è legata all'eternità; e facoltà inferiori (sensibile, concupiscibile, irascibile), caratterizzate dai sensi e legate ai sensi, per le quali l'anima è legata all'esteriorità e al tempo
  - b) La parte eterna è il nostro essere presso noi stessi, il non essere toccati dal tempo, il nostro permanere, in forza dell'interiorità, al di sopra del variare del tempo (cfr. memoria, amore e conoscenza di Agostino, o esse, nosse, velle sempre di Agostino)
  - c) La parte rivolta al tempo è il nostro essere proiettati all'esterno;
    - i) è questa esteriorità che immediatamente ci affascina, ci incanta con la sua molteplicità. Il pericolo è che anche le facoltà superiori si riversino nell'esteriorità; e questo è sempre possibile proprio perché l'uomo è realtà unitaria e le facoltà superiori sono strettamente legate a quelle inferiori<sup>23</sup>.
    - ii) Qui, però, nella molteplicità, nell'esteriorità, noi usciamo da noi stessi e rischiamo di perderci<sup>24</sup>. Qui nell'esteriorità è sempre presente il pericolo della distrazione, della chiacchiera, dell'equivoco, della noia, perché questa novità che ci viene incontro nella molteplicità, prima o poi, diventa novità assolutamente prevedibile e, quindi, non più novità. Nell'esteriorità noi cerchiamo di affermare noi stessi; quindi riduciamo tutto a realtà manipolabile, a proprietà; è lo spirito di appropriazione e autoaffermazione che ci guida e ci condiziona. Però se noi ci affermiamo nell'esteriorità, siamo anche esteriori a noi stessi; siamo nella molteplicità e nella precarietà; siamo caratterizzati da esteriorità; l'esteriorità è frammentazione, dispersione; quindi cadiamo nella frammentazione e nella dispersione del nostro stesso io<sup>25</sup>. E per quanto l'uomo possa anche illudersi, non potrà mai trovare un minimo di consistenza nell'esteriorità, proprio perché, anche se si fonda su di essa, l'esteriorità è solo accidentalità; per cui, per quanto con lo spirito di

<sup>17</sup> "Nell'attività esteriore la maggior parte di te dev'essere rivolta interiormente, deve spingersi avanti e guardarsi dentro" id. 302

<sup>18</sup> "Le cerimonie esteriori ci richiamano, ci attirano e ci esortano ad una vera preparazione, affinché Dio possa trovare in noi una perfetta ospitalità" id. 682

<sup>19</sup> "Se l'uomo potesse ottenere che l'esteriore non ostacoli l'interiore, le due cose sarebbero meglio che una" id. 621

<sup>20</sup> "L'atto più interiore, infatti, è sempre il migliore. Da esso prende tutta la sua forza l'esteriore" id. 622

<sup>21</sup> "Se ti sembra inoltre che le azioni esteriori, ..., ti siano d'ostacolo, sappi, caro figlio, che non sono queste le cose che ti ostacolano, bensì il tuo disordine nelle azioni, perché non hai presente puramente Dio nel tuo amore, nella tua intenzione, nel tuo spirito, per la ragione che sei dissipato, distratto, e Dio non abita perfettamente nel tuo intimo. In verità, figlio, è questo che ti ostacola e non le opere esteriori né alcuna cosa all'infuori di te stesso" id. 544 - 545

<sup>22</sup> Id. 120

<sup>23</sup> "Ora l'anima si è riversata nel tempo e nelle cose temporali sia con le sue facoltà superiori sia con quelle inferiori, per lo stretto legame che le facoltà superiori hanno con quelle inferiori; così le è molto facile inseguire le cose sensibili ed è pronta a riversarsi in esse, restando priva dell'eternità" id. 120 - 121

<sup>24</sup> "... quello che ti è più vicino è tuo nemico; infatti la molteplicità delle immagini che nascondono e velano in te il Verbo..." id. 125

<sup>25</sup> "Il loro (di chi si ferma a livello di sensibilità) fondo interiore è come una miniera di ferro in cui non risplende mai alcuna luce, perché la sensibilità li opprime e così le immagini e le forme; essi non sanno e non sentono più nulla" id. 123

appropriazione (che vedremo successivamente) creda di darsi stabilità, si riconferma solo nella precarietà.

- iii) Ora, se l'uomo vuole uscire da questa distrazione, da questo essere costantemente fuori di sé, deve assolutamente rientrare in se stesso; "è necessario rientrare decisamente in se stessi, riprendere e raccogliere interiormente tutte le facoltà, quelle inferiori e quelle superiori, è necessario richiamarle da ogni distrazione alla concentrazione... così tutte le facoltà, sensibile, concupiscibile e irascibile sono unite alle facoltà superiori nel fondo dell'anima: questo è rientrare in se stessi"<sup>26</sup>. Quindi l'uomo deve riunire tutte le facoltà; deve riprenderle, organizzarle attorno al suo fondo; non si tratta di reprimere o mortificare nessuna delle facoltà, ma si tratta di valorizzarle tutte all'interno di una visione unitaria, attorno a un punto di unità che è il nostro fondo, è la nostra verità. Quindi il problema è cercare di realizzare in noi stessi un primo abbozzo di unità, e questo lo possiamo fare e lo dobbiamo fare proprio perché è la condizione minima perché possiamo attingere a un minimo di verità su noi stessi.
- iv) Qui noi possiamo trovare qualcosa che sia effettivamente nostro. Cosa può essere nostro? Potrebbe essere nostro qualcosa che sia significativo e sia duraturo (altrimenti avremmo una relazione puramente estrinseca ed accidentale e di nostro ci sarebbe solo la volontà di possesso e di autocompiacimento); oppure potrebbe essere nostro qualcosa che, relazionandosi a noi, fosse in grado di trasformarci radicalmente ed entrare, così, in modo importante e continuativo nella nostra esistenza (anche se a questo punto siamo forse noi che apparteniamo a questo, più che viceversa).
- (1) Non può essere nostra la realtà esterna, per quanto ci illudiamo che sia nostra solo perché nostro possesso; non è e non può essere nostra perché è estremamente aleatoria e non possiamo far nulla per darle un minimo di consistenza e di sicurezza.
  - (2) Non può essere nostra nemmeno la vita, nonostante parliamo sempre della vita come nostra vita. E non è nostra proprio perché non possiamo deciderla né per la sua origine né per la sua fine. La vita ci viene incontro e si sottrae a prescindere da noi stessi
  - (3) Non può essere nostra la cultura e nemmeno la verità. Non la cultura perché troppo spesso approssimativa e più apparente che reale. Non la verità perché noi non siamo la verità; noi possiamo eventualmente approssimarci alla verità, possiamo avere parte di verità, ma non la verità.
  - (4) Non potrà mai essere nostro, nel senso di proprietà, nemmeno Dio; è vero che parliamo del nostro Dio, è vero che lo spirito di appropriazione spesso lo applichiamo anche a Dio e, magari, crediamo di renderlo nostro con le nostre azioni, le nostre preghiere, le nostre penitenze. Il problema è che noi possiamo possedere solo ciò che è a nostra portata, a nostra misura. Quindi possiamo possedere solo ciò che è finito. E se pretendiamo che Dio sia nostro, allora significa che abbiamo determinato Dio, lo abbiamo reso finito, lo abbiamo trasformato in idolo, opera nostra. Solo che finiremmo per trovarci con il vuoto tra le mani. Quindi con Dio, ogni appropriazione è destinata al fallimento. Eventualmente in Dio dovremmo perderci, cercare di immedesimarci.
- Tutte queste sono false forme di proprietà, basate sull'io empirico che pretende di avere consistenza a partire dal voler avere, voler essere, voler sapere. E queste forme di volontà ci relazionano sempre a qualcosa che, comunque, resta esterno a noi. Dovremmo, allora, spogliarci di questo io empirico e, forse, troveremmo qualcosa che potrebbe essere realmente nostro. Nostro è:
- (1) Il nostro intimo, la nostra interiorità, e nemmeno tutta. Non l'interiorità che inevitabilmente si fa condizionare dalla realtà esterna e che si caratterizza per le passioni (per paura, speranza, attesa, disperazione....)
  - (2) Ma quella interiorità che è il nostro fondo, il nostro fondamento e che spesso noi stessi non riusciamo a comprendere completamente, e, tanto meno, riusciamo ad esprimere. Un fondo che siamo e che non possiamo padroneggiare proprio perché in qualche modo trascendente sempre il nostro provvisorio modo d'essere condizionato dal tempo. Proprio perché in qualche modo questo nostro fondo è misterioso, trascende le nostre capacità di comprensione, potrebbe essere la dimora del mistero e della trascendenza; potrebbe essere il luogo abitato dal divino, la casa di Dio, potrebbe essere la continuità tra noi e Dio, quella continuità in cui Dio o il Logos nasce continuamente<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Id. 121

<sup>27</sup> "Egli è nostro, nostro in una maniera assolutamente propria e al di sopra di ogni cosa propria. Egli nasce in noi ogni momento, incessantemente" id. 117

- (3) Dio nasce in questa interiorità misteriosa che siamo noi stessi, che è il nostro essere vero. Per questo, Dio è radicalmente nostro (più di tutte le cose); proprio perché nasce nel nostro fondo, abita il nostro fondo, è possibile un rapporto non estrinseco, non accidentale; un rapporto significativo e decisivo che potrebbe rinnovare tutta la nostra esistenza. Dio diventerebbe intimamente "nostro" non perché posseduto come oggetto, ma perché coincidente con il nostro stesso essere.
- (4) Proprio perché il nostro fondo è misterioso, e, se possibile, reso ancora più misterioso dalla presenza, dalla costante nascita di Dio, la nostra interiorità è nostra nella misura in cui rinnoviamo costantemente il cammino verso di essa. L'interiorità è sempre meta da raggiungere e mai raggiunta; è una interiorità sempre da riconquistare. Perché interiorità sempre da riconquistare, sempre rinnovata, per questo, anche, la nascita di Dio avviene "in noi ogni momento, incessantemente"; la presenza di Dio provoca la novità, e la novità pone le condizioni per una nuova nascita. Questa nascita è di Dio, del Logos; potrebbe essere che questo Logos, che costantemente rinasce in noi, ci metta nelle condizioni per penetrare un pochino nel mistero che siamo noi per noi stessi.

### **Le facoltà dell'uomo**

Riprendendo la tripartizione platonica di anima concupiscibile (legata alla sensibilità, ai desideri), irascibile (che potrebbe anche essere nobile, ma spesso si traduce in violenza e ingiustizia), razionale (che può portare a conoscere la verità, però conoscere la verità non significa possedere la verità)<sup>28</sup>, Taulero distingue nell'uomo facoltà superiori e facoltà inferiori, o inferiori e spirituali. Se le prime due sono inferiori, non necessariamente la terza è superiore e spirituale; potrebbe esserlo ma anche no. Sono facoltà date all'uomo; e, quindi, non possono avere, in partenza, una connotazione negativa, anzi; se date da Dio dovrebbero avere tutte una connotazione positiva: "Ora, tutti gli esercizi e tutti i doni e le grazie sono una via e una preparazione a Dio, cosicché l'uomo per mezzo di essi arriva a Dio e in Dio"<sup>29</sup>. Nessuna di esse è male, come non è male la loro attività e, tantomeno, ciò a cui la loro attività è indirizzata. Per questo motivo non si tratta di eliminarle o di metterle a tacere in nessun modo.

Solo non sono alla pari e dovrebbero venire gerarchizzate, ordinate e, quindi, messe in dipendenza le une dalle altre. Il problema è che, spesso, queste facoltà dell'uomo tendono ad autonomizzarsi;

- 1) questa pretesa autonomia potrebbe essere rivendicata dalle facoltà inferiori contro quelle razionali, e, in questa pretesa autonomia, finiscono per essere schiave e non più libere nei confronti di ciò a cui sono indirizzate. Si cade, in questo modo, nella alienazione derivante dalla esterioresità e dalla molteplicità<sup>30</sup>. Alienazione inevitabile proprio perché veniamo a coincidere immediatamente con l'esterioresità e, per questo, non sappiamo e non possiamo operare nessun distacco critico, con la conseguenza di essere in balia della sensibilità con la mortificazione di ogni dimensione della nostra razionalità. Questa autonomia diventa un ostacolo alle facoltà razionali che non sono più in grado di staccarsi dall'immediatezza e, quindi, di avere un pensiero che sia libero dalla sensazione immediata e che sappia, per quanto poco, elevarsi a un livello universale. Per questo l'uomo si condanna ad essere privo di qualunque luce.
- 2) A queste persone tutte perse nella sensibilità si oppongono le "persone spirituali", quelle persone che sono in grado di fare affidamento sulla ragione e, quindi, di staccarsi dalla immediatezza sensibile ed elevarsi a un livello di pensiero che sia universale.
  - a) Quindi sarebbe necessario che l'uomo esteriore, l'uomo che si fonda sulla sensibilità, fosse guidato dall'uomo interiore, dall'uomo che si fonda sulla ragione<sup>31</sup>.
  - b) Questa situazione, per cui la sensibilità viene inquadrata entro una dimensione razionale, è essenziale per liberarsi dal condizionamento della sensibilità ed elevarsi a un livello potenzialmente spirituale. Però non c'è nessuna garanzia che sia liberazione effettiva dalla sensibilità. Proprio perché, anche senza accorgersene, questa dimensione razionale potrebbe essere ancora determinata dalla sensibilità e, quindi dovrebbe scontrarsi con tutto il proprio fallimento; con l'aggravante che, avendo

<sup>28</sup> "Fanno assegnamento sulla loro ragione, se ne compiacciono e per la verità razionale perdono la verità essenziale e viva. Infatti, per il solo fatto di riconoscere la verità, non la si possiede ancora..." id. 473

<sup>29</sup> Id. 299

<sup>30</sup> "... sono le persone mondane che prendono il loro piacere e la loro soddisfazione nelle creature e nei sensi, e così esauriscono le loro energie e vi perdono tutto il loro tempo; costoro sono completamente nelle tenebre e rappresentano il contrario della luce" id. 184 – 185.

<sup>31</sup> L'uomo interiore è l'uomo di ragione: "ciò significa che l'uomo esteriore non deve agire né correre al di fuori, se non dietro indicazione dell'uomo di ragione e non seguendo l'animalità" id. 664

l'illusione della libertà dalla sensibilità, si ritiene superiore ad essa e si ritiene spirituale<sup>32</sup>. Qui di fatto ci troviamo di fronte a una falsa spiritualità. Ha l'apparenza della spiritualità perché, esteriormente, si è staccata dalla immediatezza sensibile grazie alla capacità della ragione; solo che è una ragione pesantemente determinata dal proprio io, dal proprio orgoglio, quindi, di nuovo, determinata dalla sensibilità. E questo è il pericolo di ogni ragione naturale che si pretenda esclusivo criterio di se stessa. Una ragione che non sappia orientarsi a quello che effettivamente è spirituale, una ragione che non si faccia determinare dallo spirito che poi è lo Spirito santo.

- 3) Di conseguenza anche la ragione, che potrebbe essere una facoltà superiore, spirituale, o che, almeno, potrebbe essere via alle facoltà più strettamente spirituali, si ritrova ridotta a facoltà inferiore; abbiamo una alienazione di questa facoltà.
- a) Quindi il problema
- i) non è la possibilità di inganno: è vero che la sensibilità non ci dà la verità; ma questo non significa che ci dia l'errore. Anche la sensibilità, la certezza sensibile ha la sua parte di luce, come la sua parte di luce ce l'ha la ragione (e qui anticipa per certi aspetti la Fenomenologia e le figure della coscienza). Sensibilità e ragione sono luce; per questo vanno valorizzate in tutto quello che ci possono dare. Il problema è che non sono tutta la luce; e quando si assolutizzano, solo allora, diventano tenebra e cadono nell'errore<sup>33</sup>;
- ii) né solo di gerarchizzazione; perché anche una gerarchia basata sulla ragione potrebbe essere deviante. Noi abbiamo la nostra luce, e questa luce ci viene dalle facoltà nostre che sono dono di Dio. In base alla luce che noi abbiamo, che ci viene dalle nostre facoltà, noi illuminiamo tutta la realtà; e in questo senso, la realtà potrebbe apparire sensata e significativa. E questa è la nostra fatica, è il nostro impegno. Solo che la nostra luce resta sempre e solo una luce finita, limitata; quindi non potrà mai pretendere di essere luce per tutto, luce incondizionata. In questo caso entrerebbe in contraddizione con se stessa e diventerebbe inevitabilmente tenebra. Dobbiamo, allora, rinunciare alla nostra luce? Non è possibile; innanzitutto perché dovremmo rinunciare a noi stessi e poi perché questa luce comunque partecipa in qualche modo della luce incondizionata; la candela non sarà il sole ma non per questo è tenebra. Si tratta semplicemente di prendere molto sul serio proprio la nostra luce; avere veramente coscienza del fatto che, per quanto sia grande, per quanto sia importante, per quanto sia anche frutto del nostro impegno più personale, è sempre e solo una luce finita. Significa prendere atto che non siamo noi il centro di tutto, il punto di riferimento di tutto. E la pretesa di essere tali deriva solo dal fatto che non riusciamo a liberarci dal nostro punto di vista, a trascenderlo. Significa assumere tutta la nostra finitezza e quindi riconoscere che sia possibile anche una luce altra rispetto alla nostra; una luce che non potrà essere frutto del nostro impegno, una luce che potrebbe solo esserci donata. Si tratta, quindi, di renderci disponibili all'avvento della diversità, dell'ulteriorità.
- b) Per questo alla tripartizione platonica, Taulero aggiunge, sulla linea già di Agostino e di altri padri della Chiesa, lo spirito. Lo spirito, che poi è il dono dello Spirito santo in noi, sa indirizzare la ragione, l'intelletto a Dio, quindi sa orientare la ragione alla conoscenza e alla esperienza della verità, trasformando, o permettendo alla ragione di realizzare la sua vera vocazione ad essere facoltà superiore o spirituale. Solo le facoltà superiori, una ragione, un intelletto che sanno orientarsi a Dio, all'Essere, e che, quindi, sanno comprendere tutta la relatività delle loro conquiste, potranno essere luogo in cui Dio è presente e può operare. Solo dimenticandosi di se stessi si realizza la propria verità, si realizza se stessi, si realizza realmente il nostro essere immagine e somiglianza di Dio<sup>34</sup>.
- c) Qui non è in causa nessun dualismo, nessun disprezzo per la sensibilità; semplicemente si tratta di non vivere frammentati; quindi si tratta di realizzare la propria unità sulla facoltà superiore, su quella facoltà che meglio sa farci comprendere l'unitarietà del tutto e, quindi, superare non solo la nostra frammentazione, ma anche la frammentazione del tempo e della realtà stessa<sup>35</sup>. In questa unità, che le facoltà spirituali ci permettono di raggiungere lasciando operare in noi Dio, l'Essere, le facoltà infe-

<sup>32</sup> "... persone spirituali, di vistosa apparenza e di grande nome, hanno oltrepassato di gran lunga, così sembra loro, tali tenebre esteriori, e nel loro fondo sono farisei pieni di amor proprio e propria volontà, sono essi stessi l'oggetto dei loro propositi. Esteriormente è assai difficile riconoscere costoro tra gli amici di Dio, perché talvolta si applicano agli esercizi esteriori... più dei veri amici di Dio, cosicché esteriormente non si possono riconoscere... Cercano in ogni cosa ciò che è loro proprio; in loro non ci sono che le loro cose; in tutto, in Dio e nelle creature, essi cercano ciò che è loro proprio" id. 185

<sup>33</sup> "Ora il nostro amato Signore ha detto: <<Abbandona la tua luce che in verità è una tenebra, a paragone della mia luce, e mi è contraria; poiché io sono la vera luce...>>" id. 184

<sup>34</sup> Id. 196

<sup>35</sup> "... nell'unità di Dio si perde ogni molteplicità e si è elevati al di sopra di essa. ... le facoltà superiori sono portate in cielo... e si tirano dietro, per quanto è possibile, le facoltà inferiori" quindi non si tratta assolutamente di eliminare le facoltà inferiori, di mortificarle, ma di fare in modo che quelle superiori possano elevare al cielo, quindi potenziare al massimo, anche quelle inferiori. A questo punto, allora, le facoltà inferiori, potenziate, sapranno inserirsi nella concretezza in modo assolutamente nuovo e libero. Id. 253

rioni non sono dimenticate, ma sono valorizzate proprio perché punto di partenza per un superiore orizzonte<sup>36</sup>. Sarà proprio la ragione, libera da ogni presunzione e orgoglio, animata dallo spirito, a ordinare, regolare tutto in un ordine che lascia effettivamente spazio a Dio<sup>37</sup>. L'uomo unificato trasforma le facoltà inferiori e trova una unità in cui anch'esse diventano necessarie e significative, anche se all'interno di un quadro spirituale.

- d) Quindi non si tratta di vivere disincarnati, ma di cogliere il senso non immediato, il senso ultimo di una realtà altrimenti incomprensibile e solo in balia del tempo e della frammentazione<sup>38</sup>. Si tratta di valorizzare le facoltà inferiori per il loro compito<sup>39</sup>; si tratta, davvero, di volere, con tutte le nostre forze, la realizzazione del nostro corpo come del nostro spirito<sup>40</sup>. E' solo questo radicamento in tutti noi stessi che ci salvaguarda da presunte e inesistenti libertà e, quindi, dal pericolo dell'orgoglio della ragione. L'uomo ha bisogno dello spirito, ma altrettanto di tutto il resto, se vuole essere veramente uomo spirituale. L'uomo spirituale, allora, non è l'uomo distaccato, disincarnato; ma quell'uomo che ha saputo trovare, grazie allo spirito, una superiore unità di tutte le sue facoltà: "e qui essa (l'anima) è deliziosamente ordinata", un ordine quindi che è armonia, gioia, realizzazione<sup>41</sup>. Per cui sa accogliere dall'anima concupiscibile la testimonianza della contingenza del tutto e sa vedere come il necessario sia sempre dato da Dio; l'anima irascibile sa impegnarsi con costanza nella fatica di staccarsi dal contingente per aderire a ciò che è stabile, sa affrontare con saldezza tutte le prove della vita "restando immobile come una montagna d'acciaio"; e la ragione ci aiuta a guardare lontano e sa indicarci dove sia la vera luce, ci aiuta ad arrivare al nostro vero fondo (anche se da sola non riuscirà mai a portarci a questo fondo che è oltre tutte le nostre possibili categorie)<sup>42</sup>.
- e) Di conseguenza, quella che apparentemente potrebbe sembrare una perdita di concretezza e di individualità, risulta alla fine la valorizzazione piena sia della concretezza sia della individualità. Le facoltà e i sentimenti, che alle facoltà sono collegati, sono la nostra dimensione strettamente soggettiva. Riuscire a indirizzare tutto alla totalità, all'unità di Dio o dell'Essere, non è spersonalizzazione, ma esaltazione di quello che di peculiare ciascuno di noi è; è il recupero di tutta la realtà e la valorizzazione massima di ciò che ci contraddistingue. Per questo, allora, e siamo nella dimensione strettamente dialettica non solo della conoscenza ma della realtà, nel massimo di unità si afferma anche il massimo di distinzione; l'unità è e resta sempre unità di distinti tutti valorizzati. L'unità non è omogeneizzazione ma valorizzazione della diversità. Per questo siamo posti costantemente di fronte a questa sfida: credere che nell'unità è valorizzata la nostra individualità o voler affermare la nostra individualità annullando l'alterità (come cercherà di fare la volontà). È difficile comprendere come l'affermazione dell'unità sia affermazione della distinzione e sua valorizzazione. Però "noi siamo stati creati per cose incommensurabili"<sup>43</sup>.

## La volontà

- 1) "Ma ora il vignaiolo va presto e taglia dalla vite il legno selvatico, perché se non lo facesse e lo lasciasse sul buon legno, tutto il ceppo produrrebbe vino aspro e cattivo. Così deve fare quest'uomo nobile: deve tagliare via da sé ogni disordine e sradicarlo a fondo, in tutti i suoi modi e in tutte le inclinazioni, sia di gioia che di sofferenza. Deve cioè spazzar via tutti i difetti e ciò non guasta né la testa, né le braccia, né le gambe"<sup>44</sup>.

In se stessa la natura umana non è negativa; se fosse tale ogni tentativo di recupero sarebbe del tutto inutile e destinato al fallimento. È positiva; solo che non è totalmente positiva. Ci sono elementi negativi;

<sup>36</sup> Cfr. 260 - 261

<sup>37</sup> Id. 261 - 262

<sup>38</sup> "Quando questi uomini tornano in se stessi, hanno di tutte le cose un discernimento più bello e delizioso, come nessun altro ha, nato nella semplicità e nell'unità..." ibid.

<sup>39</sup> "Le facoltà inferiori si devono trattare secondo il loro modo di essere, altrimenti lo Spirito santo se ne andrebbe via del tutto, nascerrebbero orgoglio spirituale e libertà disordinata, si cadrebbe in un compiacimento della propria ragione; non ne verrebbe fuori nulla di buono, ci si fermerebbe del tutto" id. 197 - 198

<sup>40</sup> "A ogni donazione dovremmo perciò essere aperti e protesi verso Dio stesso con tutti i nostri sensi e facoltà, con tutto il nostro cuore, con ardente desiderio e tormento, e dilatare tutta la capacità del nostro corpo e della nostra anima in modo tale da non soddisfarci con nulla di meno..." id. 305

<sup>41</sup> Id. 198; "... affinché tutte le sue opere siano ordinate, in modo tale da non poter essere ordinate meglio, e tutti gli uomini diventano migliori per questo vero ordine interiore. Così ne esce ben ordinato anche l'uomo esteriore, e fiorisce, diventa grande e forte, pronto per tutto ciò a cui Dio lo chiama, per un balzo verso la vita eterna" 199

<sup>42</sup> Id. 610 - 611

<sup>43</sup> Id. 305

<sup>44</sup> Id. 161

sono elementi; è solo una parte e secondaria; solo che se è lasciata libera rischia di condizionare tutto l'uomo. Di qui, allora, l'importanza del lavoro del singolo soggetto per fare in modo che questa natura possa svilupparsi in tutte le potenzialità positive e, quindi, produrre quei frutti che sono frutti di vita. Per poter far questo, allora, ci troviamo sempre di fronte alla necessità di avere sempre un atteggiamento critico, quindi libero, rispetto a se stessi. Ma è proprio questo che non è facilissimo visto che spesso tendiamo ad identificarci con quello che siamo e che facciamo.

È vero che sono elementi; solo che non sono assolutamente secondari.

- 2) L'uomo non è innanzitutto pensiero; l'uomo è prima di tutto volontà: la volontà "può comandare a tutte le facoltà proprio come un principe comanda nel suo paese e un padrone nella sua casa. Questo principe deve sospingere l'uomo al di sopra di tutte le cose"<sup>45</sup>. La volontà è la facoltà principe, che condiziona e determina tutte le altre (compresa la ragione). Però la volontà è innata tensione a quello che riteniamo bene; quindi la volontà, di fatto diventa amore. Il problema è che la direzione della volontà non è pre-determinata; possiamo indirizzarci a noi stessi, alle cose, a Dio; quindi il problema è cosa poniamo al centro del nostro amore o, almeno, della nostra attenzione. Tutto viene determinato dalla volontà: il problema sarà
- a) Se la nostra volontà si basa su se stessa nella pretesa di autoaffermazione; che però, visto il nostro nulla, sarebbe affermazione del nulla
  - b) O se cerca e si fonda sulla volontà di Dio lasciando che sia Dio a compiere in noi la sua opera. Solo che per arrivare a questo dobbiamo creare il vuoto di noi stessi, della nostra volontà e questo non è facile proprio perché nella volontà sta la nostra identità, la nostra soggettività.<sup>46</sup>

Proprio per queste due direzioni contrapposte che possiamo assumere e che determinano la nostra esistenza, possiamo parlare di due volontà in noi, quasi fossero indipendenti e autonome<sup>47</sup>.

- 3) Il soggetto, naturalmente, istintivamente tende ad affermare se stesso; in questo senso, prima di tutto è volontà di affermazione<sup>48</sup>. L'uomo non è innanzitutto una ragione astratta, disincarnata nella pura contemplazione di ciò che è altro da essa; è semplicemente ragione finalizzata alla volontà di affermazione e condizionata dalla stessa volontà (e questa potrebbe essere già una critica alla pretesa purezza della ragione e della sua conoscenza). Una volontà che vuole affermarsi
- a) deve necessariamente relativizzare tutto il resto; e il modo più semplice per relativizzare tutto è quello di esprimersi, realizzarsi come volontà di appropriazione: è il possesso
    - i) Questo desiderio di appropriazione, di possesso è qualcosa di naturale<sup>49</sup>, è radicato nel nostro essere naturale, e lo condividiamo con tutti gli esseri viventi. Solo che il fatto che sia naturale non impedisce che produca effetti estremamente nocivi.
    - ii) Il possesso innanzitutto delle cose e che annulla, nella propria autonomia, tutto il resto. Nel possesso la volontà crede di essere qualcosa. E questa è la peggiore alienazione perché troviamo consistenza in ciò che non ne ha; perché ci identifichiamo con la realtà posseduta, con le cose, quindi ci trasformiamo noi stessi nella molteplicità e nella pura exteriorità delle cose; ci riduciamo a cose inerti e immobili credendo d'essere vivi. Tra l'altro è una illusione il possesso perché non si possiede assolutamente nulla, nulla è nostra proprietà. Quindi il possesso diventa oblio di se stessi, oltre che della realtà, proprio perché tutto quello che pensiamo di possedere è solo dono che ci viene fatto, e, se dono, non è mai a disposizione nostra. Dovrebbe essere l'accoglienza e non il possesso a caratterizzare il rapporto con la realtà. Il possesso, allora, diventa tradimento di noi stessi e della realtà tutta. In questo senso siamo tutti dei piccoli Giuda: "Questo Giuda è in noi: simboleggia la miserabile appropriazione che ruba e tradisce tutto il bene che Dio, per libera pura bontà opera nell'uomo. Di esso si appropria ingiustamente il Giuda che è in noi, come se fosse suo e lui avesse fatto qualcosa al riguardo"<sup>50</sup>. Questo non vuol dire che dobbiamo vivere disincarnati; solo non dobbiamo soffermarci, trovare la nostra consistenza su nulla, ma dobbiamo lasciar passare tutto come una pietra lascia scorrere l'acqua<sup>51</sup>.

---

<sup>45</sup> Id. 256

<sup>46</sup> Id. 396

<sup>47</sup> "Devi sapere che hai due volontà, una superiore e una inferiore, come le ebbe anche Cristo. La volontà inferiore vuole essere sempre libera dalla sofferenza, quella superiore dice con Cristo: *Non come voglio io, ma come vuoi tu*". Id. 785

<sup>48</sup> A chi lo interrogava se fosse lui il messia Giovanni battista risponde: "Io non sono" "mentre tutti gli uomini vorrebbero rinnegare tale espressione, tutti i loro sforzi tendono al modo di rinnegare e nascondere queste parole: Non sono; tutti loro vogliono essere o apparire qualcuno, nel campo dello spirito o della natura" id. 773.

<sup>49</sup> "Infatti tale difetto è così misteriosamente radicato nella natura, nel fondo animale, che l'uomo cerca il proprio interesse in tutte le cose: nelle parole, nelle opere, nei modi di agire, nei servizi, nell'amicizia". Id. 656

<sup>50</sup> Id. 257

<sup>51</sup> Id. 134 - 135

- iii) Ed è un possesso che tende ad investire tutto, non solo cose, ma anche persone e Dio<sup>52</sup>. Ci troviamo di fronte a un io che non si accontenta mai di nulla e fagocita tutto annullando tutto; tutto attribuisce a sé e tutto condiziona a sé; e in questo modo non può non pervertire tutto: cose, persone e Dio<sup>53</sup>.
- iv) Manifestazione dello spirito di possesso è anche l'impegno che spesso l'uomo mette nel compiere opere; in queste opere l'uomo trova motivo di compiacimento e, quindi, di affermazione. Tra l'altro le opere sono viste come opere prodotte da lui, opere sue (non eventualmente opere di Dio in noi)<sup>54</sup>.
- b) La volontà per affermare se stessa deve escludere, o relativizzare, gli altri. Di qui, allora, l'inevitabile conflittualità che si stabilisce con gli altri<sup>55</sup> una conflittualità che ci impedisce di trovare pace in noi o fuori di noi.
- c) Ancora, questa volontà, per quanto religiosi si sia o si intenda essere, per quanto si viva in convento, di fatto porta a un ateismo pratico, proprio perché non avendo una relazione con Dio se non finalizzata alla affermazione di sé, di fatto riduce Dio a idolo, a puro strumento nostro; e l'unico vero dio è la volontà a se stessa, la sua autoaffermazione: "Le persone si comportano ora proprio come se volessero loro stesse essere Dio e non conoscessero nessun'altra potestà né autorità, ciascuno agendo secondo il potere che ha, religiosi e secolari, i primi molto più degli altri"<sup>56</sup>.
- d) In ultima analisi è il possesso a determinare tutto, tutte le relazioni. E non può che essere così. La volontà, diventata elemento di identificazione dell'uomo, deve necessariamente volere qualcosa, non può chiudersi in se stessa: diventerebbe vuota e l'io si sperimenterebbe come vuoto. Ma è proprio quello che l'io non può accettare. Quindi si proietta all'esterno per affermare se stessa. In questo, riduce tutto a propria dimensione. E le conseguenze non sono proprio indolori.
  - i) In questa proiezione costante all'esterno non può mai prendere coscienza di se stessa, della propria relatività, della propria malattia; quindi finisce per accecare la ragione. Questa volontà non può che centrare tutto su se stessa; quindi non può che ridurre tutto, anche le persone, anche Dio a mezzo della propria affermazione; per questo non può amare nessuno, perché non si amano i mezzi, ci si serve solo di essi<sup>57</sup>.
  - ii) E, allora, la conseguenza peggiore di questa volontà che mira alla propria affermazione è l'orgoglio; ed è la peggiore proprio perché viene a condizionare tutte le facoltà dell'uomo e tutte le sue relazioni<sup>58</sup>. L'uomo ha la pretesa di essere artefice di se stesso; non comprende come tutto quello che è e che fa sia solo dono e, in quanto tale, qualcosa che gli può anche essere sottratto.
  - iii) E dall'orgoglio, inevitabilmente, deriverà un atteggiamento conflittuale nei confronti degli altri (e sembra anticipare le pagine della Fenomenologia di Hegel)<sup>59</sup>
- 4) In forza di questa volontà l'uomo arriva alla sicurezza piena di se stessa; pretende d'essere fondamento a se stessa, alla vita e non s'accorge che come fondamento è assolutamente inconsistente ed inesistente. Solo che in questa pienezza di sé non esiste assolutamente spazio per altro; quindi non esiste nessuno spazio per Dio, come non esiste nessuno spazio per la verità, nonostante l'uomo pieno di sé fonda la propria sicurezza proprio nella certezza di avere la verità e di essere in un corretto rapporto con Dio. Perché è proprio nella ricerca della verità e nell'esperienza religiosa che si rivela questo falso rapporto con se stessi e la propria volontà. Verità e Dio sono ridotti a semplici mezzi per affermare se stessi.

<sup>52</sup> "Questa misera ricerca della natura opera occultamente in tutti, persino nei riguardi di Dio". Id. 656

<sup>53</sup> "C'è nell'uomo un pungolo cattivo e nascosto, un perverso adulatore, cioè una cattiva tendenza ad appropriarsi di tutto e ad attribuire a sé tutte le cose cosicché l'uomo vuole ricondurre a sé tutto ciò che riesce ad afferrare in Dio e nelle creature, vuole sempre stendere la mano con spirito di appropriazione e pensa solo a ciò che è suo. E se gli sembra che qualche bene venga da lui, è lui che l'ha realizzato. [...] Questo è il ladro che s'insinua di soppiatto in maniera diabolica e rapisce a Dio il suo onore, agli uomini ogni verità e li priva della perfezione" id. 289

<sup>54</sup> "... tanti si fermano ai loro propri proponimenti, ai loro propri modi abituali di agire, alle loro cieche opere sensibili, nella compiacenza di se stessi" id. 393; "Gli alberi che portano questa frutta cattiva sono gli uomini egoisti, poco abbandonati, presuntuosi, che si appoggiano alle loro grandi opere buone..." 401.

<sup>55</sup> "... davvero noi siamo, vogliamo e vorremmo sempre essere qualcosa, uno più dell'altro. In questo sforzo tutti gli uomini sono prigionieri e legati a tal punto che nessuno vuole rinunciarvi... Da ciò deriva ogni lite, ogni pena: i mondani vogliono avere beni, amici e parenti, e rischiano per essi anima e corpo, soltanto per essere qualcosa, grandi, ricchi, elevati e potenti" id. 774

<sup>56</sup> Id. 724

<sup>57</sup> "La preoccupazione per le cose esteriori produce tre tipi di grossi danni nell'uomo: in primo luogo acceca la ragione e l'intelletto; spegne anche il fuoco dell'amore nel suo fervore e nel suo ardore; e infine rovina e ostruisce la via dell'accesso interiore a Dio, proprio come una cattiva nebbia e un denso fumo che, alzandosi, impediscono all'uomo di respirare". Id. 656

<sup>58</sup> "Così è l'orgoglio interiore, il sommo di tutti i vizi: possiede la città che Cristo dovrebbe possedere e uccide tutto il popolo, cioè le facoltà superiori e quelle inferiori che sono la servitù dell'anima. [...] ... invade tutte le facoltà dell'uomo interiore ed esteriore, fino a rovinare tutto il terreno in cui Cristo doveva seminare" id. 217

<sup>59</sup> "L'ira si oppone alla dolcezza e nasce dallo spirito di appropriazione e dall'amor proprio; la superbia si oppone all'umiltà e nasce dalla compiacenza di sé e dalla volontà propria che è contraria all'umiltà stessa" id. 725.

quindi abbiamo ridotto Dio e verità a dimensione fenomenica od ontica. E le due esperienze che dovrebbero qualificare la vita dell'uomo, la ricerca dell'Assoluto, la ricerca della verità, sono totalmente traviate da questa volontà che si ritiene centro di tutto e tutto commisura alla sua iniziativa. A cadere in queste illusioni sono quegli uomini che il vangelo chiama scribi e farisei.

- a) "Per gli scribi si intendono gli uomini razionali, che rigirano ogni cosa secondo il loro modo di ragionare o la loro sensibilità; essi percepiscono attraverso i sensi e sottopongono tutto alla ragione...; pongono in ciò la loro gloria e pronunciano grandi parole, ma nel fondo, da cui la verità dovrebbe scaturire, restano vuoti e desolati"<sup>60</sup>. È la presunzione di saper tutto, di poter tutto conoscere e determinare in base alle proprie categorie; presunzione confermata dall'uso di parole difficili (quindi lo stesso linguaggio potrebbe essere un mezzo per il consolidamento di questa situazione alienante). Solo che agire in questo modo significa ridurre tutto a nostra dimensione, piccola, troppo piccola; significa non riuscire a rispettare nulla nella propria autonomia e, quindi, non comprendere la verità di niente. Tra l'altro questa è una ragione che muove sempre dalla sensibilità e, quindi, finisce per essere condizionata dalla stessa sensibilità e dalla sua relatività. E non potrebbe essere altrimenti visto che questa ragione è mossa dalla volontà di autoaffermazione, quindi dal sentimento di se stessi. Solo che, in questo modo, non si raggiunge assolutamente nulla; ed essendo questo nulla ciò su cui si cerca il fondamento, tutta l'esistenza ne risulta infondata e in balia della casualità; per cui la presunzione di fondarsi su se stessi porta alla completa perdita di se stessi e alla incomprendimento anche di se stessi, oltre che della realtà.
- b) "Gli altri, i farisei, sono quegli uomini religiosi che si ritengono buoni..."<sup>61</sup>. È nella bontà che il fariseo trova la propria consistenza. E potrebbe trovarla perché ritiene che la bontà sia fare la volontà di Dio, dell'Assoluto. Solo che anche qui, al centro non è tanto la volontà di Dio quanto la propria volontà che decide di seguire Dio; qui sta tutto il suo peso. Quindi la volontà dell'uomo continua ad essere solo piena di se stessa; è creatura e, quindi, di fatto è piena solo di creature, cose contingenti come potrebbero essere le sue decisioni, il suo desiderio di apparire buona, le sue azioni, i suoi sacrifici....<sup>62</sup> Quindi anche il loro fondo appare vuoto, appare impossibilità di ogni fondamento.
- c) Questa volontà che tende ad affermarsi come sapienza o come santità e che travia il rapporto con Dio e con la realtà, è la stessa volontà che non può non traviare i rapporti con gli altri. È inevitabile che chi considera se stesso sapiente, possessore di una sapienza tutto merito suo, ritenga gli altri inferiori a sé; come è inevitabile che chi si ritiene buono si scateni immediatamente nel giudizio negativo nei confronti di chi non è come lui<sup>63</sup>.

La volontà, abbiamo visto, è la facoltà principe; quindi anche la facoltà che guida la stessa ragione (quello che dirà anche Kant); di conseguenza la ragione naturale diventa serva della volontà, va dove vuole la volontà e si pone a servizio della egoità: "la tua ragione naturale che qui è proprio una serva"<sup>64</sup>. Il problema è che se la ragione si mette a servizio di una volontà tutta tesa alla propria autoaffermazione, non può non essere una ragione che si condanna alla cecità<sup>65</sup>; perde ogni possibile prospettiva e regola tutto sulla povera dimensione del soggetto<sup>66</sup>. "La lama che separa la carne dalle ossa è il morire alla propria volontà e ai propri desideri"<sup>67</sup>; solo la morte alla propria volontà permette di raggiungere la verità.

Ed è proprio questa volontà che finisce per annullare ogni possibile relazione. Questa volontà non intende creare relazioni; intende solo possedere e dominare o ricattare; quindi finisce per falsare tutte le possibili relazioni. E, se la vita è relazione, si falsa la propria stessa esistenza nella pretesa di affermarla. A questo punto tutto quello che facciamo, per quanto nobile possa essere, per quanto possa essere radicale, risulta di fatto inutile e dannoso proprio perché non serve ad altro che a perpetuare il nostro autoinganno<sup>68</sup>. Ora è proprio a questa volontà di affermazione che l'uomo deve morire.<sup>69</sup>

---

<sup>60</sup> Id. 175

<sup>61</sup> Id. 175

<sup>62</sup> "Vi sono persone che guardano molto alle buone maniere esteriori nelle opere e nel comportamento: quando questo è buono, tutto è fatto, ma il loro fondo è tutto occupato e dannosamente preso dalle creature, e in tale stato recitano molti salteri" id. 176

<sup>63</sup> "Hanno stima di se stessi, ..., vogliono perciò essere stimati, lodati, e il loro fondo è pieno di biasimo per tutti coloro che non si comportano alla stessa maniera" ibid.

<sup>64</sup> Id. 651

<sup>65</sup> "La volontà copre gli occhi interiori alla stessa maniera in cui una membrana o un velo copre l'occhio esteriore che quindi non può vedere. Perciò l'occhio dev'essere privo di ogni colore per poter vedere tutti i colori. Così quello interiore dev'essere spoglio e libero di ogni volere e non volere, se vuol vedere puramente e liberamente" id. 636

<sup>66</sup> Id. 412

<sup>67</sup> Id. 779

<sup>68</sup> "Se tu avessi sofferto tutti i martiri che i martiri hanno sofferto, se avessi fatto tutto il bene che la cristianità ha fatto o farà fino alla fine del mondo, ebbene ciò sarebbe assolutamente cosa da nulla, se per tutto questo tu provassi attaccamento, inclinazione, potessi avervi una qualunque soddisfazione, tutto ciò sarebbe senza valore" ibid. questa affermazione ricorda, in qualche modo, l'inno alla cari-

## Passioni e amore

- 1) È possibile questa morte? Deve essere morte alla volontà pura e semplice? Anche qui il problema di fondo non è la morte alla volontà. Perché "è nella natura di tutti gli uomini l'inclinazione ad avere, sapere e volere"<sup>70</sup>; e "che cosa abbiamo noi che Dio non ci abbia dato?"<sup>71</sup>. E se fa parte della nostra natura, non possiamo sopprimere la nostra natura, come non possiamo valutare negativamente quello che ci viene da Dio. Se fa parte della natura anche l'aver e il volere (oltre che al sapere che sembrerebbe caratterizzato da disinteresse), fanno parte anche della natura, e sono doni di Dio, tutti quei sentimenti, quei desideri, aspirazioni, amori e soddisfazioni che sono legati al volere e all'aver. Quindi si tratta non tanto di morire a tutto questo; si tratta di riuscire a vivere correttamente queste dimensioni. Quindi, siccome tutto è dono di Dio, si tratta di vivere questi aspetti in relazione a Dio. Non di semplice morte, o velleitaria rinuncia si tratta, ma di un riorientamento. E questo è il senso ultimo dell'Ascensione di Gesù con tutta la concretezza della sua persona, al cielo. "Con questa amabile Ascensione egli vuol tirarsi dietro cuore, sensi e facoltà interiori ed esteriori dei suoi amici, affinché non indugiamo più, non abitiamo più con piacere e soddisfazione in questo tempo, ma tutta la nostra vita sia in cielo; amore, intenzioni, soddisfazione e consolazione"<sup>72</sup>. Non viene proposta una vita asettica, senza desideri, piaceri, soddisfazioni, amori; una vita staccata dalla sensibilità e da tutto quello che la caratterizza. Solo che questi aspetti della vita non possono trovare la loro piena realizzazione qui a livello di contingenza; saremmo obbligati a una rincorsa senza fine, senza senso e mai pervenuta al proprio fine. Si tratta di trovare la realizzazione di queste dimensioni indirizzandole a Dio. Qui troveremo la loro piena soddisfazione e la loro vera concretizzazione; perché Dio è la totalità dell'Essere, è l'Essere che fonda ogni possibile essere; qui, quindi, tutti i desideri potranno attingere alla loro origine e al loro compimento; e così tutti gli amori, tutte le passioni, tutte le soddisfazioni.

Succede spesso, che le passioni, i sentimenti, possano essere vissuti nello spirito di appropriazione, o nella dispersione dell'esteriorità e della sua precarietà; spesso questo accade anche in cose che sembrano assolutamente irrilevanti al fine della vita interiore dell'uomo come per esempio la ricerca delle compagnie, della amabilità degli uomini<sup>73</sup>. Sono queste piccole tentazioni, che non attraggono la nostra attenzione e preoccupazione; proprio per questo più dannose delle grandi tentazioni da cui cerchiamo di salvaguardarci. Sono le tentazioni della quotidianità che si svolge sempre a livello di esteriorità. E non sembrano neppure tentazioni. Solo che contribuiscono ad esteriorizzare la nostra esistenza e, quindi, a disperderci, a renderci superficiali, a dissipare il nostro cuore. A questo punto, allora, le nostre passioni, tutte attente all'esteriorità, rendono negativa l'esteriorità stessa; non sono le compagnie, l'amabilità degli uomini, le amicizie ad essere negative, ma il fatto che noi ci disperdiamo in esse. E questo vale per tutto il resto. Non è la realtà esteriore ad essere negativa (anche se l'esteriorità e la sua molteplicità possono metterci nelle condizioni di allontanarci dall'unità), quanto l'uso che ne facciamo noi. In questo senso, allora, Taulero può parlare di perverse creature: non perché siano perverse in se stesse (e non potrebbero esserlo visto che sono proprio creature di Dio, sono nell'Essere), ma sono rese perverse in quanto il nostro relazionarci ad esse è perverso.

Questo, però, non significa che noi dobbiamo lasciar perdere o dobbiamo sottovalutare questa dimensione affettiva, emotiva dell'uomo. L'uomo nobile, l'uomo spirituale, l'uomo che sa indirizzare tutto a Dio, perché tutto è dono suo, è quell'uomo che sa vivere in modo fortemente emotivo; sa vivere la commozione, la compassione, la gratitudine; è quell'uomo che sa anche amare, sa avere un amabile desiderio per Dio e per tutto quello che lo riguarda<sup>74</sup>. Quindi il problema non è renderci emotivamente asettici, quanto di radicalizzare la nostra emotività indirizzandola a Dio, a tutto quello che davvero merita l'attenzione di tutti i nostri sentimenti ed emozioni.

---

tà di I Cor. 13; come anche potrebbe essere, per certi aspetti, una anticipazione della Critica della ragion pratica di Kant con il suo rinvio a una purezza assoluta dell'intenzione.

<sup>69</sup> "... un uomo deve sempre morire. Che cosa vogliamo intendere o significare con quest'uomo? La volontà propria o lo spirito di appropriazione". Id. 216

<sup>70</sup> Id. 501

<sup>71</sup> ibid.

<sup>72</sup> 242

<sup>73</sup> E tutto questo l'uomo lo deve evitare perché anche le più piccole tentazioni in questo senso "gli strappano qua e là piccoli brandelli, dissipano cioè il suo cuore e la sua vita interiore, tanto che egli si indebolisce necessariamente nella vita soprannaturale..." id. 192

<sup>74</sup> "Nessun uomo deve lasciar scivolare dal suo cuore, senza grande commozione, compassione e gratitudine, l'amabile passione di nostro Signore..."; "... quando lo Spirito santo viene nell'anima e vi accende un fuoco d'amore, una brace d'amore, ne sprizzano scintille d'amore che generano una gran sete di Dio e un amabile desiderio" id. 190 - 191

- 2) Ed è in questa stessa cornice che va interpretato anche l'amore. L'amore è un elemento decisivo nella vita dell'uomo; l'uomo non può pensare di vivere senza amore<sup>75</sup>. Non può vivere senza amore, però può indirizzarlo come ritiene opportuno e non è detto che tutto possa meritare il suo amore. Di fatto gli oggetti possibili dell'amore si riducono a due soli: o Dio o se stessi<sup>76</sup>
- a) L'amore è un fatto totalizzante, esclusivo; per cui non può esistere nessun possibile compromesso tra l'amore per sé e l'amore per Dio. O si ama se stessi o si ama Dio
  - b) L'amore che non si indirizza a Dio (quindi di fatto l'amore per se stessi), produce cinque forme di schiavitù<sup>77</sup>: Siamo resi prigionieri
    - i) dall'amore per le creature ("particolarmente dall'amore umano che è così profondo nella natura per la somiglianza degli uomini"); questo amore, proprio perché amore delle creature, è amore per l'inconsistente, per il nulla. Può dare la sensazione della libertà, della realizzazione; dà la sensazione di essere buoni, nel giusto. Solo che di fatto consiste nel porre al centro la propria volontà, quindi nell'amore di se stessi; è un inganno della natura nei nostri confronti.
    - ii) Dall'amore per noi stessi che ci condiziona anche quando crediamo di cercare Dio e di fatto cerchiamo la nostra consolazione.
    - iii) Dall'amore per la ragione: apparentemente sembra un amore disinteressato per il sapere; di fatto è finalizzato al proprio orgoglio. È la pretesa di comprendere e determinare tutto; mentre la vera comprensione avviene solo grazie al vero amore. D'altra parte è amore per una ragione che deve costantemente fare riferimento all'esteriorità e che vuole essere apprezzata per la propria capacità di determinare l'esteriorità; quindi proietta all'esterno e nella sua dispersione e in qualche modo ci fa perdere contatto con la nostra interiorità e verità. Ed è quella presunzione di luce che di fatto coincide con le tenebre. Tra questo amore per la ragione e la vera conoscenza c'è la stessa differenza tra lettera e spirito; e la lettera uccide, solo lo spirito vivifica.
    - iv) Sembrerebbe paradossale, ma possiamo anche essere prigionieri dell'amore per le manifestazioni particolari dello spirito, della pace, della serenità che viene da questo spirito. Ma di nuovo, si crede di amare Dio e invece non si ama che il proprio vantaggio.
    - v) Ultimo amore che imprigiona e che, in qualche modo, riassume tutti gli altri è l'amore per la propria volontà. "quando l'uomo vuole conservare la propria volontà anche nelle cose divine e in Dio stesso"<sup>78</sup>; è questa la prigionia fondamentale.
  - c) L'amore per le creature non è vero amore; è semplicemente una illusione finalizzata alla affermazione di se stessi; e questo proprio perché non si sa riferire le creature a Dio; quindi non si riesce a riceverle come dono suo e, di conseguenza, non si ama Dio. Se davvero amassi l'altro lo percepirei come presenza di Dio, quindi, amando l'altro dovrei, o sarei spinto ad amare Dio stesso. Resta, allora, solo l'amore per se stessi al di là di tutte le buone dichiarazioni e intenzioni. Di conseguenza, allora, l'amore per le creature si riduce a una semplice loro strumentalizzazione e, quindi, al misconoscimento di ogni loro valore autonomo e indipendente da me.
  - d) L'amore per se stessi finisce per costruire un mondo a propria dimensione. Solo che è una dimensione assolutamente inconsistente; quindi si finisce per distruggere il mondo stesso in nome di se stessi, della propria tranquillità.
  - e) L'unico che veramente ama in modo assolutamente gratuito è Dio; quindi il vero amore per noi stessi e per le creature, passa solo attraverso l'amore per Dio. Questo amore ci aiuta a comprendere il valore e l'importanza di tutto. In questo senso, sarà proprio questo amore quella luce che ci permette di vedere chiaramente noi stessi e tutta la realtà<sup>79</sup>. Ed è in forza di questo amore che noi saremo in grado di riportare ogni cosa in Dio; quindi di ristabilire in Dio quella unità che con la nostra ragione non saremo mai in grado di raggiungere; e per questo, anche l'amore per Dio è l'unica vera possibile luce.

<sup>75</sup> "L'uomo ama naturalmente.... L'amore è saldamente radicato nell'uomo. Beda ha detto che per l'uomo sarebbe impossibile vivere senz'amore, come vivere senz'anima" id. 600

<sup>76</sup> "L'uomo deve rinunciare veramente a se stesso, avere di mira e amare in modo puro, profondo, esclusivo Dio e non ciò che è suo proprio in alcuna cosa; deve desiderare unicamente l'onore e la gloria di Dio e riferire immediatamente a Dio tutte le cose, da qualunque parte esse provengano, e a lui riportarle senza alcun rigiro né mediazione, cosicché vi sia un completo e immediato flusso e riflusso... Qui si distinguono i veri dai falsi amici di Dio: i falsi rivolgono ogni cosa a se stessi, prendono per sé i doni e non li riorfrono puramente a Dio con amore e gratitudine..." id. 186

<sup>77</sup> Id. 235 ss.

<sup>78</sup> Id. 239

<sup>79</sup> L'amore per sé "è un grave ostacolo che si deve superare per giungere a quella vera luce e a quella origine" id. 185 - 186

## Le opere

L'uomo è buttato nell'esteriorità dal suo corpo. Con l'esteriorità inevitabilmente interferisce e sull'esteriorità deve necessariamente agire e intervenire. È la sua vita fisica che richiede immediatamente questo. Deve mangiare per vivere e deve procurarsi il cibo. Solo che non è tutto qui. L'uomo trova anche la sua identità in quello che fa; ha bisogno di agire per poter vedere chi sia o cosa possa essere; deve lavorare per rendere a misura d'uomo l'ambiente in cui vive; deve lavorare per poter garantirsi, anche se relativamente, il futuro. Deve agire anche su se stesso per potersi modellare secondo ideali in cui crede e che crede validi; e in questo lavoro spera di trovare una stabilità, una consistenza che sia più forte della morte; in questo impegno spera di attingere all'eternità sotto varie forme (dalla persistenza del prodotto del suo operare, alla vita eterna). Deve agire, deve lavorare; e nel lavoro inevitabilmente entra in relazione ad altri e, soprattutto, in questa relazione prende coscienza di se stesso, della sua identità, anche della sua relatività; in questa relazione trova aiuto, sollecitazione, responsabilità ma anche limiti, condizionamenti.

È vero che l'uomo è animale razionale; ma è difficile poter dire che sia prima uomo razionale che uomo *faber*. C'è sempre una strettissima relazione tra quello che fa e quello che conosce, e la conoscenza stessa potrebbe apparire come una forma di azione.

L'uomo agisce, opera; ma non è detto che immediatamente il suo rapporto con le sue opere, con il suo agire sia un rapporto corretto, sia un rapporto che veramente contribuisca alla sua realizzazione piena. Qui sta tutta la problematicità del suo agire.

E ancora resta il problema se il suo agire sia prima di tutto una iniziativa sua o non sia una risposta a una determinazione che venga dall'esterno o anche dalla sua interiorità. L'uomo è prima azione o prima è passione?

1) Le azioni sono innanzitutto decise da noi.

- a) E le decidiamo perché solo nell'azione ci sentiamo vivi; nell'azione sta tutta la nostra differenza rispetto alle cose morte; nell'azione, che prevede una analisi e un progetto, sta la nostra differenza rispetto agli animali. In queste azioni troviamo la nostra identità e la nostra consistenza. Per questo rischiamo di identificarci con quello che facciamo. Per questo siamo legati, affezionati, alle nostre opere. Allora diventa, al limite, secondario quello che si fa; decisivo è il fatto che lo facciamo noi; e quello che facciamo è il mezzo per la propria affermazione. Le opere rientrano, in questo modo, nello spirito di appropriazione, di autocompiacimento<sup>80</sup>.
- b) Per cui, per quanto possano sembrare gratuite, utilitaristicamente non produttive, al limite, opere spirituali, le opere rischiano di essere tutte condizionate da uno spirito utilitaristico, mirante alla propria affermazione<sup>81</sup>. Le opere, allora, dipendono dal soggetto e sono finalizzate tutte all'affermazione del soggetto. Dipendendo dal soggetto e finalizzate ad esso, visto che il soggetto è precarietà, tutte le opere perderanno ogni valore e consistenza e prenderanno tutta la vacuità e la presunzione del soggetto<sup>82</sup>; ora, siccome è su di esse che il soggetto fonda la sua identità e la sua sicurezza, ne deriverà che l'identità del soggetto è basata sul vuoto. La prova di questo è che spesso le opere, anche quelle religiose, sono compiute con la speranza di essere notati e presi in considerazione<sup>83</sup>. E queste opere assomigliano a mele esteriormente belle ma di fatto bacate. E il male è che rischiano di avvelenare anche le altre mele, quindi di condizionare negativamente anche gli altri uomini e le loro opere<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> "Parecchi diventano sordi a causa dei loro stessi proponimenti e del loro perseverare nell'attività sensibile, e ciò a causa dello spirito di appropriazione e dei modi esteriori che, attraverso i sensi, hanno preso esternamente dalle creature" id. 406: il problema è che l'azione dovrebbe distinguerci da tutto il resto; solo che se l'azione diventa spirito di appropriazione, questo spirito di appropriazione ci riduce a livello di tutti gli esseri viventi e, quindi, perdiamo ogni specificità.

<sup>81</sup> L'uomo "si ferma ai suoi propri progetti e ai suoi modi esteriori e sensibili, assunti di sua volontà" id. 396; e in questo modo, restando legato alla sua volontà, le sue azioni sono finalizzate alla sua autoaffermazione. "La natura cerca riposo anche negli esercizi spirituali, alcune persone lo cercano nelle pratiche e nelle opere interiori, nei loro proponimenti, in esercizi particolari, e persistono così fermamente in queste pie pratiche da impedire al Signore di condurli alla più alta verità" id. 422 - 423

<sup>82</sup> "Tuttavia moltissime persone agiscono come i giudei e si appoggiano sulle proprie opere, che vogliono avere sempre come sostegno; se non hanno compiuto le loro opere, tutto è perduto per loro...; esse costruiscono segretamente sulle loro opere e sul loro proprio agire e non unicamente su Dio" id. 213

<sup>83</sup> "Infatti generalmente le persone hanno di mira vantaggi esteriori nelle loro opere e nei loro discorsi. Questi hanno apparenza religiosa, tuttavia le persone vi cercano maggiormente le cose esteriori: beni, onore, profitto, l'essere conosciuti e considerati, favore e piaceri" id. 487

<sup>84</sup> "Gli alberi che portano questa frutta cattiva sono gli uomini egoisti, poco abbandonati, presuntuosi, che si appoggiano alle loro grandi opere buone; essi ne compiono più dei giusti, fanno una figura migliore di questi, insistono nelle loro pratiche eccezionali che la santa Chiesa non ha stabilito, e fanno assegnamento sui loro esercizi, sulla loro buona intelligenza, sulle loro opere e sulla loro grande apparenza. [...] I vermi che sono in loro schizzano fuori e deturpano l'erba buona, cioè la povera gente, ignara e semplice, che essi guastano con la loro falsa libertà e le loro dottrine" id. 401

- c) Se è lo spirito di appropriazione che rende negative le opere, allora nessuna opera in se stessa è negativa; né potrebbe esserlo visto che le opere sono elemento necessario e caratterizzante la nostra vita; quindi è necessario passare attraverso le opere anche per avere un rapporto all'unità, perché solo nelle opere possiamo comprendere la necessità di un riferimento unico che dia senso a tutto<sup>85</sup>. A rendere negative o positive le opere è solo il nostro atteggiamento interiore; solo il motivo per cui le facciamo e il riferimento che abbiamo nel farle<sup>86</sup>. Se le facciamo per noi stessi, per la nostra affermazione, tutte le opere, anche quelle apparentemente più sante, sono, se non dannose, almeno perfettamente inutili; per cui tutto il nostro lavoro risulta semplicemente tempo perso<sup>87</sup> e, con esso, è persa anche la nostra identità.
- 2) Se le azioni, in quanto determinate dalla nostra volontà di affermazione, sono se non negative, almeno inutili, potrebbe essere che dovremmo recuperare il valore delle opere partendo da un diverso fondamento o punto di riferimento. Allora le opere potrebbero essere importanti non tanto perché volute da noi, ma perché volute da Dio. Dio è l'unità e dalla sua unità potrebbe derivare una unitarietà anche alle nostre opere. Quindi le nostre opere potrebbero acquistare in significato, e con esse potrebbe acquistare in significato anche la nostra identità. Quindi nelle nostre opere non dovremmo "vedervi che grazia su grazia e unicamente la misericordia di Dio"<sup>88</sup>.
- a) Si deve agire; ma nelle azioni non si deve cercare la propria volontà, che è volontà di affermazione, ma la volontà di Dio, quindi si tratta di fondare se stessi non su qualcosa di accidentale e contingente, ma sull'unica realtà che ha stabilità e può dare consistenza<sup>89</sup>.
- b) Agire, allora, diventa assumere uno spirito obbediente<sup>90</sup>; sembrerebbe contraddittorio, ma solo nella obbedienza, noi uomini, possiamo realizzare il massimo di attività.
- c) È vero che la volontà di Dio non è di immediata conoscenza. Ma allora, e anche questo contribuisce a impedire che seguire la volontà di Dio sia una fuga illusoria, si tratta di obbedire agli uomini; l'importante è che non sia la nostra volontà, con la tentazione di chiudersi in se stessa in una fanatica autoaffermazione, ad essere il motore dell'azione. Quindi questa ricerca della volontà di Dio diventa impegno a non opporsi, a non resistere a nessuno, nemmeno agli uomini meno significativi (contro cui potremmo presumere d'essere qualcosa)<sup>91</sup>. L'azione, allora, che altrimenti sarebbe strumento di autoaffermazione, quindi di tensione e conflittualità con gli altri, di distruzione del dialogo e di disgregazione della comunità, diventa il mezzo decisivo per fondare, per creare una nuova comunione non solo con Dio ma anche con gli altri; quindi solo questa azione è effettivamente ed efficacemente produttiva; le altre azioni, per quanto appariscenti, rischiano d'essere solo distruttive, quindi la negazione dell'azione stessa.
- d) Di conseguenza, per una azione efficace è necessario che "l'uomo abbia una profonda umiltà e si attenga a ciò che gli è proprio, vale a dire: nulla. Se c'è qualche altra cosa, non è affatto sua; deve considerare cattive tutta la sua attività e le sue opere, per quello che dipende da lui, e ritenere cattivo anche se stesso"<sup>92</sup>. Potrebbe apparire una umiltà esasperata e umiliante l'uomo stesso. L'uomo non si può umiliare proprio perché voluto da Dio. Questa umiltà non è falsa, non è umiliante perché è vero che l'uomo, che pretenda di fondarsi su se stesso, sulle sue opere, si fonda sul nulla. Riconoscere il proprio nulla, riconoscere il proprio debito di fronte a Dio e cercare la volontà di Dio è l'unica via di affermazione seria dell'uomo. E la prova è che, anche umanamente, come abbiamo detto sopra, una comunità basata sull'autoaffermazione necessariamente si disgrega, entra in contraddizione

<sup>85</sup> "Non voglio dire che si debbano tralasciar i buoni esercizi; bisogna sempre esercitarsi, ma non bisogna costruirvi sopra, né appoggiarvisi"; non possiamo fondare la nostra identità, la nostra sicurezza sulle opere, però: "Se anche si fossero compiute tutte le opere che mai furono fatte da tutti gli uomini, bisognerebbe esserne tanto spogli e liberi nel fondo da comportarsi come coloro che non hanno fatto alcuna opera buona, né grande né piccola, così da essere nudi e liberi..." id. 214; bisogna agire, solo che nell'agire dovremmo cercare di essere liberi radicalmente da quello che facciamo; dovremmo agire per grazia e non per affermare noi stessi.

<sup>86</sup> "Se ti sembra inoltre che le azioni esteriori, come andare in coro e i servizi dell'obbedienza, ti siano d'ostacolo, sappi, caro figlio, che non sono queste le cose che ti ostacolano, bensì il tuo disordine nelle azioni, perché non hai presente puramente Dio nel tuo amore, nella tua intenzione, nel tuo spirito, per la ragione che sei dissipato, distratto, e Dio non abita perfettamente nel tuo intimo. In verità, figlio, è questo che ti ostacola e non le opere esteriori né alcuna cosa all'infuori di te stesso" id. 544 - 545

<sup>87</sup> "Ogni lavoro che l'uomo compie senza Dio, resta nella notte e va a finire nel nulla" id. 629; ma se va a finire nel nulla ciò in cui l'uomo pone la sua identità, la sua realizzazione, allora è tutto l'uomo a finire nel nulla.

<sup>88</sup> Id. 214

<sup>89</sup> "Ora, non dovete intendere ciò nel senso che non si devono avere buoni proponimenti e consuetudini di buoni esercizi interiori. Ma non ci si deve attaccare come fossero un bene proprio; in essi si deve attendere l'amatissima volontà di Dio e la sua azione in completo abbandono" id. 396

<sup>90</sup> "L'uomo abbia uno spirito profondamente obbediente e umile" id. 399

<sup>91</sup> "L'uomo abbia uno spirito profondamente obbediente e umile, sottomesso a Dio e a tutti gli uomini, ai più piccoli come ai più grandi... Così l'uomo deve sottomettersi a ognuno, persuaso che tutti gli uomini abbiano più ragione di lui; non deve opporsi ad alcuno in nessun modo, ma lasciare che tutti abbiano ragione. Deve infatti credere, nel fondo, che gli altri abbiano più ragione di lui" id. 399

<sup>92</sup> Id. 399 - 400

con se stessa, e solo una comunità basata sull'umiltà, sul riconoscimento del proprio nulla da parte di ogni membro, è una effettiva comunità, è una comunità vivibile. Tant'è vero che coloro che cercano di vivere in questo modo "non sarebbero capaci di condannare un uomo in qualunque modo agisca o per qualunque azione possa compiere. E se anche fosse una cosa del tutto cattiva, essi dovrebbero guardare subito alla loro propria infermità e quindi astenersi da ogni giudizio sugli uomini"<sup>93</sup>. Il nulla che ci connota ci aiuta a comprendere il possibile nulla che potrebbe condizionare anche gli altri. Questo non significa giustificare tutto; significa comprendere e cercare di eliminare il nulla in noi.

- e) E, allora, potremo riconoscere se effettivamente le opere che compiamo siano fatte, secondo la volontà di Dio, dalla carità che le dovrebbe caratterizzare.
- i) Carità significa riconoscere tutto il bene che Dio dona a noi e a tutte le creature; quindi, carità è riconoscenza. E già da qui dovrebbe, al di là della nostra e della altrui fragilità, emergere un incondizionato ottimismo nei confronti nostri e di tutti e di tutto.
  - ii) Carità significa "praticare una carità universale verso tutti gli uomini ... qualunque sia la loro condizione e qualunque sia il loro genere di vita"
  - iii) E questa carità non deve accontentarsi di buone intenzioni ma "devi far risplendere la tua carità anche esternamente per quanto puoi: per mezzo di doni, di consolazioni, di aiuti e di consigli"<sup>94</sup>
- f) Ultima caratteristica di una azione che voglia essere veramente tale "è che l'uomo si mantenga sempre umile e timoroso davanti al giudizio di Dio, non come coloro che hanno perso la fiducia, bensì come chi ha sempre paura che il suo caro amico sia in collera con lui"<sup>95</sup>. Il nulla di cui siamo intessuti rischia di contaminare ogni nostra azione; qui si fonda questo atteggiamento che non è paura ma fiducia nell'Essere che, solo, potrà supplire a questo nulla. Timore perché, conoscendo e apprezzando l'Essere, rischiamo, tuttavia, di affermare il nulla.
- g) Con questi atteggiamenti cambia anche la nostra relazione alle opere; mentre le opere fatte per affermare noi stessi, devono essere opere appariscenti, opere che devono stupire, le opere che facciamo per volontà di Dio non seguono questi criteri proprio perché hanno in Dio la loro consistenza. Per cui, anche le opere meno significative, anche le più umili, possono essere decisive per noi stessi e per gli altri. Allora anche un bicchiere d'acqua fresca diventa fatto decisivo<sup>96</sup>.
- h) Non ci vengono mai richieste opere eccezionali (probabilmente ci vengono richieste quelle opere che già da sempre facciamo, anche se diverso potrebbe esserne il motivo e il fondamento); non solo, ma dobbiamo stare attenti che quello che facciamo sia qualcosa a portata della nostra natura e non sovraccaricarla di pesi inutili e insopportabili<sup>97</sup>. Le nostre opere dovrebbero concretizzarsi:
- i) Nei confronti di noi stessi: nella liberazione dalla vanagloria, dallo spirito di affermazione e appropriazione.
  - ii) Nei confronti degli altri: essere cauti con gli altri, non duri, amorevoli, saper portare i loro pesi e dare l'esempio con la dolcezza.
  - iii) Nei confronti di Dio:
    - (1) Pregarlo perché ci custodisca, visto che lasciati a noi stessi cadiamo nel nulla della vanagloria;
    - (2) Cercare di imitare Cristo (pregando Dio anche per questo, perché per noi Cristo è sempre irraggiungibile<sup>98,99</sup>).
- 3) Attività o passività?
- a) L'azione è il nostro essere soggetti attivi all'interno della realtà e responsabili di fronte agli altri.
- i) L'azione è la condizione per acquistare un proprio ruolo di fronte alla società e alla storia; è la condizione per aver dignità di fronte a se stessi, innanzitutto, e poi anche di fronte agli altri. Questa azione è azione responsabile; quindi determinata dal soggetto che la assume in proprio e la assume come espressione della sua umanità, della sua razionalità e della sua libertà. Solo che questa azione, espressione dell'iniziativa del soggetto, rischia di essere in vista della propria autoaffermazione; quindi rischia d'essere nulla. Per evitare questo pericolo l'uomo deve fare riferimento alla volontà di Dio. Solo che in questo modo sembra che noi siamo ridotti al ruolo di semplici esecutori; quindi sembra svanire tutto l'apporto personale, tutta la personale responsabilità e libertà. Sembra che l'azione, più che espressione di attività, sia espressione di passività.

<sup>93</sup> Id. 400

<sup>94</sup> Id. 406 - 408

<sup>95</sup> Id. 400

<sup>96</sup> Cfr. id. 436 - 437

<sup>97</sup> "A tale scopo gli esercizi corporali, come digiunare e vegliare, sono buoni ed utili, se la natura può sopportarli" id. 682

<sup>98</sup> "E' Dio che deve concedere ed operare questa conversione e l'uomo, per ottenerla deve pregare..." id. 432

<sup>99</sup> Id. 430 - 431

- ii) Che un elemento di passività sia sempre presente in tutte le azioni anche in quelle che si fondano esclusivamente nel soggetto, è inevitabile
  - (1) visto che noi siamo caratterizzati sempre dalla presenza in noi dal nulla; e il nulla non potrà mai essere attivo;
  - (2) visto che ogni azione è una risposta a una determinazione che viene dall'esterno.
- iii) Del resto è assolutamente impossibile che la vita sia pura attività (dovremmo essere il Motore immobile o Dio), se non altro perché la vita, noi, innanzitutto la accogliamo e non siamo creatori di noi stessi. Quindi sarà inevitabile che la vita sia sempre attività e passività; e sarebbe pura follia ritenere che possa essere solo attività.
- b) Ora da sempre siamo inseriti nell'Essere o, per chi crede, in Dio. Se inseriti non possiamo non essere determinati, condizionati; quindi siamo, in partenza, in una condizione di passività. Solo che, mentre la passività derivante genericamente dalla realtà esteriore potrebbe essere un limite e noi dovremmo impegnarci al suo superamento, quella passività che viene dall'Essere o da Dio potrebbe essere segno di quel limite ontologico e insuperabile che deriva dal fatto che noi siamo enti e non l'Essere, siamo creature e non Dio. Allora di fronte a questo limite si tratterebbe non tanto di superarlo quanto di riconoscerlo e accoglierlo come possibilità di esistenza, come possibilità, quindi, della nostra realizzazione. Sarebbe pura follia pretendere di essere sola attività.
- c) Il problema, allora, sarà quale tipo di passività deve caratterizzare l'uomo.
  - i) La nostra vita concreta e le nostre azioni ci mettono immediatamente a contatto con il mondo esterno e con gli altri. Ora noi, con la nostra azione pretendiamo di essere attivi e liberarci da ogni passività. Solo che già questa è illusione; con l'aggravante che siamo passivi credendo di essere attivi. Ed è una illusione perché per quanto facciamo, sia nel pensiero, sia nelle opere, siamo immersi nel mondo che ci precede, che rischia di sommergerci<sup>100</sup>.
  - ii) D'altra parte, come abbiamo visto, l'azione rischia d'essere solo autoaffermazione; quindi rischia d'essere nulla. Comunque è nulla perché è la pretesa di salvarsi dalla passività tirandosi per i capelli<sup>101</sup>.
  - iii) Le nostre azioni, poi, per quanto libere, per quanto significative sono sempre condizionate dalla molteplicità: sia perché quasi sempre si svolgono all'esterno; sia soprattutto perché in tutte le azioni sono implicate una molteplicità di facoltà: ragione, desiderio, volontà. Ora nella molteplicità è impossibile che ci sia solo attività; per cui, anche restando all'interno delle nostre facoltà, la ragione può essere condizionata dal desiderio e dalla volontà o viceversa. Se noi volessimo essere solo attività dovremmo essere unità incondizionata; ma sappiamo che questo è impossibile. D'altra parte la molteplicità sappiamo anche che è condizione e possibilità di dispersione e di fallimento, o, comunque, di ambiguità: e di nuovo dispersione, fallimento e ambiguità non sono segno di attività.
  - iv) Per poter superare la passività, data dalla nostra situazione, dovremmo, in qualche modo, spendere la nostra stessa situazione. Dovremmo cercare di liberarci dalla contingenza nostra e della realtà, dovremmo cercare di mettere tra parentesi l'estraneità tra noi e la realtà, tra noi e noi stessi<sup>102</sup>. In questo modo potremmo creare le condizioni per l'avvento, per l'accoglienza dell'Essere o di Dio. L'Essere, Dio, assoluta unità potrebbe apparire dove è sospesa la molteplicità; Dio che è assoluta attività, potrebbe venire dove sono sospese le condizioni di estraniamento e di passività. La nostra azione, che comunque è sempre condizionata dalla molteplicità, dalla esterioresità, dovrebbe consistere nel cercare di togliere queste condizioni che impediscono la presenza dell'essere. Quindi la nostra azione dovrebbe avere un carattere prevalentemente negativo. E potrebbe essere che sia questo il suo carattere, proprio perché prevalentemente connotati dal nulla, che siamo, ci troviamo nella impossibilità di dare il via a qualcosa che sia unitario e sia significativo in ordine all'essere.
  - v) Il problema, anche nel creare le condizioni dell'avvento, è che in queste azioni noi potremmo cercare di arrangiarci, potremmo essere noi che vogliamo arrivare a Dio, oppure creare le condizioni per l'avvento di Dio; questo, però, sarebbe una riaffermazione della volontà di se stessi, quindi renderemmo impossibile ogni avvento<sup>103</sup>. Alla fine, anche la disponibilità ad accogliere

<sup>100</sup> "Un mondo intero è sempre presente in te e non vincerai se non con intense pratiche, con diligenza e con l'aiuto di Dio, perché hai in te molti nemici forti e rabbiosi, quasi invincibili" id. 128

<sup>101</sup> "Ma alcuni vogliono andarsene in fretta e cominciare pratiche nuove e in tale presunzione si smarriscono, perché edificano sulle proprie forze" id. 127

<sup>102</sup> "... se l'uomo è obbligato ad agire in qualche modo riguardo a questo, deve innalzarsi al di sopra di se stesso e di ogni altra creatura" id. 145

<sup>103</sup> "... tali persone vogliono preparare da se stesse il loro fondo, lavorarvi escludendo Dio... Gli uomini nobili che veramente si elevano e che perciò sono illuminati, lasciano preparare a Dio il loro fondo, si abbandonano totalmente a lui, escono da se stessi in tutte le cose..."

L'Essere o Dio, la dobbiamo non gestire, non determinare noi, ma lasciarla nelle mani dell'essere e di Dio. È Dio stesso che interviene ad aiutarci in questa opera; e nessun altro potrà mai aiutarci proprio perché l'aiuto di chiunque altro sarebbe di nuovo passività, sarebbe molteplicità...<sup>104</sup> Quindi siamo di fronte alla nostra responsabilità, alla nostra azione che consiste nel lasciare spazio incondizionato all'Essere; è una decisione, una azione per la passività.

- vi) Questa di liberarci dalla contingenza in noi e fuori di noi, questo creare il vuoto in noi, è l'unica attività che possiamo mettere in atto noi; creare, appunto, le condizioni per l'avvento di Dio, per l'accadere dell'Essere. Creare, quindi, le condizioni per assumere un atteggiamento di vera passività, di totale accoglienza dell'Essere. Solo che questa passività non sarebbe passività, ma sarebbe affermazione, esaltazione dell'Essere in noi; quindi sarebbe il massimo di attività. Un massimo di attività che si esprimerebbe anche all'esterno, proprio perché noi, per quanto mettiamo in atto la sospensione verso tutto, siamo sempre e comunque relazione all'esterno, alla molteplicità. Un massimo di attività perché parteciperebbe, o lascerebbe spazio, alla attività libera, imprevedibile, gratuita e creatrice di Dio o dell'Essere.
  - vii) La vera, unica, grande attività che possiamo mettere in atto è creare le condizioni per l'avvento dell'Essere e lasciare spazio all'Essere in noi. È vero che è passività. Però è questa che è insuperabile e che coincide con il nostro stesso essere creature, essere enti. In quanto tali, non possiamo cogliere l'Essere ma semplicemente accoglierlo; siamo enti e ogni pretesa di arrivare all'Essere, a Dio è la pretesa di determinare l'Essere, Dio; è la pretesa tipica della volontà di appropriazione di ridurre Dio a idolo; quindi è quella pretesa che ci fa inevitabilmente perdere Dio o l'Essere in cui da sempre siamo; è quella pretesa che, in nome della affermazione di noi stessi, arriva a perdere proprio noi stessi.
- d) Attività e passività. Se noi, per grazia di Dio o dell'Essere, riusciamo ad accogliere la loro presenza, allora riusciamo a superare l'alternativa attività e passività<sup>105</sup>.
- i) C'è una ricerca di Dio che è attiva e si esprime esteriormente nella pratica delle buone opere e delle virtù, oppure si esprime interiormente (ed è superiore a quella precedente) e consiste nel rientrare in se stessi, nel proprio fondo e cercare qui il Signore perché qui il Signore abita "nel fondo più interiore, dove Dio è molto più vicino e intimo all'anima di quanto essa non lo sia a se stessa" (cfr. Agostino: *intimior intimo meo*)<sup>106</sup>.
  - ii) Una volta che noi raggiungiamo, o cerchiamo, almeno, il nostro fondo, lasciando perdere tutto il resto, quindi attuando un completo distacco da noi stessi e dalla realtà esterna, allora saremo cercati da Dio: "allora Dio lo cerca e mette sotto sopra la casa, come uno che cerca..."<sup>107</sup>. Solo a questo punto avviene la liberazione completa dalla molteplicità e dall'esteriorità, quindi da quella passività che è puro limite negativo. Se l'uomo sa davvero abbandonarsi, quindi, se sa essere veramente passivo di fronte all'azione di Dio che lo sconvolge, lo mette sotto sopra, allora "è condotto indicibilmente lontano, più che in tutte le opere, le pratiche, i proponimenti che siano stati mai immaginati o trovati"<sup>108</sup>; quindi abbiamo il massimo di progresso e, di conseguenza, il massimo di attività. La nostra vita è vita divina; quindi è solo attività proprio quando si lascia passivamente in mano a Dio: l'anima "è la stessa immagine di Dio nel suo proprio, puro, divino essere; e qui, in questa immagine, Dio ama, conosce, gode se stesso: Dio vive, dimora e opera in essa"<sup>109</sup>.
  - iii) A questo punto diventa irrilevante la distinzione attività – passività; perché quello che è decisivo è l'azione di Dio in noi che ci sollecita ad agire o ad accogliere passivamente la sua azione<sup>110</sup>

---

accettano tutto da Dio con umile timore e tutto riportano a lui totalmente spogli di se stessi, in volontario abbandono e si piegano umilmente di fronte alla volontà divina" id. 146 - 147

<sup>104</sup> "E tuttavia sappilo: nessuna delle creature che Dio ha fatto può tirarti fuori o aiutarti. Dio solo lo può" id. 130

<sup>105</sup> "Com'è questa ricerca che ha luogo nell'uomo? Una è in lui attiva, l'altra passiva. Quella attiva ha luogo quando l'uomo cerca; nell'altra egli è cercato" id. 334

<sup>106</sup> Id. 334 - 335

<sup>107</sup> Id. 335

<sup>108</sup> Id. 336

<sup>109</sup> Id. 338

<sup>110</sup> "E così l'uomo deve a volte operare e a volte riposare, a seconda di come viene spinto ed esortato dall'interno da Dio, e ciascuno, a seconda di ciò che sente attirarlo massimamente a Dio, sia nell'attività che nella quiete" id. 475 - 476

## **Il pensiero e la conoscenza**

- 1) La nostra origine è dal Verbo ed esistiamo nel Verbo<sup>111</sup>. Il Verbo è la parola da cui tutto si origina; la parola unica, divina, che racchiude il senso del tutto, un senso che è unitario proprio perché espressione di un'unica parola. Questa Parola abita in noi, nel nostro segreto più intimo. Quindi, qualora riuscissimo a penetrare nel nostro fondo, saremmo nella condizione di coglierla e, nella misura della nostra limitatezza, di esprimerla. Il problema è che la nostra non è parola unica.
  - a) Ora, la nostra parola si fonda su una pluralità di parole tutte esterne le une alle altre. Per cui, già solo per questo aspetto, l'unica Parola noi la frammentiamo con il rischio di non cogliere più l'unità.
  - b) La parola è sempre parola detta a qualcuno. Quindi, per questo aspetto, la parola è strutturale apertura all'altro ed è attenzione costante all'altro.
  - c) D'altra parte la parola è strumento fondamentale per la vita e per la comprensione della realtà. È nella parola che accostiamo la realtà<sup>112</sup>, sia per conoscerla sia per padroneggiarla.
  - d) Proprio per questo, proprio perché la parola è apertura all'altro e proiezione all'esteriorità, tentativo di comprendere e di impadronirsi della realtà, la parola corre il pericolo di estraniare il soggetto dal suo fondo, dalla sua interiorità in cui risiede la Verità. Ed è un pericolo tanto più grave in quanto la parola inflazionata nella dispersione dell'esteriorità ci dà illusione di conoscenza, di verità. E una parola inflazionata non è tanto dialogo ma è solo affermazione del soggetto, della sua pretesa centralità, della sua pretesa autosufficienza. La parola che dovrebbe essere comunicazione, legame tra gli uomini, diventa sopruso e nella moltiplicazione delle nostre parole non riusciamo più ad accogliere nessun'altra parola, nemmeno quella di Dio. A questo punto, la parola che dovrebbe essere apertura, dialogo, diventa affermazione del soggetto chiuso in se stesso. La parola finisce, nella sua inflazione, per contraddirsi, per diventare monologo inconcludente e presuntuoso.
  - e) E, allora, la parola che dovrebbe essere portatrice di senso, di significato, si trasforma in parola assolutamente vuota e inconcludente; puramente funzionale all'uomo esteriore, alla sua superficialità, alla sua pretesa di affermazione; la parola non è più conoscenza, non è più dialogo, la parola è assolutamente inutile; diventa (e sembra anticipare Heidegger) chiacchiera<sup>113</sup> che non può non generare equivoco ed essere espressione di una vuota curiosità. Questo potrebbe anche non essere rilevante se non fosse che con questa parola inconcludente noi pensiamo di conoscere la realtà, crediamo di dialogare con altri, crediamo di poter arrivare anche a conoscere e poter parlare di Dio. E nel tradimento della parola finiamo per tradire noi stessi, nonostante la pretesa di autoaffermazione, proprio perché noi siamo nati dalla Parola e siamo portatori della Parola. Tradiamo noi stessi e la realtà.
  - f) Di qui l'invito pressante: "Per amor di Dio, badate alle vostre parole"<sup>114</sup>. Non si tratta di escludere le parole; non si tratta di rinunciarci (non lo possiamo proprio perché noi siamo parola). Si tratta semplicemente di prendere coscienza del valore della parola, dei suoi limiti e di rispettarli. Si tratta, quindi, di recuperare il vero senso della parola.
    - i) È una parola fatta di molte parole e che si proietta sempre nell'esteriorità. Per non diventare sproloquio deve salvaguardare il valore del silenzio<sup>115</sup>, deve nutrirsi consapevolmente del silenzio<sup>116</sup>, come di fatto fa già inconsapevolmente dato che le parole sono comprensibili proprio per quella parte infinitesimale di silenzio che intercorre tra di esse.
    - ii) In questo senso, allora si tratta di assumere un atteggiamento di ascolto e di accoglienza verso la parola; e, se questo vale per la parola degli uomini, tanto più dovrebbe valere per la parola di

<sup>111</sup> "... l'uomo, prima della sua creazione era eternamente in Dio. Quando era in Dio, l'uomo era Dio in Dio. San Giovanni scrive: *Tutto ciò che è stato fatto era vita in lui*. Ciò che l'uomo è ora nel suo stato di creatura, egli è stato eternamente in Dio, nel suo stato increato, un essere sussistente con lui" id. 612

<sup>112</sup> "... le parole sono prese dalle cose esteriori..." id. 565; legate alla molteplicità, derivanti dalla molteplicità, le parole non potranno essere in grado di darci l'unità.

<sup>113</sup> "... coloro che non vogliono tener lontano il loro uomo esteriore dalle chiacchiere..." id. 670; la chiacchiera non è altro che affermazione dell'esteriorità e condanna dell'uomo a questa esteriorità.

<sup>114</sup> Id. 342, "Per il fatto che dalle parole proviene un danno così smisurato, i santi fondatori dei santi Ordini hanno proibito con tanto zelo ogni conversazione nei conventi, in tutti i luoghi... Quale danno provenga dalle parole non potrebbe dimostrarlo nemmeno il mondo intero". E questo vale per tutte le parole; non solo per quelle parole che si esprimono in giudizi negativi nei confronti degli altri e che, quindi, creano divisioni, conflitti; ma vale anche per tutte quelle parole che sono anche solo pettegolezzi, chiacchiere senza nessun significato. Nell'inflazione delle parole non solo creiamo divisioni, ma anche disperdiamo noi stessi, alieniamo noi stessi in una esteriorità inconcludente.

<sup>115</sup> "... quando tutte le cose sono nel più grande silenzio, quando tutto è vero silenzio, allora veramente si sente il Verbo: perché, se vuoi che Dio parli, tu devi tacere; se vuoi che Dio entri, tutte le cose devono uscire" id. 125

<sup>116</sup> A chi vuol essere uomo spirituale "si richiede che sfrondi le sue parole e la sua condotta da ogni disordine interiore ed esteriore" id. 352

Dio. Si tratta di farci penetrare dalla parola, farla arrivare alla ragione, cercare di comprenderla oltre l'immediatezza del significato sempre legato all'esteriorità<sup>117</sup>.

- (1) Questo significa che dobbiamo sospendere l'immediatezza; significa che la parola ha in sé sempre una carica allusiva, simbolica; e solo la ragione, solo l'interiorità è in grado di accogliere l'indicazione di altro rispetto al significato immediato.
  - (2) Assumere questo atteggiamento non è assolutamente semplice proprio per il fatto che la parola vive nella successione e nella esteriorità; quindi si tratta di mettere in atto un processo che sembrerebbe contrario al movimento della parola stessa.
  - (3) D'altra parte, se la parola non coincide con il significato che immediatamente si offre e che immediatamente viene dalla consuetudine, ma porta in sé sempre un rinvio ad altro (soprattutto la parola di Dio: è parola come la nostra, vive della nostra esteriorità e successione, eppure non è riducibile a dato immediato e ci obbliga ad andare oltre la sua immediatezza, come Gesù, Verbo, ci obbliga ad andare oltre l'immediatezza della apparenza); quindi, se la parola è sia presenza sia assenza, ne deriva che noi non saremo mai in grado di comprendere ed esaurire totalmente non solo la parola di Dio ma anche la parola degli uomini. Si tratterebbe, allora, di accogliere ogni parola con estrema discrezione e attenzione; come altrettanta discrezione ci vorrebbe nell'usare la stessa parola.
  - (4) Quindi la parola deve sempre far4e i conti con l'indicibile e questo
    - (a) Sia per i limiti strutturali della parola stessa: la parola è legata al senso e alla esteriorità; e la verità non si esaurisce a questo livello<sup>118</sup>.
    - (b) Sia perché ci sono alcuni contenuti che trascendono ogni possibilità di parola: e sono Dio e il nostro stesso fondo. Che Dio sia indicibile è ovvio e accettabile, visto che è trascendente ogni nostra possibilità. Più problematico che sia indicibile il nostro fondo<sup>119</sup>. E che il nostro fondo, il nostro fondamento sia indicibile potrebbe derivare proprio dal fatto che è questo fondo la casa del Verbo e di Dio, oppure dal fatto che siamo generati da sempre nel Verbo. Quindi la nostra parola, che pure potrebbe essere significativa, deriva da una parola indicibile: la parola non sa dire la propria origine. Questo è il limite di fondo perché se non sa la propria origine, quindi la propria verità, come potrà dare la verità di ciò che è altro rispetto ad essa?
    - (c) Sia perché, caratterizzata come è dalla molteplicità e dalla esteriorità, la parola non sarà assolutamente in grado di dare l'unità. Per cui, se e quando si raggiunge l'unità, allora svaniscono tutte le parole e tutti i pensieri<sup>120</sup>.
- 2) Stesso discorso vale per il pensiero. Il pensiero umano per sua natura è pensiero discorsivo; quindi strutturalmente condizionato dalla successione; e la successione necessita di esteriorità. Se non altro l'esteriorità è necessaria in quanto ogni pensiero, che non sia intuizione immediata, che non sia identificazione immediata con la realtà conosciuta, si basa sulla distinzione (quindi sulla separazione) soggetto e predicato. Ora, proprio perché si basa sull'esteriorità, il pensiero non potrà mai darci l'unità. Ci troveremo sempre, almeno, di fronte alla dualità; ma, allora, ci troviamo sempre di fronte al derivato, mai all'originario. Tra l'altro, se il pensiero, nella sua ultima istanza è ricerca del senso ultimo, quindi della unità ultima, dovrà, necessariamente constatare il proprio fallimento, o, comunque, la propria inadeguatezza. Allora, il pensiero resta fondamentale, però è fondamentale nella misura in cui, riconoscendo il proprio limite, si apre al superamento di se stesso; si apre alla possibilità, non pensabile e non pensata, dell'avvento, dell'accadere dell'unità nell'interiorità.
- 3) La ragione: "... in tutto il nostro agire dovremmo penetrare ogni cosa con la luce della nostra ragione, per conoscere bene e perché ci sia ben chiaro ciò che pratichiamo"<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> "Fate arrivare la parola alla ragione, fin dove può essere compresa. La nobile parola è poco compresa; ecco la causa: essa resta nella sensibilità, non arriva all'interno" id. 707; quindi vuol dire che la parola è portatrice di un significato che non può essere immediatamente colto, un significato che va interiorizzato e che solo l'interiorità sa cogliere.

<sup>118</sup> Parlando della Sapienza afferma che la sua dignità e il suo onore "nessuno può esprimere in alcun modo, con nessuna parola, poiché ella supera per dignità ogni senso": ne deriva che la parola non è in grado di esprimere quello che si pone a livello di senso ultimo; id. 470

<sup>119</sup> "Quando l'innominato, il senza nome che è nell'anima (n. *si riferisce al fondo dell'anima*), si volge completamente a Dio..."; e a proposito degli uomini spirituali afferma: "Figli, l'altezza e la profondità che si manifestano in questi uomini non possono coglierle né la ragione né i sensi di alcun uomo; ciò supera ogni senso, è un abisso. Questo bene è rivelato soltanto a quelli che sono purificati esternamente, interiormente trasfigurati e dimorano nell'intimo di loro stessi. Per queste persone cielo, terra e tutte le creature sono un puro nulla, perché loro stesse sono un cielo di Dio in quanto Dio dimora in esse" id. 380 - 381

<sup>120</sup> "Qui, in un certo modo, corpo e anima affondano entrambi, in questo mare profondo, e perdono le loro opere, gli esercizi naturali...; e nello sprofondare in questo mare senza fondo non hanno più né parole né pensieri. [...] All'uomo sono venute meno parole e pensieri" id. 383

<sup>121</sup> Id. 260

- a) La ragione è strumento necessario
- i) per poter essere saggi, per essere accorti nella vita concreta e nelle scelte che operiamo. È necessaria per valutare correttamente quello che facciamo
  - ii) È necessaria per poter valutare la realtà in se stessa, per comprenderne la relatività e la sua impossibile autonomia, per comprenderla, però anche nella sua autonomia rispetto a noi, e, quindi, per non cadere vittime della volontà di possesso.
  - iii) È necessaria per poter analizzare seriamente la nostra interiorità e vedere se effettivamente in questa interiorità ci sia spazio per Dio o solo per noi stessi; infatti spesso, invece di Dio siamo costretti a trovare un velenoso ripiegamento su noi stessi<sup>122</sup>.
  - iv) Per questo motivo la ragione è una luce di cui abbiamo bisogno.
    - (1) È in forza di questa luce che noi possiamo sperare di liberarci da tutto ciò che vediamo contingente, quindi liberarci dall'esteriorità; questa luce ci aiuta ad operare il distacco dalla realtà, da quello che facciamo, da noi stessi. È grazie a questa luce che possiamo comprendere anche la relatività di tutte le nostre opere, dei nostri stessi pensieri...<sup>123</sup>. Scoperta questa relatività possiamo indirizzare la nostra vita, in tutte le sue manifestazioni, a ciò che effettivamente perdura.
    - (2) La luce della ragione non è solo fatto teoretico, speculativo; è alla base della vita concreta, pratica. È questa luce che ci permette, in qualche modo, di fondare, di reggere e sostenere il nostro impegno nelle virtù naturali e morali<sup>124</sup>. Quindi è impensabile credere di poter essere virtuosi, di vivere da uomini seriamente e correttamente, senza l'aiuto di questa luce. Siamo uomini solo in forza della ragione; e questo è il suo merito fondamentale che niente potrà mai relativizzare.
  - v) È luce per noi; e come luce accade a noi, viene a noi come dono; e noi lo dovremmo accogliere questo dono e saperlo usare. Anche perché è quella luce che aiutandoci a comprendere noi e la realtà, ci aiuta anche a vivere. È luce che sa dare senso anche all'oscurità, che sembra in qualche modo pervadere una realtà compresa in tutta la sua precarietà e contingenza; quindi una luce che sa dare vero significato a questa contingenza; in qualche modo sa salvaguardarne il senso, la realtà; sa dare alla contingenza, alla precarietà della realtà, dell'esteriorità, quella consistenza che in qualche modo la salva dal precipitare nel nulla. È dono questa luce; solo che è anche dono a nostra misura; quindi è qualcosa di strutturalmente finito. Se finita sarà facile che questa luce possa venir in qualche modo offuscata da qualche altra luce<sup>125</sup>. Questo non toglie che la ragione sia luce, solo che non è quella ultima, decisiva, esaustiva. E, forse, più che di oscuramento si tratta di inveroamento nel trascendimento, o nel compimento che la stessa ragione potrebbe riuscire a intravedere.
- b) Solo che la ragione<sup>126</sup>,
- i) come la parola (del resto logos è sia la parola sia la ragione) parte da e fa riferimento sempre all'esteriorità; quindi il suo fondamento è sempre legato alla contingenza e alla molteplicità. Tutto questo, come abbiamo visto, potrebbe essere solo un punto di partenza relativo. Il problema è che "le persone dissennate.... sfuggono all'esterno e vogliono trovarla (n. *la nascita di Gesù*) con il loro lume naturale..."<sup>127</sup>. Quando la ragione si ferma a se stessa, inevitabilmente è condizionata dalla contingenza e dalla molteplicità del suo fondamento. Di conseguenza cadrà nella dispersione e nella impossibilità di trovare il vero, unico fondamento; per cui non farà, al di là dei suoi tentativi, e delle apparenze di unificazione, che riproporre la dispersione della molteplici-

<sup>122</sup> Id. 263

<sup>123</sup> L'uomo "alla luce della sua ragione penetra con spirito prudente tutte le sue opere, parole e pensieri, per vedere se nel fondo c'è qualcosa che non sia puramente Dio e non tenda soltanto a Dio in tutto, nel fare e nell'omettere. E se vi trova qualcosa che tende ad altro che a Dio, lo tronchi e lo rigetti. Ciò non si addice solo all'uomo nobile e interiore, ma a ogni uomo buono" id. 260

<sup>124</sup> "Questa luce deve regolare con il suo splendore le virtù naturali – l'umiltà, la dolcezza, la mitezza, la misericordia, la calma e simili virtù naturali – e costatare se sono nate da Dio. Questa luce, inoltre, deve illuminare le virtù morali: sapienza, giustizia, forza e temperanza, cioè le virtù cardinali. Tutte questa luce della discrezione le deve esaminare, regolare e ordinare con sincera e pura intenzione, le deve stabilire in giusta posizione e in un ordine divino..." id. 261: in altri termini non fa che riprendere la dottrina di Platone delle virtù e della necessità che tutte siano armonizzate dalla ragione in modo da pervenire alla vera giustizia; oppure riprende anche la teoria delle virtù etiche di Aristotele, virtù tutte determinate dalla presenza della ragione attraverso la saggezza.

<sup>125</sup> "Allorquando lo Spirito santo trova che l'uomo ha fatto la sua parte, viene con la sua luce, eclissa la luce naturale e infonde là le virtù soprannaturali: la fede, la speranza, la divina carità e la sua grazia" id. 262

<sup>126</sup> "Vi sono tre cose da notare: la prima è ciò che cerca, vale a dire il desiderio; la seconda il mezzo usato per tale ricerca; la terza il ritrovamento della nascita (n. *la nascita di Gesù*). Nell'uomo sono ancora tre cose: la prima aderisce alla natura nella carne e nel sangue, cioè i sensi e i desideri corporali; la seconda è la ragione; la terza è una pura e nuda sostanza dell'anima; esse sono diverse e percepiscono in maniera diversa, ciascuna a proprio modo" id. 142

<sup>127</sup> Id. 142

- tà<sup>128</sup>. Per questo la sua luce, per quanto naturale e positiva, rischia di essere, in questa esteriorità, ingannevole e falsa.
- ii) Inoltre la ragione, proprio per la sua natura discorsiva, ha a che fare, anche contro tutte le sue intenzioni, con la molteplicità; solo nella molteplicità è possibile il passaggio da un punto all'altro. E per questo non potrà mai approdare alla unità, qualora esista.
  - iii) Del resto, anche per un altro aspetto, la ragione è legata alla molteplicità; per il fatto che non si autofonda, visto che è nostra e noi non possiamo autofondarci. Non essendo autofondata, la ragione deve sempre, comunque, partire da postulati, che sono altri rispetto ad essa. Quindi, di nuovo, cade nella molteplicità.
  - iv) Ancora, la ragione, come secondo elemento caratterizzante l'uomo, presuppone sempre il primo; la ragione, in quanto mezzo di ricerca, presuppone il desiderio della ricerca; solo il desiderio è in grado di metterla in moto. Quindi ci troviamo di fronte a una ragione, che al di là di tutto, non sarà mai ragione pura, ma ragione sempre connotata dal desiderio, sempre determinata dalla sfera affettiva (quindi dalla molteplicità sensibile a cui costantemente fa riferimento il desiderio) e dalla volontà.
- c) È la luce ciò che meglio simboleggia la conoscenza. Se per conoscenza noi intendiamo l'accoglienza della rivelazione dell'Essere, allora, il problema non sarà tanto la luce, quanto la capacità che noi abbiamo di accogliere la luce. La luce del sole si diffonde su tutto e non chiede a nessuno di potersi offrire; si riversa sia nei corpi oscuri, sia nei corpi trasparenti che si fanno compenetrare dalla luce.... Lo stesso avviene per la conoscenza. La luce viene dall'essere; ora
- i) I sensi sembrano opporre resistenza a ogni luce che non sia sensibile; sembrano essere opposti alla verità. Non è vero perché anche un corpo oscuro, opaco alla luce, comunque, per quanto rifiuti la luce, viene illuminato, viene riscaldato dalla luce
  - ii) I sensi, però, potrebbero e dovrebbero farsi guidare dalla luce della ragione; nemmeno la ragione potrà mai pensare d'essere la luce, se non per il semplice motivo che viene illuminata dalla luce, quindi accoglie la luce. E proprio per questa diversità tra ragione e luce, la ragione sarà sempre alla ricerca della luce.
  - iii) Sarà, allora, lo spirito a illuminare la ragione e a guidare la ragione<sup>129</sup>.
- d) Tutto sarebbe ben ordinato, tutto sarebbe finalizzato alla ricezione, il più pura possibile, della luce che ci viene incontro, solo se ragione e sensi si ordinassero a vicenda e tutti e due si disponessero a farsi guidare dalla ragione; quindi tutto sarebbe ordinato se sensi e ragione comprendessero e riconoscessero il loro essere sempre e solo limitati.
- i) Il problema è che, come abbiamo visto, la ragione non è pura, e, quindi, si fa determinare dal desiderio, dalla volontà. E questo è tanto più grave in quanto la ragione, pur determinata dal desiderio, si ritiene pura, quindi non condizionata, quindi, in qualche modo, assoluta, e per questo in grado di dare la conoscenza ultima. Per cui la ragione si ritrova ad essere non solo serva della volontà<sup>130</sup> (e in questo modo si ritorce contro l'uomo stesso rendendolo anch'esso servo), ma anche accecata dalla volontà di possesso<sup>131</sup>; se cieca, viene meno se non a ogni sua possibilità conoscitiva, almeno alla possibilità di raggiungere la pienezza della conoscenza.
  - ii) Comunque, anche la ragione riuscisse ad essere libera da ogni volontà di autocompiacimento e di possesso, non ha la forza, le capacità per arrivare a conoscere il proprio fondo. Per cui la ragione non è in grado nemmeno di darci la nostra verità profonda, ultima<sup>132</sup>.
  - iii) Per cui la ragione, che pure è "la nobile ragione, l'occhio interiore"<sup>133</sup>, condizionata dall'esteriorità, dalla volontà di appropriazione, di autocompiacimento, si trova ad essere di fatto strumento di cecità proprio perché invece che illuminare i sensi si fa condizionare da essi. Per

<sup>128</sup> "La luce naturale risplende tutta al di fuori, nell'orgoglio, nella compiacenza di sé, nella gloria della gente e nel giudizio degli altri; inoltre porta tutto all'esterno nella dispersione dei sensi e dello spirito" id. 238

<sup>129</sup> "La luce del sole è molto semplice in se stessa, ma questa medesima luce è ricevuta diversamente dal vetro: un vetro è nero, un altro è giallo, un terzo bianco; per il vetro nero si possono intendere i sensi, il giallo può essere la ragione, il bianco simboleggia il puro e semplice spirito. Allorché i sensi si illuminano nella ragione e la ragione nello spirito, il nero diventa giallo e il giallo bianco, e ne risulta una pura semplicità dove solamente questa luce brilla e in nessun'altra parte, perché è veramente ben ricevuta" id. 142 - 143

<sup>130</sup> Id. 651

<sup>131</sup> Id. 656

<sup>132</sup> "... l'uomo più interiore, l'uomo nascosto, superiore, fatto a immagine di Dio, deiforme. Esso è talmente al di sopra di ogni intelligenza e di tutto, che la ragione con la sua attività non può giungervi. Ciò supera ogni senso" id. 684; "Figli, questo fondo è noto a poche persone... Non si trova né nel pensiero né nella ragione" id. 414 cfr. 712 - 713

<sup>133</sup> Id. 411

questo la verità le sarà sempre assente<sup>134</sup>. Anche perché la verità non potrà mai essere fatto teorico solo; conoscere la verità è possibile solo se si vive nella verità, quindi nella conoscenza della propria precarietà e insufficienza, nella conoscenza del proprio nulla.

- iv) Per questo motivo gli uomini razionali sono i peggiori esistenti in quanto trovano tutta la sicurezza possibile in se stessi e nelle loro capacità di comprensione razionale; usano la ragione per affermare se stessi, quindi con autocompiacimento; credono che la ragione sia una loro proprietà e non un dono di Dio<sup>135</sup>.
  - e) È vero che una ragione che si assolutizza finisce per essere una alienazione dell'uomo nell'esteriorità e lo trasforma in una cisterna vuota che serve solo a ingannare<sup>136</sup>; è vero che non potrà mai arrivare alla conoscenza dell'unità incondizionata (e questo per il semplicissimo motivo che non sa comprendere nemmeno unità molto più semplici e a nostra portata, come l'unità di anima e corpo, materia e forma, soggetto e oggetto)<sup>137</sup>; è vero che la ragione non può comprendere il mondo che travalichi la sua esperienza, il mondo soprannaturale, e, se si chiude in se stessa, rischia d'essere preda degli spiriti maligni<sup>138</sup>; è vero che rischia d'essere ciecamente sottomessa alla volontà di appropriazione e di autoaffermazione. Però resta che la ragione è un lume donato da Dio; resta che potrebbe essere disponibile ad accogliere la luce che proviene dallo spirito e, in forza di questa luce, potrebbe riuscire a guidare e a non farsi determinare dai sensi. Quindi la ragione dovrebbe
    - i) Innanzitutto sprofondarsi nel suo non sapere; comprendere come il suo sapere sia molto relativo e non possa dare quella sicurezza, non possa costituire quel fondamento di cui è costantemente in ricerca<sup>139</sup>.
    - ii) Quindi cercare di andare oltre se stessa<sup>140</sup>. Andar oltre la ragione, riconoscere che la ragione non può conoscere tutto, non significa disprezzare la ragione o ritenerla irrilevante. Significa, invece, valorizzarla il più possibile, sia in ordine alla conoscenza sia in ordine alla vita pratica, sapendo, però, che non è tutto e non può conoscere tutto; sapendo che è limitata (anche se è la nostra facoltà superiore) e, quindi, aprendola alla possibilità di una sua integrazione, di un suo superamento che verrebbe ad essere anche un suo inveramento<sup>141</sup>. Ovvio che questa integrazione, visto che la ragione è la nostra facoltà superiore, non potrà arrivare dall'uomo, ma ci potrà venire solo come dono, come iniziativa gratuita da parte dell'assoluto.
    - iii) Abbiamo visto come la ragione non sia astratta dalla concretezza della vita anche affettiva dell'uomo; come sia il desiderio il motore primo della ricerca della ragione. Per lo stesso motivo, la ragione che, consapevole della propria limitatezza, voglia davvero essere aperta anche a quello che la trascende, deve farsi guidare o sollecitare dall'amore "saggio" che è "l'amore razionale"; un amore che non è negazione della ragione, ma un amore che realizza la ragione e, per questo, è amore razionale. Ed è l'amore che nasce dalla considerazione della nostra precarietà e dalla contemplazione delle possibili cose eterne<sup>142</sup>
- 4) La conoscenza:
- a) C'è una conoscenza che è solo illusoria e che contribuisce ad alienare sempre più l'uomo.
    - i) Da tutto quello che si è detto, risulta conseguente il discorso che la conoscenza, in quanto conoscenza della esteriorità, della molteplicità non potrà mai essere vera conoscenza; tutti proiettati

<sup>134</sup> Molti uomini "fanno assegnamento sulla loro ragione, se ne compiacciono e per la verità razionale perdono la verità essenziale e viva. Infatti, per il solo fatto di riconoscere la verità, non la si possiede ancora, molti però si illudono di possederla allorché essa balena davanti alla loro ragione, mentre al contrario è lontana mille miglia" id. 473

<sup>135</sup> Id. 370

<sup>136</sup> "Cisterne sono anche gli uomini razionali con le loro elevate espressioni e il loro sublime intelletto. Gli uni si contentano delle loro opere appariscenti e dell'apparenza, gli altri del loro brillante ingegno" id. 549 - 550

<sup>137</sup> "... la natura divina non ammette alcun accidente. La ragione non riesce a comprendere neanche quest'altra unione, come cioè l'anima si unisca al corpo e come essa operi e si muova nella mano, nel piede, e in ogni altro membro; allora come potrebbe l'uomo comprendere l'unione divina?" id. 222

<sup>138</sup> Id. 728

<sup>139</sup> "... non chiedere né indagare di più, ma tieniti in basso e sprofondati nel tuo non sapere e nel tuo non voler sapere; mantieniti povero di tutto nel tuo Dio nascosto e sconosciuto, e pensa di te che tu, uomo, non sei in grado di conoscere in alcun modo il grande, sconosciuto e misterioso Dio" id. 424

<sup>140</sup> "... dobbiamo elevare in alto tutti i nostri sensi, le nostre mani, facoltà e spirito... Ciò è troppo al di sopra di ogni ragione e non possiamo arrivarci in alcun modo né comprenderlo, se non nello Spirito santo" id. 219

<sup>141</sup> "... quando l'uomo... è chiamato dal mondo, egli deve governare e ordinare tutte le sue facoltà interiori con la ragione superiore, in modo tale che tu impari a conoscere te stesso e a restare con te stesso; impari a badare alle tue parole in modo tale da non parlare a nessuno se non come vorresti che ti si parli..." id. 224

<sup>142</sup> "Il nobile amore saggio e razionale è qualcosa di molto elevato, prezioso e delizioso.... Devi rivolgere il tuo spirito alle cose eterne... Entraci, portaci il tuo non essere, la tua nullità e le tue molteplici dissipazioni; considera il segreto del mistero interiore della Trinità e poni di fronte ad esso la tua grande esteriorità; medita la sua eternità che non ha né prima né dopo, ma solo un unico istante, il possesso presente di se stessa e di tutte le cose in essa, e ciò immutabilmente; contrapponi il fluire e l'instabilità del tuo tempo, della tua vita e del tuo spirito mutevoli, che non hanno in sé alcuna stabilità" id. 490 - 491

all'esterno, la nostra conoscenza si trova nell'impossibilità di poter accedere a noi stessi (e, quindi, ci diventiamo estranei nella pretesa di affermarci) e a Dio<sup>143</sup>; per cui la pretesa di conoscenza si impone come affermazione di ignoranza presuntuosa. Non solo, ma corre il pericolo di essere una delle vie della alienazione dell'uomo<sup>144</sup>. E questo perché, essendo conoscenza dell'esteriorità, ci induce a fondare la nostra consistenza nell'esteriorità stessa; rischia di alienarci dalla nostra interiorità soprattutto perché, spesso, è accompagnata dalla presunzione di possedere l'esteriorità, quindi è funzionale alla volontà di possesso e di autocompiacimento.<sup>145</sup>

- ii) E questo diventa tanto più grave quando l'esteriorità a cui ci rivolgiamo sono gli altri, visti come realtà esteriori e, quindi, come tutte le altre cose, realtà da dominare e possedere. Per questo aliena il soggetto conoscente e le persone conosciute. Qui, nell'esteriorità dei rapporti, nella loro alienazione, si fonda la possibilità che la parola, come abbiamo visto, diventi semplicemente chiacchiera priva di ogni possibilità di comunicazione.
  - iii) E la chiacchiera diventa curiosità; per cui ci si pongono problemi inutili, che forse faremmo meglio lasciar perdere non perché siano insignificanti ma perché, fondati come siamo nell'esteriorità, non arriveremo mai non solo a risolvere, ma nemmeno a comprendere nella loro portata. "Non occuparti di alta sapienza, ma scendi nel tuo fondo e impara a conoscere te stesso, e non porre domande sul mistero di Dio, sul flusso e riflusso, sull'ente rispetto al nulla e sulla scintilla dell'anima nell'essenza"<sup>146</sup>. Ed è proprio questa curiosità vana che induce in noi un'altra grande tentazione che è quella dello sfoggio intellettuale tutto basato sulla capacità che possiamo avere di fare distinzioni e suddivisioni, che sono semplici giochi cerebrali ma che non toccano la realtà. E in questa tentazione, che non è altro che nuovo autocompiacimento, sfoggio intellettuale che pretende di possedere la verità e invece possiede solo se stesso, è per tutti, anche per gli spirituali, facile cadere<sup>147</sup>. E il grave è che la pretesa di possedere la verità in questo lavoro intellettuale è solo una falsa via, una via che rende falsi e allontana dalla verità; e questo nella sicurezza di avere la verità.
- b) La vera conoscenza deve:
- i) "conoscere profondamente e intimamente, puramente e chiaramente i nostri difetti, l'annientamento di noi stessi, grandi rimproveri per come restiamo lontani dalla verità e dannosamente ci attacchiamo alle piccole cose"<sup>148</sup>. La vera conoscenza è, innanzitutto, conoscere il proprio nulla; in altri termini la vera conoscenza parte sempre e solo dall'esperienza della propria nullità, precarietà, quindi della propria ignoranza, del proprio non sapere. Questa (assieme al non attaccamento alle piccole cose; e questo è il male: per le piccole cose ci precludiamo la verità) è la condizione per non restare lontani dalla verità. Quindi si tratta di lasciar perdere ogni vana curiosità (anche si trattasse di curiosità su Dio) e prendere coscienza della propria ignoranza. Un non sapere che investe tutto: non possiamo conoscere le cose nella loro alterità; tanto più non possiamo conoscere gli altri; e non siamo in grado di conoscere nemmeno il nostro fondo che abbiamo visto essere innominato e innominabile proprio perché porta in sé Dio; e, tanto più non possiamo pretendere, se non per vana curiosità, di conoscere Dio che trascende ogni nostra capacità.
  - ii) Permanere in questo atteggiamento è fondamentale perché noi, proprio per la nostra precarietà sia ontologica che morale, non possiamo mai pretendere di possedere la verità, che non può assolutamente essere soggetta alla nostra precarietà. Quindi, se noi restiamo in questo non sapere che non è solo fatto intellettuale, ma complessivamente esistenziale, ci mettiamo nelle condizioni perché la verità possa venire a noi, possa rivelarsi a noi, e noi la possiamo cogliere nel limite delle nostre possibilità. E la verità viene in noi sempre progressivamente; per cui il dono che ci

<sup>143</sup> "Guardate tutto dal di fuori, e perciò in verità Dio vi resta sconosciuto, e voi a voi stessi" id. 770

<sup>144</sup> Per questo motivo è la prima grande tentazione che l'uomo deve affrontare: "La prima (n. *tentazione*) è quella che consiste nel restare nell'esteriorità secondo la saggezza naturale dei sensi, trascurando ogni fervore della vita interiore e spirituale, senza rifletterci sopra" id. 756 – 757: è qualcosa di spontaneo, di immediato, e ci cadiamo proprio perché, essendo spontaneo, non siamo portati a rifletterci sopra e, quindi, a prenderne le distanze. Il problema è che da questa esteriorità deriva una certa forma di saggezza, per quanto legata ai sensi; per cui, restando fermi nell'esteriorità, nella sua accidentalità, si può anche assumere la veste di persone sagge, mentre di fatto si perde quello che è essenziale, quindi si è nella negazione di ogni saggezza, per quanto umana.

<sup>145</sup> Qui si fonda l'invito pressante: "Oh, lasciate tutte le cose, così vi verrà data ogni cosa" id. 233

<sup>146</sup> Id. 232

<sup>147</sup> "La terza tentazione è un grande sfoggio intellettuale della verità, espressa con ogni distinzione e considerata con un interno lavoro razionale, dietro l'impulso e lo stimolo del grande piacere del lume naturale, ma senza riconoscerci il compiacimento di se stessi. A ciò tutti gli uomini sono inclini per natura, e questa tentazione... genera orgoglio spirituale, indica una via falsa ed è causa di grandi errori sotto un'apparenza spirituale" id. 757

<sup>148</sup> Id. 234; "Carissimi figli, soltanto colui che arriverà a riconoscere la propria nullità, avrà trovato la via più diretta, più breve, più giusta, la più sicura verso la verità più eletta e più profonda che si possa raggiungere in questo mondo" id. 773 - 774

- viene fatto della verità non fa altro che sollecitarci costantemente a una nuova ricerca, a una sempre rinnovata attenzione a tutto, anche a quello già apparentemente conosciuto<sup>149</sup>.
- iii) La conoscenza, allora, non è prima di tutto conquista e merito nostro; la conoscenza della verità è dono che la verità fa a noi. La verità è come una luce; la luce c'è, si offre e si offre a tutti, anche se non tutti la vogliono accogliere e vedere. È la luce che ci permette di vedere, non è il nostro vedere che crea la luce<sup>150</sup>. Noi questo dono possiamo accoglierlo e riconoscerlo solo nella misura in cui siamo veramente convinti di non possederlo già. Altrimenti siamo noi che poniamo la verità nella condizione di non potersi assolutamente rivelare, per cui ci condanniamo inevitabilmente all'oscurità e all'incomprensione.
- iv) Si tratta, allora, di abbandonarci allo Spirito che ci guida alla verità tutta intera (cfr. Giov. 14, 26). Solo in forza di questo Spirito la nostra ricerca della verità non è vana curiosità come quella di Pilato. Lo Spirito ci spinge a una vera ricerca e a un vero abbandono alla verità. E a questa verità ci può condurre solo lo Spirito perché "non si può dire che cos'è la verità, così come non si può dire che cos'è Dio. Dio è verità, purità, e semplicità: sono la sola e medesima essenza"<sup>151</sup>.
- (1) Non possiamo porci in modo estrinseco di fronte alla verità, come noi fossimo noi e la verità altro da noi; altrimenti non saremo mai nella verità e non potremo mai cogliere la verità. O siamo uniti alla verità e, allora, potremo conoscere la verità, o siamo esterni alla verità, ma se la verità è altra non la conosceremo mai.
  - (2) Quindi con la verità è possibile solo un rapporto non estrinseco ma intrinseco; solo un rapporto unitivo è possibile che ci metta nelle condizioni di accogliere la verità. E questo rapporto viene dallo Spirito.
  - (3) Del resto non è un rapporto che noi possiamo creare, ma è solo donato. Perché i rapporti creati da noi, dipendenti da noi, implicano sempre la molteplicità, la diversità; ma un rapporto di questo tipo con la verità, un rapporto per cui ci siamo noi e la verità, diversa da noi, ci butta nella non verità.
  - (4) Del resto la verità non può che essere assoluta semplicità proprio perché è unica verità del tutto. E questa semplicità non possiamo mai essere noi. Solo Dio può essere verità. Quindi solo lo Spirito ci può portare alla verità. E ci può aiutare ad avere un corretto rapporto con la verità; un rapporto che sia unità e non diversità. E questo è solo amore. Lo Spirito che è amore, nell'amore ci unisce alla verità. Uniti alla verità, però, la nostra ragione, che si fonda sulla diversità, viene meno al suo compito. Per cui noi sperimenteremo la verità, ameremo la verità in forza dello Spirito, ma non potremo mai aver la pretesa di dire e di conoscere la verità. Sarebbe non verità.
  - (5) È irrazionalismo, fideismo? È conoscenza dei limiti invalicabili del pensiero, della ragione. È esperienza del fatto che la vita non è riducibile a pura categoria logica; e se la vita non è del tutto razionalizzabile, tanto meno la verità, di cui la vita è un momento.
- v) Questo abbandono allo Spirito non è assolutamente fuga o evasione in una interiorità disincarnata, proprio perché la sottomissione allo Spirito diventa (visto che lo Spirito soffia ovunque) sottomissione alla realtà stessa. Solo nell'interiorità è possibile raggiungere la vera exteriorità senza disperdersi in essa. "Lo Spirito santo ci insegna ad inabissarci in una profonda umiltà e a raggiungere una totale sottomissione a Dio e a tutte le creature. Questa è una scienza in cui sono racchiuse tutte le scienze di cui si ha bisogno per una vera santità"<sup>152</sup>. Il legame con lo Spirito ci consente di arrivare a una vera, non frustrante, umiltà; e a partire da qui è possibile un rapporto vero, corretto con noi stessi e con la realtà. È solo nella spiritualità che possiamo recupe-

<sup>149</sup> "E anche se si predica oggi una verità e domani la stessa, e tanto spesso si fa una stessa predica, bisogna ascoltarla sempre con amore e diligenza, perché c'è sempre una nuova verità nascosta che è da scoprire e non è mai completamente compresa; la colgono soprattutto coloro che si presentano con un'anima spoglia. Infatti molta parte della parola di Dio va perduta e resta incompresa da coloro che non sono ancora liberi" id. 708

<sup>150</sup> "La luce ... è una luce essenziale, superiore a ogni conoscenza, trascendente. Questa luce brilla nel più intimo, nel più profondo dell'uomo" id. 609: è una luce trascendente e non può che essere tale se vuole metterci nella condizione di comprendere la realtà e noi stessi; per far questo dobbiamo trascenderci, di qui la necessità di qualcosa che ci faccia trascendere noi stessi. È luce trascendente ma presente nel nostro abisso; per questo può essere una luce a nostra portata. "E' una luce creata che eleva la natura molto al di sopra di sé e porta con sé tutto il sostentamento di cui la natura ha bisogno in tale modo di essere. Al di sopra di essa c'è una luce increrata che si chiama luce della gloria. È una luce divina ed è Dio stesso" ibid.

<sup>151</sup> Id. 777

<sup>152</sup> ibid.; cfr. 418

rare tutta la ricchezza della concretezza, nostra e della realtà; quindi solo nella spiritualità è possibile una vera conoscenza della realtà<sup>153</sup>.

- vi) Non si tratta di una impossibile fuga; impossibile proprio perché noi siamo sempre nell'esteriorità e nella molteplicità (perché noi stessi siamo esteriorità e molteplicità). Si tratta, attraverso lo Spirito, di cogliere l'esteriorità e la molteplicità, che solo apparentemente potrebbero essere dispersione, dentro un unico, unitario orizzonte, nell'orizzonte di Dio o dell'essere; quindi si tratta di arrivare a vedere tutto in Dio e Dio in tutto, anche nelle accidentalità della nostra vita. Non fuga, quindi, ma solo nuova prospettiva che sappia valorizzare tutto<sup>154</sup>. Ed è questa prospettiva che non ci consentirà di condannare o deprezzare nulla della nostra esteriorità né della realtà esteriore; non solo ma saremo radicalmente ottimisti, proprio perché nell'unico orizzonte tutto ha un posto, tutto ha un significato e tutto contribuisce al significato e alla bellezza del tutto, anche dell'orizzonte stesso. Si corre il pericolo del fatalismo, della rassegnazione, del quietismo? potrebbe anche essere; però potrebbe anche essere che questa nuova prospettiva che cerchiamo di assumere sia il massimo di attività proprio perché è l'unica in grado di salvaguardare il significato e l'importanza di tutto contro il pericolo della dispersione in una molteplicità casuale e insensata.
- vii) Solo abbandonandoci allo Spirito possiamo arrivare alla conoscenza. Lo Spirito è amore. Quindi, e recuperiamo l'amore come elemento decisivo e caratterizzante l'uomo, solo un vero amore è in grado di portarci alla conoscenza. Di nuovo, la conoscenza non è fatto teorico, prima di tutto, ma fatto pratico, esistenziale<sup>155</sup>.
- viii) Si può, anche, arrivare a comprendere solo con la riflessione, che dovrebbe essere così la conoscenza; si potrebbe anche non viverla se non teoreticamente questa conoscenza. Ma non è vera conoscenza. "Ora alcuni si attribuiscono queste cose perché le hanno comprese, le hanno sentite o lette o le posseggono in modo intellettuale, non come cosa acquisita; le possiedono nella conoscenza e non nell'essenza, ... ma essi cercano sempre se stessi"<sup>156</sup>. Quindi c'è
- (1) una verità che non è effettivamente tale ed è solo verità intellettuale e che è funzionale alla propria affermazione<sup>157</sup>,
  - (2) e una verità che nasce dall'amore e che mi rende sottomesso a Dio e alle creature e, quindi, mi mette effettivamente in rapporto non con me stesso ma con la realtà<sup>158</sup>.
- ix) Quindi, solo l'amore che coinvolge tutta la vita, solo l'amore per la verità, per Dio che è verità, potrà portarci alla verità. E se alla verità arriviamo attraverso questo amore, non potranno non derivarne delle conseguenze pratiche in ordine alla nostra vita. Per cui la conoscenza, nasce dall'amore e, causando amore, verrà a trasformare tutta la vita. E allora sarà la vita ad essere nella verità e libera da ogni pretesa di autocompiacimento e di possesso. E sarà rispetto per noi stessi, per gli altri, per la realtà e per Dio. Tutto questo non è facile né immediato; perché portiamo in noi stessi la volontà di affermazione e di possesso; e questa volontà cercherà in tutti i

<sup>153</sup> Per l'uomo spirituale "tutta la ricchezza intellettuale dev'essere come una serva sottomessa, e l'intimità divina deve restare sconosciuta" id. 759; e qui ci troviamo di fronte al paradosso per cui la vera conoscenza deve essere serva, quindi deve fondarsi, su un abisso sconosciuto; la conoscenza deve fondarsi sulla non conoscenza.

<sup>154</sup> Gli uomini nobili "accettano tutto da Dio con umile timore e tutto riportano a lui totalmente spogli di se stessi, in volontario abbandono, e si piegano umilmente di fronte alla volontà divina. [...] Queste persone si elevano veramente, perché s'innalzano in ogni cosa al di sopra di se stesse... Queste persone gustano solo Dio e nient'altro, sono veramente illuminate, perché Dio risplende in loro fortemente e puramente in tutte le cose, anche nella più fitta oscurità..." id. 147 - 148

<sup>155</sup> "In quest'amore non c'è che abnegazione, non affermazione; non consiste in un possesso,...; in esso c'è inconsapevolezza, mancanza di conoscenza ed è molto al di sopra della ragione, in una trascendenza oltre ogni scienza" id. 736

<sup>156</sup> Id. 721

<sup>157</sup> Dalla facoltà razionale possono derivare danni come vengono dalla facoltà concupiscibile e irascibile "perché molti uomini vi indugiano in modo molto pregiudizievole. Fanno assegnamento sulla loro ragione, se ne compiacciono e per la verità razionale perdono la verità essenziale e viva. Infatti, per il solo fatto di riconoscere la verità, non la si possiede ancora, molti però si illudono di possederla allorché essa balena davanti alla loro ragione, mentre al contrario è lontana cento miglia" id. 473. Possedere la verità non è fatto intellettuale, perché tutti possono conoscerla ma non tutti la possiedono; quindi possedere la verità significa fare della verità un elemento vitale, significa unirsi con tutta la propria esistenza alla verità; quindi, significa stabilire con la verità non un rapporto intellettualistico, ma un rapporto d'amore.

<sup>158</sup> "Ci sono delle persone che parlano di cose alte, intellettuali, trascendentali, superiori ad ogni forma, proprio come se fossero volate al di sopra del cielo, mentre non sono mai uscite di un passo da se stesse nella conoscenza del loro nulla. Costoro possono essere ben giunti alla verità intellettuale, ma alla verità viva che è la verità della verità non vi giunge alcuno se non seguendo il proprio nulla. E chi non ha percorso questa via si troverà con gran danno e vergogna là dove tutte le cose saranno svelate" id. 417 - 418: alla verità vera, all'essenza della verità si arriva solo attraverso l'esperienza del proprio nulla e l'apertura amorosa a Dio. Quindi, per altre strade, non si arriva alla verità vera, ma solo all'apparenza della verità. "Figli, chi vuol percorrere tale via, come avete sentito, arriverà a questa meta. E tenetela per la più assoluta verità: l'uomo che non percorre questa via, non giungerà mai alla verità vivente. Può ben arrivare alla conoscenza razionale, così come l'ottone rosso talvolta luccica come l'oro, ma in verità ne è molto lontano. Così vi sono molte false apparenze; ma la verità vivente dev'essere cercata in questo modo e per questa via" id. 350. Se il paragone con l'ottone ha senso, allora la verità ricercata solo intellettualmente di fatto non solo è verità apparente, ma verità che inganna, quindi è falsità.

modi, sempre, di imporsi; solo che l'amore è giusto il contrario. E qui nasce la fatica e tutta l'incertezza della nostra adesione alla verità<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> "Oh, ciò è così doloroso per la povera natura che spesso essa si agita proprio come il bimbo che viene svezzato! Là questa maliziosa natura, così spigolosa, resta del tutto abbandonata, perché l'esercizio di questo amore è completamente al di sopra della sua capacità e della sua attività" id. 737

## UNA RELAZIONE SIGNIFICATIVA

### *Il fondamento*

L'uomo per sua natura è limitato; è finito. Proprio per questo il suo essere è sostanzialmente relativo; quindi è relazione. La relazione può essere vissuta scorrettamente. E come abbiamo visto, la scorrettezza, fondamentalmente, consisterebbe nel pretendere di fondarsi su se stessi e sulla realtà esterna da possedere e dominare. Solo che una relazione fondata sull'uomo, che è relativo, diventa una relazione non fondata, diventa assolutamente accidentale e del tutto contingente e precaria.

1) Questa relazione scorretta, che diventa un falso fondamento dell'esistenza, si basa o sulla pretesa della ragione di determinare, oltre che conoscere, non solo la realtà, ma anche quelli che potrebbero essere elementi decisivi e stabili dell'esistenza (es. Dio); oppure sulle proprie opere che, frutto, magari, anche di un impegno serio e faticoso, potrebbero dare l'illusione della saldezza, della stabilità<sup>1</sup>. Di fatto sono fondamenti del tutto inconsistenti proprio perché si basano sulla presunzione del soggetto che, con la sua precarietà, non potrà mai essere fondamento di se stesso. Questo fondamento è solo amore cieco di se stessi, quindi di una creatura; evanescente come tutte le creature: "... il loro fondo è tutto occupato e dannosamente preso dalle creature... il loro fondo non è di Dio, ma della perfida creatura; ad essa è rivolto il loro amore, la loro intenzione e il loro desiderio nei loro eccessivi, ardenti e diligenti esercizi di pietà"<sup>2</sup>. La conseguenza di tutto questo è che "un mondo intero è sempre presente in te"<sup>3</sup>; è la molteplicità che si radica in noi stessi e che diventiamo noi stessi; questo è possibile sia perché noi siamo strutturalmente molteplicità (una molteplicità che si nutre di noi e vive in noi), sia perché noi non facciamo altro che riproporre costantemente la molteplicità con la nostra dispersione. Per cui noi siamo molteplicità che crea dispersione e, quindi, alienazione. Tutto questo sarebbe evitabile se riuscissimo a trovare un fondamento unico; ma questo potrebbe essere solo Dio o l'Essere; ma se continuiamo a centrarci su noi stessi non possiamo che essere nella alienazione, quindi al di fuori di ogni possibile fondamento, nell'esteriorità e nella dispersione. L'autonomia che pretendiamo di fondare su noi stessi diventa allora la proposizione, sempre rinnovata, della molteplicità e dell'impossibilità di ogni fondamento, nella illusione che abbiamo d'essere fondamento a noi stessi.

Questo fondamento, non solo è precario, ma risulta sostanzialmente anche falso proprio perché si fonda sulla creatura, anche quando crede di fondarsi su Dio.

2) Ora, se la proiezione all'esterno (che sia conoscenza o siano opere è indifferente perché sono sempre relazione all'esterno) risulta, come fondamento, fondamento falso, è necessario cercare un vero fondamento che non potrà che essere nell'**interiorità**. "Figli, qui il fondo è preparato oltre tutte le preparazioni che si possano mai immaginare in questo tempo"<sup>4</sup>. Nell'interiorità c'è un fondamento che è preparato per noi; quindi non opera nostra; perché non opera nostra potrebbe non essere condannato alla nostra stessa precarietà. E' dono; ed è preparato per noi da sempre. Il problema è solo riuscire a rintracciare questo fondo.

a) Se è nell'interiorità diventa decisivo il rientrare in noi stessi e non tanto proiettarsi all'esterno. Si tratta di passare dalla innata tendenza all'esteriorità, che è solo distrazione, dispersione spazio – temporale, è solo alienazione nella molteplicità e nella contingenza prese per fondate, alla ricerca (anche se faticosa e sempre incerta) dell'interiorità<sup>5</sup>; una interiorità che potrebbe presentarsi anche come fondo oscuro, misterioso, non comprensibile; una interiorità che in qualche modo trascende la nostra immediatezza e le sue facoltà.

b) Il problema è che non è facile rientrare in se stessi, incontrarsi con se stessi, con la propria precarietà; e uno dei motivi di fondo è l'orgoglio che inevitabilmente ci porta a considerare noi stessi non per il nulla che siamo ma per quello che crediamo d'essere<sup>6</sup>. È proprio questo orgoglio che ci mette sulla strada sbagliata; perché se noi possiamo illuderci d'essere qualcosa lo possiamo fare solo a livello di

---

<sup>1</sup> "Gli scribi erano i sapienti che tenevano alla loro scienza e i farisei erano coloro che tenevano alla loro religiosità e insistevano fermamente nelle loro pratiche. Qui bisogna riconoscere due fondi nocivi che possono esserci tra le persone religiose... in quelli sta la rovina e da nessuno di essi verrà fuori qualcosa di buono. Sono poche le persone che non siano in qualche misura possedute da uno o dall'altro di questi difetti o da entrambi, talune molto più delle altre" id. 175; tutti siamo in qualche modo condizionati da questi falsi fondamenti perché sono fondamenti che si basano su noi stessi; tutti tentiamo di basarci solo su noi stessi, sulla nostra intelligenza, sulla nostra sapienza e sul nostro impegno; fondarsi su altro ci sembra che non sia assolutamente sicuro.

<sup>2</sup> Id. 176

<sup>3</sup> Id. 128

<sup>4</sup> Id. 179

<sup>5</sup> "... sono necessari il raccoglimento e la conversione di tutte le facoltà" id. 116

<sup>6</sup> Non è facile rientrare in se stessi perché l'uomo "si ferma ai suoi progetti e ai suoi modi esteriori e sensibili, assunti di sua volontà" id. 396

esteriorità dove possiamo compiere delle opere, oppure possedere qualcosa e in questo porre la nostra fiducia. Il rapporto con l'esteriorità è indispensabile per potersi illudere; siamo noi che strutturalmente ci rapportiamo e siamo noi che, essendo il centro del rapporto, crediamo d'essere il centro di tutto<sup>7</sup>. È impossibile che l'uomo non si accorga della sua estrema fragilità e della inconsistenza di quello che fa ed è; di qui la malinconia. Solo che a superare questa malinconia serve sempre il confronto con gli altri, la presunzione di superiorità... Il pericolo, allora, è che ci riduciamo ad essere o "persone mondane" tutte proiettate all'esterno<sup>8</sup> (e nella dispersione è assolutamente impossibile che possiamo trovare un qualsiasi senso, una qualche unità e consistenza; per questo ci condanniamo ad essere nelle tenebre), o "persone spirituali" che superano questa dispersione esteriore, ma proprio per questo sono tutte piene di sé, di amor proprio, della propria volontà, tanto da ritenersi in condizione di poter giudicare e condannare gli altri<sup>9</sup> (e di fatto anche queste persone sono tutte esteriori, sia perché sono preoccupate di confrontarsi, sia perché devono cercare cose, Dio stesso, per potersi ritenere soddisfatte). Tutti corriamo il pericolo, per un aspetto o per l'altro, di centrarci in noi stessi, sul nostro punto di vista e, in questo modo, assolutizziamo il relativo.

c) Per evitare di cadere su un falso fondamento dovremmo rientrare in noi stessi; ma se un mondo abita in noi sembrerebbe impossibile, per cui sembrerebbe che siamo condannati alla dispersione. Non è proprio vero. Il ritorno a se stessi è possibile.

i) Innanzitutto, siccome abbiamo visto che la facoltà principe dell'uomo è la volontà, dovremmo volere seriamente liberarci dall'esteriorità, dalla dispersione e ritrovare noi stessi. E questa volontà si esprime nella decisione concreta di sospendere questa esteriorità che ci condiziona. È vero che non è facile, non è immediato, però lo possiamo fare; e per questo ci vogliono "intense pratiche e diligenza"<sup>10</sup>. Quindi è necessario un impegno costante, attento, vigile, perché sempre accompagnato dal timore che non è nevrosi ma la consapevolezza della nostra fragilità e della facilità che tutti abbiamo di farci condizionare dal mondo esterno<sup>11</sup>. Il cammino per rientrare in se stessi è un cammino sempre da ricominciare, da reinventare nelle diverse situazioni. Non siamo mai arrivati; e non è sufficiente un entusiasmo iniziale. Ma spesso è un cammino che procede per tentativi, per avanzate e per regressi<sup>12</sup>.

ii) Però tutta la nostra buona volontà, che pure è necessaria, non è sufficiente. È necessario l'aiuto di Dio<sup>13</sup>; da soli rischiamo di presumere di noi stessi e, quindi, di cadere in un ulteriore abbaglio e dispersione. È solo in forza di questo aiuto che anche il nostro impegno avrà senso e possibilità di successo.

3) **Il distacco:** rientrare in se stessi, nel proprio fondo, significa staccarsi da tutta l'esteriorità e da tutto ciò che fa riferimento all'esteriorità. Dobbiamo cercare di creare il vuoto, non tanto per una valutazione negativa della realtà (impossibile in un'ottica creazionista), ma per poterci liberare dalla volontà di appropriazione, che è il nostro maggior inganno, perché ci dà l'illusione di poterci autofondare rendendo impossibile, di conseguenza, la possibilità di fondarci sull'unico fondamento reale, Dio. Dobbiamo liberarci di tutto, anche delle semplici immagini delle cose, proprio perché le immagini sono il primo modo di appropriazione (cfr. la concupiscenza degli occhi), oltre al fatto che impediscono la presenza dell'unica immagine vera, quella di Dio<sup>14</sup>.

Quindi significa staccarsi non solo dalle cose ma anche dalla volontà di possesso, dall'autocompiacimento, dall'orgoglio, dalla presunzione che tutti abbiamo che le nostre opere possano essere significative e in grado di produrre salvezza; significa ancora cambiare modo di rapportarsi agli altri, un rapporto che non sia più di giudizio e, quindi, conflittuale.

<sup>7</sup> "La nave sulla quale viaggiamo è la nostra sensibilità. Con tale nave noi prendiamo il largo secondo la nostra presunzione e l'attività esteriore e fatichiamo sempre con i nostri proponimenti; viaggiamo nelle fitte nebbie, cioè, in verità, nella cecità e nell'ignoranza di se stesso da parte dell'uomo. Su questo cammino il nemico getta gocce impure e dannose che insudiciano all'uomo il suo tesoro: sono la compiacenza della propria attività e altri tipi di orgoglio, ostinazione, stima di sé, mancanza di abbandono, malinconia, gelosia..." id. 395 - 396

<sup>8</sup> "...persone mondane che prendono il loro piacere e la loro soddisfazione nelle creature e nei sensi, e così esauriscono le loro energie e vi perdono tutto il loro tempo..."

<sup>9</sup> "... nel loro fondo sono farisei pieni di amor proprio e propria volontà, sono essi stessi l'oggetto dei loro propositi... sono pieni di giudizi sulle altre persone e sugli amici di Dio, e non giudicano se stessi... cercano in ogni cosa ciò che è loro proprio; in loro non ci sono che le loro cose; in tutto, in Dio e nelle creature, essi cercano ciò che è loro proprio" id. 185

<sup>10</sup> Id. 128

<sup>11</sup> "Qui sbagliano coloro che vogliono superare ogni timore. Tu non devi mai sfuggire al timore finché vivi sulla terra. [...] Anche se l'angelo ti parlasse, devi ancora temere e indagare con cura che cosa regna in te..." id. 131

<sup>12</sup> Id. 132 - 133

<sup>13</sup> "Ma alcuni vogliono andarsene in fretta e cominciare pratiche nuove e in tale presunzione si smarriscono, perché edificano sulle proprie forze" id. 127

<sup>14</sup> Id. 153 - 154

- a) Distacco dalle nostre facoltà tendenzialmente proiettate all'esterno. E non è semplice. Sono facoltà che spesso noi identifichiamo con il nostro io; quindi staccarsi da esse sembrerebbe staccarsi da noi stessi e, in qualche modo, morire; e in effetti Taulero parla di una pluralità di morti che bisogna affrontare per poter arrivare al proprio fondo<sup>15</sup>. Si tratta in qualche modo di rinascere, di trasformarsi radicalmente; e ogni nuova vita deve passare per la morte della precedente: "Così tutte le persone che sono arrivate qui ... sono morte a se stesse, perché nessuno può diventare un altro, senza disfarsi di ciò che è"<sup>16</sup>. È vero che è morte e come ogni morte crea insicurezza, paura, destabilizza tutte le nostre apparenti certezze<sup>17</sup>. Però è morte al proprio io contingente, precario, che si illude di essere stabile; morte all'io e alla sua autoreferenzialità, alla sua autocentralità; morte a un io che pretende d'essere il centro del mondo; quindi morte a un io sostanzialmente falso e parassitario della realtà. E potrebbe essere che la morte a questo io ci metta nelle condizioni di scoprire il vero io; un io che, senza essere al centro di tutto, sa mettersi in relazione con tutto in un atteggiamento di accoglienza, in un atteggiamento di gratuità. In questo senso, allora, la morte diventa condizione della vera vita; in quanto questa morte, di fatto, è liberazione da ogni forma, da ogni immagine determinata, che noi possiamo avere di noi stessi e che rischia di fossilizzarci in posizioni che possiamo, invece, trascendere<sup>18</sup>. Quindi l'esercizio di morte è solo la strada che deve percorrere la nostra libertà per potersi realizzare; libertà da ciò che ci distingue, ci caratterizza ma solo esteriormente; e questa strada per la libertà diventa la strada per la riscoperta della nostra peculiarità, che non consiste in fatti accidentali ed esteriori, ma si pone a livelli ben diversamente caratterizzanti. Più che dalle nostre facoltà, che non possono che restare nostre, noi dobbiamo staccarci da un loro uso scorretto. Dobbiamo liberarle dallo spirito di appropriazione per viverle nell'apertura alla diversità, all'alterità nella sua autonomia, indipendenza; in questo modo potremmo riconoscere come tutto sia solo dono; e nel contesto del dono potremmo ricomprendere anche la nostra contingenza, la nostra fragilità, non come condanna ma come possibilità che ci viene offerta. Quindi si tratta non di eliminare le facoltà ma di elevarle<sup>19</sup>. Non sono le facoltà ad essere negative; è il nostro scorretto modo di usarle che le rende negative.
- b) "Qualunque uomo buono ... deve aver voltato le spalle a tutte le cose temporali ed esteriori, a ciò che non è divino, siano amici o estranei, e a ogni vanità..."<sup>20</sup>. Distacco da tutto ciò che non è Dio.
- i) Innanzitutto il problema riguarda qualunque uomo che voglia realizzarsi.
  - ii) L'uomo deve servirsi della valutazione della ragione, e della prudenza. Non deve essere una fuga iconoclasta da tutto.
  - iii) Ogni uomo deve staccarsi da tutto ciò che non è Dio e deve orientare tutto a Dio; in altri termini deve trovare il proprio fondamento solo in ciò che effettivamente merita tale ruolo. Quindi si tratta di opera di disincanto: di qui la necessità della ragione.
  - iv) Che non si tratti di disprezzare nulla, anzi di valorizzare tutto, lo si evince dal fatto che in quest'opera di distacco l'uomo deve farsi guidare dall'idea che tutto è sempre e solo dono di Dio<sup>21</sup>, quindi non negativo. È in questa ottica che tutto viene, anzi, valorizzato. Perché non si tratta di disprezzare ma di riportare tutto a Dio<sup>22</sup>, quindi sottrarlo alla nostra velleità di possesso e di dominio. Il distacco, allora, non è azione negativa, ma positiva valorizzazione<sup>23</sup>. E in questo riportare tutto a Dio possiamo ritrovare quella unità che dà senso a tutto; e possiamo ritrovare senso anche per noi stessi. Tra l'altro riuscendo a cogliere tutto come dono di Dio, potremmo essere liberi dalla paura di perdere qualcosa, come potremmo essere liberi dal ricatto che costantemente le cose operano nei nostri confronti a causa della loro contingenza. Quindi

<sup>15</sup> "... prima che si realizzi ciò di cui abbiamo parlato, devono abbattersi sulla natura molte morti violente, interiormente ed esteriormente. Alla morte corrisponde la vita eterna" id. 226

<sup>16</sup> Id. 221

<sup>17</sup> "... la natura deve subire parecchie morti. Qui vi sono molte vie selvagge, deserte, sconosciute, per le quali Dio conduce l'uomo, lo attira e gli insegna a morire. O figli, che vita nobile, feconda e meravigliosamente deliziosa nasce da questo morire!" id. 303

<sup>18</sup> Id. 221

<sup>19</sup> Cristo "ci insegnò... che dobbiamo elevare in alto tutti i nostri sensi, le nostre mani, facoltà e spirito..." id. 219

<sup>20</sup> Id. 352; "Cos'è ora il vero distacco...? Consiste nel fatto che l'uomo si allontana e si separa da tutto ciò che non è il puro e semplice Dio, e alla luce della sua ragione penetra con spirito prudente tutte le sue opere, parole e pensieri, per vedere se nel fondo c'è qualcosa che non sia puramente Dio e non tenda soltanto a Dio in tutto, nel fare e nell'omettere. E se vi trova qualcosa che tende ad altro che a Dio, la tronchi e la rigetti. Ciò non si addice solo all'uomo nobile e interiore, ma a ogni uomo buono" id. 260

<sup>21</sup> "Ora, cari figli, l'uomo non ha proprio nulla da se stesso; tutto è solamente di Dio e da Dio, in modo totale e immediato, cose grandi e cose piccole" id. 365

<sup>22</sup> "Che cosa abbiamo noi che Dio non ci abbia dato? Perciò tutto quello che egli ci ha dato, si deve lasciare a lui in vero abbandono, come se non si fosse mai ricevuto" id. 501

<sup>23</sup> "Figli, noi abbiamo da Dio tutto ciò che abbiamo. E allora come si può fare a meno di rioffrirgli tutto ciò che abbiamo ricevuto da lui, con lo sguardo e lo spirito rivolti interiormente, affinché questo sia indiviso e unanime?" id. 352

l'obiettivo di tutto non è creare il vuoto, ma realizzare le condizioni della nostra libertà<sup>24</sup>. Riportare tutto a Dio significa non solo apprezzare tutto, ma, anche, vivere nella libertà da tutto. Quindi non si tratta di ascesi volontaristica, quanto di positiva affermazione della realtà e di noi stessi, della nostra libertà. È salvaguardia della realtà e di noi stessi visto che lo spirito di appropriazione finisce per sfigurarci<sup>25</sup> in quanto, centrando tutto sulle cose, ci riduce a cosa, ci immobilizza nella sua contingenza e ci aliena totalmente.

- v) Quindi non si tratta di vivere in una impossibile situazione disincarnata, ma di dare a tutto il giusto peso, la giusta importanza; la natura nostra siamo noi stessi e non possiamo prescindere da noi stessi. "Ora, si potrebbe dire: come può l'uomo stare senza soddisfazioni finché vive nel tempo? Ho fame, mangio; ho sete, bevo; ho sonno, dormo; ho freddo, mi scaldo. Davvero non può accadere che qualcosa possa essere amaro per me e senza appagamento per la natura; non potrò mai ottenere questo finché la natura è natura"<sup>26</sup>. Si tratta semplicemente di ricollocare la realtà, le nostre esperienze, nel loro ordine naturale. Si tratta di vivere nell'ordine dei mezzi e non dei fini; tutto ci serve e ha valore proprio perché è qualcosa che ci è necessario per vivere; per questo usiamo tutto, ma non ci soffermiamo in nulla<sup>27</sup>; sappiamo servirci di tutto senza finalizzarci a nulla di concreto e contingente, proprio perché la nostra vita vale più di tutto ciò di cui si serve per affermarsi. Si tratta di vivere nell'ordine del relativo e apprezzare tutto nella sua relatività. È questo che potrebbe aiutarci a salvarci dalla dispersione in cui cadremmo se ci finalizzassimo a qualcosa di esterno a noi. Come pure è questo che ci aiuta ad apprezzare tutto per quello che è senza cadere in false e illusorie assolutizzazioni che finirebbero per renderci schiavi e per farci perdere contatto con la stessa realtà.
- vi) In questo modo realizzeremo la nostra libertà e metteremo in pratica la prima delle beatitudini: "Beati i poveri!", proprio perché siamo liberi dal relativo<sup>28</sup>. E in questa libertà siamo invocazione, apertura all'assoluto.
- c) Distacco da noi stessi; ed è il distacco decisivo, fondamentale<sup>29</sup>. Il nostro io si caratterizza per sapere, conoscere e volere; su queste tre attività fonda la propria identità e il proprio autocompiacimento<sup>30</sup>. Anche qui non si tratta di gratuita e volontaristica ascesi; quanto di prendere coscienza di quanto poco sia quello che possiamo conoscere, quanto fragile sia il fondamento se lo cerchiamo in noi stessi: "...tieniti in basso e sprofondati nel tuo non sapere e nel tuo non voler sapere; mantieniti povero di tutto nel tuo Dio nascosto e sconosciuto, e pensa di te che tu, uomo, non sei in grado di conoscere in alcun modo il grande, sconosciuto e misterioso Dio; riposa e dimora in lui e non nelle illuminazioni e nelle percezioni"<sup>31</sup>.
  - i) Il distacco da noi stessi e da tutto è motivato dalla nostra fragilità. È necessario; altrimenti rischiamo di impegnarci e di lavorare in modo assolutamente inutile, rendendo, quindi, vane tutte le nostre fatiche<sup>32</sup>. Non solo; ma ci condanniamo alla nostra fragilità, accidentalità; quindi ci condanniamo di fatto alla morte.
  - ii) Quindi si tratta di avere una visione effettivamente corrispondente alla realtà: ed è la visione del nostro nulla<sup>33</sup>. Se convinti del nostro nulla noi non ci aggrapperemo a noi stessi, visto che sarebbe afferrarsi al nulla, ma a qualcosa che possa dare sicurezza<sup>34</sup>.

<sup>24</sup> "se fossi libero dalle immagini e dallo spirito di proprietà, allora potresti anche possedere un regno e non ti nuocerebbe affatto. Sii disappropriato e senza immagini, e possiedi pure ciò di cui hai bisogno" id. 154

<sup>25</sup> 153 - 154

<sup>26</sup> Id. 134

<sup>27</sup> "Ma tale soddisfazione non deve penetrare né trovare posto all'interno; deve passare con le azioni e non restare; non deve arrecare piacere, bensì scorrere via, né diventare un proprio possesso in cui adagiarsi appagati o con piacere. Lascia dunque scorrere via tutta l'attrazione che c'è in te per il mondo e le creature" id. 134 - 135

<sup>28</sup> La virtù della povertà "è la prima, perché è il capo e l'inizio di ogni perfezione. Figli miei, giratela di qua o di là, il fondo dell'uomo deve essere nudo, spoglio, libero, distaccato, povero e privo di qualsiasi proprietà, se Dio deve veramente compiere la sua opera. Deve essere sgombrato da ogni attaccamento, solo così Dio potrà e dovrà esserne padrone" id. 791

<sup>29</sup> Id. 706: citando s. Bernardo, Taulero afferma: "Se l'uomo lasciasse amici e parenti, eredità, proprietà e il mondo intero, senza lasciare se stesso sarebbe nulla. Egli dev'essere spoglio di se stesso come quando uscì da Dio"

<sup>30</sup> Per arrivare al vero bene, che è Dio, l'uomo deve spogliarsi di se stesso "rinunciando a se stesso, e a tutto ciò che può manifestarsi in lui, come ha detto san Dionigi: <<Tutto si tenga al suo nulla: nulla sapere, nulla conoscere, nulla volere quaggiù, se non in modo da rinnegare se stesso; nulla cercare né voler avere, ma solo immergerti in Dio>>" id. 423

<sup>31</sup> Id. 424

<sup>32</sup> "Se dunque l'uomo non vuol perire né annegare in quest'orribile mare, deve necessariamente innalzare lo spirito al di sopra di tutte le creature, siano o si chiamino come si vuole. [...] Tutti coloro che si danno alle cose esteriori faticano veramente nella notte e non prendono nulla" id. 376

<sup>33</sup> L'uomo "dovrebbe imparare ad abbassare sempre lo sguardo sulla sua infermità, la sua impotenza, la sua indegnità, il suo nulla. Ah, se egli imparasse bene questa via, se non facesse altro esercizio fuorché rivolgere veramente e senza sosta lo sguardo al suo niente, alla sua impotenza..." id. 365

<sup>34</sup> "... alla verità viva che è la verità della verità non vi giunge alcuno se non seguendo il proprio nulla" id. 418

- iii) Si tratta di farsi guidare da un amore razionale (quindi non sentimentalismo, non irrazionalismo) che, constatando la nullità nostra, cerca ciò che ha consistenza, che ha valore a prescindere dal tempo<sup>35</sup>.
- iv) Il problema è che è vero che noi siamo nulla; è vero che la realtà esterna non dà stabilità; però è anche vero che la realtà esterna è quella con cui siamo immediatamente a contatto; che il nostro nulla è comunque quello che siamo. Noi, poi, sappiamo ciò da cui ci distacciamo, ma non possiamo sapere, conoscere, l'obiettivo del distacco, che non rientra nella nostra immediata esperienza ("La via che allora l'uomo ha davanti è la conoscenza e l'ignoranza"<sup>36</sup>). Quindi il distacco da tutto questo crea problemi, difficoltà. Se il distacco è liberazione è anche vero che il distacco è dolore, sofferenza, fatica. Per cui il distacco, se è liberazione e gioia, è anche il contrario. E il distacco oscilla costantemente tra i due contrari. Ed è solo la presenza dei contrari che ci permette di individuare la via vera e giusta da percorrere per arrivare alla verità<sup>37</sup>.  
E il tutto è reso ancora più pesante in quanto nel distacco da tutto l'uomo sperimenta anche la più grande solitudine<sup>38</sup>; e la solitudine è sempre un punto interrogativo su tutto quello che stiamo facendo.
- v) Proprio per questa struttura dialettica del distacco, quelli che intraprendono la strada "percorrono uno stretto sentiero tra la pace e l'inquietudine, tra la speranza e l'esagerato timore, la sicurezza e il dubbio. E quando balena in loro la vera pace, la libertà dello spirito o la sicurezza, le rifiutano immediatamente nel fondo, senza attaccarsi"<sup>39</sup>. La via da percorrere non è mai compiuta, è sempre da ricominciare nella rinuncia di qualunque falsa pretesa di sicurezza. Quindi il pieno distacco da noi stessi non è mai compiuto. Non possiamo pretendere di trascendere noi stessi del tutto; siamo sempre e comunque legati alla nostra precarietà, alla nostra esteriorità e non possiamo mai ignorarle, per quanto ne conosciamo la fragilità. È vero che è fatica permanere in questa situazione di costante contraddittorietà. Però è proprio questa fatica (il dolore, anche, che ne deriva), che ci mette nelle condizioni di comprendere la necessità di andare avanti e di riprendere il cammino.
- vi) Il distacco massimo, mai realizzato, è quello di Cristo "il cui distacco fu più grande, più profondo di tutto il distacco che gli uomini abbiano mai compiuto o mai compiranno in questo tempo terreno"<sup>40</sup>; quindi è Cristo il nostro modello. E come Cristo dovremmo procedere nel distacco fino al punto d'essere, almeno apparentemente, distaccati non solo da tutte le cose, da noi stessi, ma anche distaccati, abbandonati da Dio stesso; e tuttavia continuare ad abbandonarsi a Dio ancora...<sup>41</sup>
- vii) In questo cammino siamo sorretti sia dalla *santa speranza*; sia anche da una esperienza che talvolta facciamo: dalla morte deriva la vita, una vita assolutamente rinnovata. Anche se l'apparire della vita non segue i nostri ritmi temporali, le nostre aspettative, ma appare, proprio perché vita libera, improvvisamente e inaspettatamente: "... in questo sconfinato annientamento, corrisponde in verità la vita, non desiderata, né cercata, né avuta di mira. Così, cari figli, quanto più si scende, tanto più si sale; quanto inferiori ci si ritiene tanto superiori si diventa"<sup>42</sup>.
- viii) È questo distacco da noi stessi che permette a Dio, all'unità, al senso, di entrare in noi stessi<sup>43</sup>. In questo modo si potrebbe davvero diventare dimora di Dio e qui ritrovare la propria identità, la propria stabilità; quindi, ritrovare quella pace che invano cerchiamo nell'esteriorità<sup>44</sup>.

<sup>35</sup> Si tratta di contemplare e di "entrare" nella Trinità: "portaci il tuo non essere, la tua nullità, le tue molteplici dissipazioni; considera il segreto del mistero interiore della Trinità e poni di fronte ad esso la tua grande esteriorità; medita la sua eternità che non ha né prima né dopo, ma solo, in un unico istante, il possesso presente di se stessa e di tutte le cose in essa, e ciò immutabilmente; contrapponi il fluire e l'instabilità del tuo tempo, della tua vita e del tuo spirito mutevoli, che non hanno in sé alcuna stabilità" id. 491

<sup>36</sup> Id. 435

<sup>37</sup> "In questa via così stretta vi sono due piccoli luoghi in mezzo ai quali egli deve infiltrarsi. Uno è la conoscenza; l'altro è l'ignoranza. Su nessuno di questi egli deve fermarsi, ma deve passare per essi mediante una fede semplice. Due altri piccoli luoghi sono la sicurezza e la mancanza di sicurezza; attraverso di essi deve passare mediante la santa speranza. Altri luoghi sono la pace dello spirito e il turbamento della natura..." id. 435

<sup>38</sup> "Questa solitudine consiste nel fatto che l'uomo non ha abbandonato solo la molteplicità esteriore, ma anche la molteplicità delle facoltà interiori, quali le facoltà di rappresentazione con le loro immagini, le fantasie e i pensieri. L'uomo così si allontana da tutte le immagini e le forme e resta nella solitudine" id. 442

<sup>39</sup> Id. 444 - 445

<sup>40</sup> Id. 779 - 780

<sup>41</sup> "... l'amore che non ha alcun sostegno tranne un puro distacco, l'essere abbandonato da Dio e da tutte le creature, in questo modo: <<Mio Dio, mio Dio, come mi hai abbandonato!>>" id. 785

<sup>42</sup> Id. 426

<sup>43</sup> Ah, se egli imparasse bene questa via, se non facesse altro esercizio fuorché rivolgere veramente e senza sosta lo sguardo al suo niente, alla sua impotenza, in lui nascerebbe davvero la grazia di Dio!" id. 365

<sup>44</sup> "... tu potresti diventare una casa di Dio... Avresti la pace e la gioia del cuore e non ti turberebbe più nulla di tutto ciò che ora ti disturba continuamente, ti opprime e ti fa soffrire" id. 706

d) È inevitabile che questo distacco ci dia dolore. Immediatamente siamo di casa nella molteplicità. Ora dobbiamo lasciare questa casa che, con il possesso, sembra darci sicurezza, per una casa che non conosciamo, una casa che dobbiamo trovare semplicemente in noi stessi. Quindi dobbiamo uscire da una terra ben conosciuta per una terra che resterà sempre e solo promessa, mai definitivamente raggiunta. Qui sta tutta la nostra incertezza, quindi la fatica e il dolore; dolore tanto maggiore quanto maggiore è il nostro radicamento nell'esteriorità e nel suo possesso<sup>45</sup>.

È inevitabile anche che questo distacco ci dia la sensazione della morte; è anche inevitabile che non abbiamo le forze per affrontare questo cammino di morte, anche se sappiamo orientato alla vita. Da soli non riusciremmo mai ad arrivare a noi stessi morendo a quello che, anche se solo apparentemente, siamo; sarebbe come pretendere di salvarci tirandoci per i capelli. Il cammino lo possiamo percorrere perché "Dio conduce l'uomo, lo attira e gli insegna a morire"<sup>46</sup>. Morire, allora, significa immergersi nel Nulla increato; immergersi nella sua abissale misericordia<sup>47</sup> (potremmo accettare di morire solo in vista della possibilità di accesso all'assoluto; ma il rapporto all'assoluto è sempre mediato dalla fede; quindi noi possiamo morire, assumere come proprio questo cammino, solo nella fede). Allora, quello che poteva sembrare una morte, diventa effettivamente rinuncia a se stessi e alla realtà; però, facendo propria la volontà di Dio, questa morte diventa anche nuovo rapporto con noi stessi e con tutta la realtà, visto che noi e la realtà siamo tutti voluti da Dio. Quindi la morte è via d'accesso a un nuovo e più libero rapporto con noi stessi e con tutto; è liberazione dalla esteriorità nostra e della realtà, è morte alla nostra contrapposizione alla realtà, per poter arrivare a cogliere l'essenza nostra e della realtà. La morte diventa la possibilità di cogliere l'essenza nascosta in Dio da sempre. Per questo, allora, la libertà che in questa morte acquisiamo, può andare d'accordo con una nuova sottomissione non solo a Dio ma anche alle creature, viste non più come oggetto di possesso, ma come dono di Dio<sup>48</sup>. Tutto viene rinnovato in questa morte; e per questo, allora, "nobile, sconfinato, puro bene è il saper morire!"<sup>49</sup>.

- 4) **Il fondo, l'abisso.** Distaccati da tutto possiamo rientrare in noi stessi e raggiungere il nostro fondo. Questo fondo, abbiamo visto, può diventare dimora di Dio. Se può essere casa di Dio deve, in qualche modo, partecipare della natura di Dio, della sua misteriosità, del suo essere oltre tutte le determinazioni spazio – temporali. E in effetti:
- a) È abisso misterioso, regno segreto, "fondo delizioso dove sta nascosta la nostra immagine della santa Trinità, la parte più nobile dell'anima"<sup>50</sup>.
  - b) "... l'anima ha in sé un abisso nascosto che non ha nulla a che vedere col tempo e con tutto questo mondo ed è molto al di sopra di quella parte che dà al corpo vita e movimento"<sup>51</sup>:
    - i) È un fondo nascosto; per questo non immediatamente accessibile; occorre decidersi per esso; occorre, per questo, staccarsi da tutto il resto per poterlo raggiungere.
    - ii) È un fondo che non ha nulla a che vedere con la dimensione spazio – temporale<sup>52</sup>. È al di fuori del tempo e della molteplicità spaziale. Se è fuori del tempo, in qualche modo o è eternità, o è strettamente legato all'eternità. Se in esso siamo fuori del tempo, allora siamo al di fuori di ogni successione, quindi al di fuori di ogni molteplicità; quindi qui possiamo davvero essere liberi da ogni dispersione<sup>53</sup>. Fuori del tempo, della molteplicità e della dispersione può diventare casa di Dio, casa dell'Unità assoluta.
    - iii) Se è al di fuori di ogni molteplicità, se è unità assoluta, allora non sarà assolutamente dicibile né conoscibile, dato che la parola è molteplicità, e la conoscenza, che della parola sempre ha bisogno, presuppone la molteplicità<sup>54</sup>. Questo fondo, allora, è "l'innominato, il senza nome che è nell'anima"<sup>55</sup>. "Non si trova né nel pensiero né nella ragione"<sup>56</sup>. Per tutti questi motivi possiamo

<sup>45</sup> Id. 134 - 138

<sup>46</sup> Id. 303; 216: questa morte è dono di Cristo

<sup>47</sup> Id. 216

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Id. 303

<sup>50</sup> Id. 261

<sup>51</sup> Id. 273; 611 - 612

<sup>52</sup> "La distesa che si scopre nel fondo non ha né figura, né orma, né modo; non ha né un qui né un là, perché è un abisso sconfinato, sospeso in se stesso, senza limite... Chi potesse giungervi, troverebbe veramente Dio e si troverebbe in Dio semplicemente, perché Dio non lascia mai quel fondo. Dio gli sarebbe presente e là sperimenterebbe e gusterebbe l'eternità. Là non c'è passato né futuro" id. 611 - 612

<sup>53</sup> "E' semplice e senza distinzione" id. 612

<sup>54</sup> "In questo deserto vi è tale solitudine che mai pensiero può entrarvi" id. 612

<sup>55</sup> Id. 381; "... è così nobile che non gli si può dare nessun nome proprio" id. 512

<sup>56</sup> Id. 414

dirlo sia il nostro fondo, sia la nostra vetta<sup>57</sup>. Questa specie di *coincidentia oppositorum* non significa che siamo nell'oscurità e nell'incapacità di comprendere. Solo che questa comprensione che ne abbiamo non è riducibile a determinazioni categoriali. "... in quel fondo dove la ragione non può giungere si vede la luce nella luce, vale a dire si vede là, nella luce interiore; nella luce creata, cioè nella luce della grazia si vede, si comprende la luce divina"<sup>58</sup>. Però è proprio questo fondo indicibile, inconoscibile che permette alle nostre facoltà di conoscere: "Se ci si fa attenzione con diligenza, questo fondo illumina le facoltà al di sotto di esso, inclina e muove le facoltà superiori e inferiori verso il loro principio e la loro origine..."<sup>59</sup>; e questo perché nel fondo, abitato da Dio, è Dio stesso che si fa nostro maestro<sup>60</sup>.

- c) Questo fondo è il nostro essere, la nostra verità, per quanto difficile e problematica da cogliere. È al di fuori del tempo e del luogo. Non è dicibile e non è pensabile. In una visione neoplatonica e cristiana, noi siamo da sempre pensati dal Logos.
- i) Questo fondo potrebbe essere proprio questo nostro essere da sempre nel Logos; per questo avrebbe le caratteristiche appena dette; per questo potrebbe essere dimora di Dio. "Ciò che l'uomo è ora nel suo stato di creatura, egli è stato eternamente in Dio, nel suo stato increato, un essere sussistente con lui". L'essere creati ci mette nella molteplicità e nella dispersione; la nostra esistenza, l'esistenza del nostro fondo creato, allora, non è altro che una invocazione all'abisso increato per poter ricongiungersi ad esso; invocazione che, per essere credibile, è accompagnata dal distacco radicale da tutto. E, nel vuoto creato in noi stessi, creiamo le condizioni per la venuta dell'assoluto, dell'abisso non creato<sup>61</sup>; sono poste, quindi, le condizioni per una unione con l'Unità, unione assolutamente incomprensibile per le nostre categorie.
- ii) Se vogliamo arrivare a noi stessi dobbiamo lasciare la dimensione della molteplicità e della dispersione; ma, allora, ricongiungersi a se stessi significa ricongiungersi anche con Dio, diventare dimora di Dio<sup>62</sup>. "Finché l'uomo non giungerà a quella purezza nella quale è uscito dall'origine, nella sua creazione dallo stato increato, egli non ritornerà mai in Dio"<sup>63</sup>. Ritornato alla sua origine non solo le categorie sono superate, ma la stessa vita soggettiva, di un soggetto che si contrappone ad altro, viene superata in una dimensione assolutamente nuova: "infatti non sa nulla, non ama nulla, non gusta nulla fuorché l'Uno"<sup>64</sup>.
- iii) Sembrerebbe un annullamento del soggetto; e in effetti c'è un annullamento del sé in quanto contrapposto ad altro; questo per le nostre categorie individualizzanti<sup>65</sup>. Di fatto ci troviamo di fronte alla verità del soggetto, al soggetto che è ritornato a coincidere con il progetto di Dio, con la propria idea come pensata da sempre da Dio.
- 5) **Il nulla.** Per poter arrivare al nostro fondo dobbiamo staccarci da tutto; quindi dobbiamo creare in noi il nulla, il vuoto. Solo che creare il vuoto, il nulla, non è fatto puramente esteriore; è arrivare a comprendere il proprio nulla, comprendere se stessi come nulla. L'uomo distaccato "sprofonda totalmente nel suo sconfinato nulla, diventa così piccolo e si riduce a tale nullità che gli vien meno tutto ciò che ha ricevuto da Dio, e lo riversa tutto puramente in Dio al quale pure appartiene, come se non l'avesse mai avuto. E con tutto ciò è talmente annichilito e così spoglio come ciò che è niente e non ha mai avuto nulla. E lì il nulla creato si sprofonda nel nulla increato: non è cosa questa che si possa comprendere o esprimere"<sup>66</sup>.

<sup>57</sup> "Talvolta si chiama fondo, talvolta cima dell'anima. E come non si può dare un nome proprio a Dio, così non si può dare un nome a quel fondo" id. 512

<sup>58</sup> Id. 611

<sup>59</sup> Id. 612

<sup>60</sup> "... nel fondo dell'uomo obbediente siede Dio, per ammaestrare. Là Dio impartisce grandi grazie e tali insegnamenti, che l'uomo è ammaestrato internamente da lui. Se fosse necessario, quest'uomo potrebbe impartire un insegnamento sufficiente per il mondo intero" id. 628. E' un fondo oscuro che però diventa luce. La luce che ci viene non è una luce tipica delle nostre categorie, è luce che è anche oscurità, per questo non è dicibile. Però questo non ci mette in nessuna condizione di mutismo; è in qualche modo dicibile se è vero che questo uomo potrebbe impartire un insegnamento, quindi potrebbe parlare. Probabilmente si tratterà di usare la parola che non sia la parola della chiacchiera, ma una parola diversa, più essenziale, il meno possibile legata all'esteriorità, a cui, comunque, è legata.

<sup>61</sup> "Questo vero disprezzo di sé sprofonda nell'abisso interiore di Dio. Figli, là questi uomini scompaiono completamente in un vero e proprio annullamento di se stessi. [...] L'abisso creato attira in sé per la sua profondità. La sua profondità e il suo nulla riconosciuto attirano in sé l'abisso increato e dischiuso, e allora un abisso fluisce nell'altro abisso e diventano un unico Uno, un nulla nell'altro Nulla" id. 419; cfr. 383

<sup>62</sup> "Noi abbiamo avuto origine dallo stesso fondo (n. *di Gesù*), e con tutto ciò che siamo è giusto che aspiriamo alla medesima meta e torniamo alla medesima origine" id. 243

<sup>63</sup> Id. 612 - 613

<sup>64</sup> Id. 419

<sup>65</sup> "Qui, in un certo modo, corpo e anima affondano entrambi, in questo mare profondo, e perdono le loro opere, gli esercizi naturali, compiuti secondo le loro proprie facoltà in maniera naturale; e nello sprofondare in questo mare senza fondo non hanno più né parole né pensieri" id. 383

<sup>66</sup> *ibid.*

- a) Il nulla è il vuoto che noi creiamo in noi stessi<sup>67</sup>; è il distacco da tutto perché tutto si è ricevuto; e la nostra proprietà è solo la nostra povertà, il nostro nulla<sup>68</sup>. Dobbiamo rientrare in noi stessi cercando in noi l'unica unità possibile liberandoci da ogni pluralità, anche quella che deriva semplicemente dai nostri pensieri, dai nostri desideri. Quindi, rientrare in se stessi, è, in qualche modo, uscire da se stessi, dall'abituale modo d'essere tutto radicato nella molteplicità, nella contingenza, in un nulla insostenibile. Questo essere presso la molteplicità (quindi fuori di se stessi, con la conseguenza che questo essere coincide con l'alienazione più propria di ogni uomo) è il nostro abituale modo d'essere; ora è da questo essere apparente che dobbiamo uscire. Dobbiamo passare dalla alienazione reale a una alienazione apparente. Solo che l'alienazione reale è quella che non ci appare tale, anzi, ci appare vita naturale, mentre ci appare vera e dolorosa alienazione quella che invece sarebbe il ritorno a se stessi. Dovremmo avere il coraggio di ripercorrere la strada di Abramo; esce dalla sua terra (che è terra di schiavitù all'idolatria) per passare alla terra promessa, lontana, apparentemente ostile e difficile da raggiungere; però è la terra che Dio gli ha destinato, anche se resta sempre e solo terra promessa, sempre da raggiungere di nuovo<sup>69</sup>.  
Si rientra in sé solo creando il vuoto, il vuoto anche di pensieri e parole; solo passando per un silenzio radicale, un silenzio che possa in qualche modo attingere quel silenzio originario che precedette ogni parola del Logos<sup>70</sup> e il Logos stesso.
- b) Però il nulla è anche la nostra verità<sup>71</sup>; è quello che siamo, che sperimentiamo d'essere, non appena ci siamo liberati da tutte le illusioni di possesso e di autoaffermazione; è la nostra verità ultima, ed è questa verità che costantemente dobbiamo ricercare andando oltre le apparenze e le illusioni. "No, caro figlio, non riposarti, cerca il tuo nulla"<sup>72</sup>.
- i) Il nulla è la nostra origine e il nostro fine, la nostra fine; siamo intessuti di nulla: "Come siamo venuti dal nulla, così ci ridurremo a nulla"<sup>73</sup>. È un nulla ontologico che ci segna costantemente e di cui dovremmo costantemente essere consapevoli.
- ii) Accanto a questo nulla ontologico esiste un nulla morale, determinato dal nostro peccato<sup>74</sup>. E questo nulla morale opera in noi trasformandoci in creatori di nulla: "Per se stesso l'uomo non è che un corruttore di ogni bene, interiormente ed esteriormente"<sup>75</sup>
- iii) Quindi il nulla che siamo caratterizza tutti i nostri rapporti:
- (1) Siamo nulla in relazione a Dio: "... più conoscono la sua maestà, più riconoscono la propria piccolezza e nullità"<sup>76</sup>
- (2) Siamo nulla di fronte agli altri e anche di fronte alla realtà creata: "E l'uomo si ritiene in verità, secondo tutto il suo intendimento, molto peggiore e inferiore ad ogni creatura: destinato alla morte, caduco, irragionevole..."<sup>77</sup>
- iv) La conoscenza di questo nulla non è atto di pessimismo o di cinismo di fronte a una realtà degna di disprezzo. Per quanto possiamo anche essere moralmente colpevoli di questo nulla, potremmo cercare di recuperarlo e di trasformarlo in occasione di bene. In termini morali o moralistici potremmo rassomigliare il nulla, soprattutto quello morale di cui siamo assolutamente responsabili, al letame; è vero che fa schifo; però il letame potrebbe anche fecondare la terra che siamo. Si tratta allora di sopportare la negatività che siamo e cercare, nonostante questa nostra limitatezza, di seguire la volontà di Dio<sup>78</sup>. Non si tratta di condannare o disprezzare, ma di accettare tutto da Dio; accettare anche, come possibile volontà di Dio, il nostro limite. Quindi nessun velitarismo ascetico.

<sup>67</sup> "Ora, se dobbiamo uscire da noi stessi, elevarci al di fuori e al di sopra di noi stessi, dobbiamo rinunciare ad ogni nostro volere, desiderare e agire; non deve restare in noi... assolutamente nulla del nostro essere, divenire, desiderare..." id. 121; cfr. 383

<sup>68</sup> Id. 527

<sup>69</sup> Id. 122 - 123

<sup>70</sup> Id. 125

<sup>71</sup> "Carissimi figli, soltanto colui che arriverà a riconoscere la propria nullità, avrà trovato la via più diretta, più breve, più giusta, la più sicura verso la verità più eletta e più profonda che si possa raggiungere in questo mondo" id. 773

<sup>72</sup> Id. 425

<sup>73</sup> Id. 600

<sup>74</sup> "Il nulla naturale è che per natura siamo nulla, e il nulla peccaminoso è che il peccato ci ha ridotto a nulla. Con l'uno e l'altro nulla dobbiamo metterci ai piedi di Dio" id. 663

<sup>75</sup> Id. 365

<sup>76</sup> Id. 461

<sup>77</sup> Id. 485

<sup>78</sup> "Così il tuo letame sono i tuoi difetti per i quali non riesci a far nulla, non sai né vincerli né eliminarli: portali dunque con fatica e zelo sul campo dell'amabile volontà di Dio, in un vero abbandono di te stesso. Stendi il tuo letame su questo nobile campo: senza dubbio ne verrà fuori, mediante un umile abbandono, un nobile delizioso frutto" id. 155

Non si tratta di fuga, o di disprezzo, anche perché al nulla arriviamo solo in forza dell'amore razionale<sup>79</sup>. È razionale, quindi frutto di riflessione, di analisi seria e motivata della nostra esperienza, della nostra vita. Però è una ragione mossa da amore, quindi da una volontà che mira al bene, alla salvezza di questa nostra esistenza, per quanto povera, fragile, possa essere. Quindi non è il desiderio di mortificazione che porta alla considerazione del nulla, ma desiderio che questo nulla sia davvero riempito dal Nulla increato. È il desiderio della piena realizzazione della nostra povertà.

- v) Non di umiliazione si tratta, allora, ma della via dell'umiltà. Umiltà che si fonda proprio sull'esperienza del nostro nulla; partendo dalla coscienza del proprio nulla è tutto il nostro atteggiamento che muta. Liberi da un io che, altrimenti, pretende di imporsi su tutto, noi avremo un atteggiamento disponibile, accogliente verso tutto. "Tenetevi nell'umiltà e nella dolcezza, umiliatevi davanti a Dio e a tutte le creature"<sup>80</sup>; non siamo nulla e non possiamo imporci su nulla; per questo le nostre relazioni non saranno impostate sulla violenza, ma sulla dolcezza con tutti e con tutto. Sapremo rinunciare alla nostra volontà in quanto volontà di appropriazione e sapremo rispettare tutto per quello che è<sup>81</sup>.

Però il nulla che siamo non è condannato a se stesso, ma può sempre ancorarsi in Dio e in Dio trovare la propria consistenza, la propria forza<sup>82</sup>. Umiltà, allora, diventa impegno a creare tutto lo spazio possibile per l'azione, per la presenza di Dio in noi<sup>83</sup>.

La via del riconoscimento del proprio nulla non è facile da percorrere. Anche se pesante, in questa via potrebbe esserci d'aiuto anche la sofferenza, se la sappiamo sfruttare; perché la sofferenza ci mette di fronte a tutta la nostra fragilità, la nostra debolezza, ci impedisce di poter fondarci su noi stessi e ci apre alla ricerca di un fondamento più stabile<sup>84</sup>. E questa potrebbe essere la condizione per la nascita di Dio in noi<sup>85</sup>. Del resto, la nascita di Dio in noi significa la presenza in noi di un principio, di un fondamento diverso dal nostro. La presenza di questa diversità inevitabilmente ci metterà in contraddizione con noi stessi, con quello che immediatamente siamo. Di qui il fatto che la presenza di Dio potrebbe tradursi in ulteriore dolore e sofferenza, peso. "... partite Dio con tutti i suoi doni e con tutti i suoi pesi; in verità i suoi pesi sono leggeri e il suo giogo è soave"<sup>86</sup>. L'importante, anche in queste difficoltà, è continuare ad abbandonarsi a Dio; "Allora Dio ci porterà veramente in ogni cosa, in ogni sofferenza, in tutti i pesi. Dio metterà le sue spalle sotto i nostri pesi e ci aiuterà a portare le nostre sofferenze. Soffrite per Dio, perché se noi soffriamo, sottomettendoci veramente a Dio, nessuna sofferenza sarà per noi insopportabile"<sup>87</sup>.

Per questo, allora, sarà solo l'umiltà che, oltre a farci conoscere a noi stessi, ci permetterà di poter arrivare a conoscere qualcosa di Dio: "Infatti la profondità dell'abisso divino è inaccessibile a ogni ragione. Ma si penetrerà in questa profondità mediante una profondissima umiltà"<sup>88</sup>.

Radicati in Dio, consapevoli della nostra fragilità e, tuttavia, dimora di Dio, noi troviamo in noi un fondamento e un'unità che niente potrebbe darci se non il Nulla in noi. Ed è la nostra realizzazione. Per questo l'umiltà è la via della nostra realizzazione. "Infatti come l'altezza dell'albero deriva dalla profondità delle sue radici, così l'elevatezza di questa vita proviene dalla profondità dell'umiltà"<sup>89</sup>.

- c) Solo se noi raggiungiamo questo nulla ci mettiamo nelle condizioni di lasciare spazio all'azione di Dio che, nella sua attività creatrice, non presuppone nulla; quindi opera sempre e solo a partire dal nulla. Il nostro nulla è la condizione per essere conformi al progetto di Dio; è la condizione per la nostra realizzazione e più vera affermazione<sup>90</sup>. Immediatamente riconoscere il proprio nulla potrebbe appa-

---

<sup>79</sup> Id. 491 - 492

<sup>80</sup> 725

<sup>81</sup> "L'ira si oppone alla dolcezza e nasce dallo spirito di appropriazione e dall'amor proprio; la superbia si oppone all'umiltà e nasce dalla compiacenza di sé e dalla volontà propria che è contraria all'umiltà stessa. L'uomo umile non ha volontà propria, non agisce di testa sua, è povero di spirito; Dio è la sua testa, il suo sostegno e il suo proprio agire" id. 725

<sup>82</sup> Id. 252

<sup>83</sup> Id. 257 - 258

<sup>84</sup> Dio "lascia patire grandi infermità a uomini buoni ... perché vuol provare l'uomo per vedere se ha il coraggio di credere e confidare in lui" id. 658

<sup>85</sup> Dalla pena l'uomo "dovrebbe imparare ad abbassare sempre lo sguardo sulla sua infermità, la sua impotenza, la sua indegnità, il suo nulla. Ah, se egli imparasse bene questa via... in lui nascerebbe davvero la grazia di Dio" id. 365

<sup>86</sup> 710 - 711

<sup>87</sup> Id. 713

<sup>88</sup> Id. 476

<sup>89</sup> Id. 528

<sup>90</sup> "Dove Dio vuole e deve operare propriamente, non ha bisogno che del nulla. Il nulla è più adatto di qualunque altra cosa a ricevere l'opera di Dio, in modo passivo.... Se vuoi che egli riversi pienamente in te tutti i suoi doni, studiatli innanzitutto di essere veramente un nulla nel fondo della tua anima; poiché la nostra pretesa di essere qualcosa e la nostra presunzione impediscono a Dio la sua nobile o-

rire umiliante: "tu sembri ancor più meschino a te stesso e a quelli che ti vedono e ti sentono"; però è solo a partire da questa coscienza che è possibile camminare guidati dallo Spirito: "Non vergognartene: appena ti immergi con ciò, sempre più profondamente nel tuo nulla e ti conosci meglio, tutto andrà ancora meglio, e dopo camminerai ancora più degnamente *nell'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace*"<sup>91</sup>. Allora, la coscienza del proprio nulla non è mortificazione, umiliazione, ma condizione per essere, grazie all'opera di Dio, qualcosa di estremamente significativo; per questo, sprofondare nel proprio nulla diventa gioia, abisso di gioia<sup>92</sup>.

- d) Nulla, però, non è solo il nostro; è anche il Nulla increato. È Dio, oltre tutte le determinazioni di cui ci serviamo per denotare la realtà<sup>93</sup>; Dio è "la tenebra divina che resta oscura a ogni intelligenza creata, quella degli angeli come quella di tutte le altre creature, perché supera la loro capacità di conoscenza e di contemplazione"<sup>94</sup>. Dio oltre tutto e, per questo, non coincidente con nulla, non ridicibile a nulla, non categorizzabile, altrimenti sarebbe determinato. È questo il Nulla che è a fondamento del nostro nulla. Per questo, per attingere a questo Nulla, dobbiamo passare per il nostro nulla. Potrebbe essere, però, che qui abbiamo anche una valorizzazione del nostro nulla. È vero che siamo nulla<sup>95</sup>. Però potrebbe anche essere che siamo nulla perché fondati in questo Nulla, quindi partecipi del Nulla per quanto in modo povero; quindi, potrebbe essere che il nostro nulla sia tale proprio perché anch'esso non categorizzabile. Un nulla che indica sì povertà, precarietà, ma anche trascendenza rispetto a tutto, quindi anche ricchezza indicibile. Comunque il nostro nulla riconosciuto invoca il Nulla increato; ed è questo Nulla che pone la sua dimora nel nostro nulla; per questo anche il nostro nulla diventa un abisso inconoscibile proprio per la sua ricchezza<sup>96</sup>.

### **Tre possibilità per l'uomo che attua il distacco**

L'uomo che sa arrivare al proprio abisso, al proprio fondo, comprende come sia nulla e come non possa cercare in sé o fuori di sé nessuna garanzia. In questo fondo, in questo nulla di sé, comprende anche come non sia nulla assoluto, ma sia un nulla come invocazione, apertura, disponibilità all'accoglienza di un Nulla che si offre, che viene a dimorare e a rigenerare questo nulla creato.

Solo che il cammino per arrivare alla possibile unità con il Nulla non è immediato, facile; ci vuole impegno, ci vuole anche concretamente tempo (non prima dei quarant'anni) e occorre passare per fasi successive. Per cui in questo cammino di avvicinamento al Nulla possiamo distinguere (ed è una distinzione classica) tre tipi di uomini<sup>97</sup>:

- a) I principianti: sono ancora legati alla sensibilità, credono ancora in se stessi, nelle loro opere e, per questo, sono impegnati nel realizzare grandi opere (preghiere, digiuni...). Danno molta importanza al fare, come se il fare decidesse dell'essere. Vogliono fare opere buone come se il bene stesse nelle opere, o, comunque, fosse qualcosa di esterno a noi. Proprio perché ancora legati all'esteriorità e non alla ricerca del proprio fondo, corrono il pericolo di non comprendere la realtà; quindi corrono il rischio di formulare giudizi scorretti su se stessi, sugli altri, sul bene...<sup>98</sup>.
- b) I razionali (o progredienti): sono quelli che comprendendo la precarietà delle azioni, dell'esteriorità, si concentrano tutti nella meditazione e nella riflessione. Quindi passano dalla esteriorità sensibile all'interiorità, in quanto non gustano più l'esteriorità. Per questo distacco dalla esteriorità credono di aver superato la miseria; anche perché Dio dà delle consolazioni; hanno una certa esperienza di Dio. E in forza di questa esperienza possono avere nuovo impulso a combattere contro tutto quello che li appesanti-

---

pera in noi" *ibid.*; "Così l'altezza di Dio non opera in nessun luogo tanto fecondamente né tanto divinamente quanto nella più profonda miseria dell'uomo" *id.* 495; cfr. 503

<sup>91</sup> *Id.* 485

<sup>92</sup> "Così, se fosse possibile essere annientati cento volte per la gloria di Dio, arrivare al non essere davanti all'Essere trascendente, per la grande dignità di quest'Essere e per suo amore, questa sarebbe la loro gioia. Davanti alla sua maestà essi vorrebbero sprofondare nel fondo più abissale. Poiché più conoscono la sua maestà, più riconoscono la propria piccolezza e nullità" *id.* 461

<sup>93</sup> "Dio non è nulla di tutto ciò che possiamo nominare o comprendere o afferrare" *id.* 419

<sup>94</sup> *Id.* 492

<sup>95</sup> Siamo nulla e creiamo le condizioni perché il nulla si perpetui e affermi in qualche modo il suo primato. Siamo nulla e il nulla che siamo è causa di angoscia per il Cristo. "Una cosa è necessaria. Qual è dunque quest'unica cosa così necessaria? quest'unica cosa è che tu riconosca da te stesso il niente che ti è proprio, ciò che sei e chi sei. A motivo di quest'unica cosa tu hai procurato a nostro Signore una tale angoscia che sudò sangue" *id.* 413

<sup>96</sup> "L'abisso creato attira in sé per la sua profondità"; se siamo nulla non possiamo presumere di sussistere da noi stessi; per questo la liberazione da ogni pretesa autosufficienza e il riconoscimento del proprio nulla crea lo spazio per l'intervento del Nulla. "La sua profondità e il suo nulla riconosciuto attirano in sé l'abisso increato e dischiuso, e allora un abisso fluisce nell'altro abisso e diventano un unico Uno, un nulla nell'altro Nulla" *id.* 419

<sup>97</sup> *Id.* 158 – 159; 191 ss.

<sup>98</sup> "... non badano al loro fondo. Si fermano alle soddisfazioni sensibili, alle prosperità e alle avversità, e per questo nascono giudizi ingiusti e ci sono in loro molti difetti..." *id.* 158

sce. Potrebbe essere che in questa fase tutto sembri facile, che ci sia davvero gioia nell'esperienza di Dio, e nella libertà dalle cose esteriori; sembra di poter tutto e tutto risulta anche relativamente facile. Anche perché si riesce a dimenticarsi di se stessi e si riesce a raggiungere una certa indipendenza, indifferenza di fronte a quello che ci potrebbe accadere, dolore o gioia, vita o morte....

Ma questo superamento è solo provvisorio perché di fatto son ancora centrati su se stessi e, quindi, sulle proprie capacità, sul proprio impegno, sui propri pensieri; ma noi non siamo i nostri pensieri, non siamo la nostra ragione. Per questo, alla fine, continuano a coincidere con qualcosa che, pur appartenente a noi, è esterno a noi. Tra l'altro, trovando soddisfazione, piacere, nei loro pensieri, si fermano qui, e non possono, quindi, arrivare alla verità visto che per quanto veri i nostri pensieri non sono la verità.

- c) Gli spirituali (o perfetti) sono quelli che "si innalzano al di sopra di tutte le cose...; hanno di mira e amano Dio in se stesso... si immergono intimamente e semplicemente in Dio e non cercano che la sua lode, il suo onore..."<sup>99</sup>.

## **Il nobile uomo**

- 1) Ad essere uomo nobile, spirituale, però, non si arriva immediatamente. Dio, per un certo periodo, sembra sottrarsi e questo provoca sofferenza, dolore. E Dio si sottrae per rendere libera la persona dalla dipendenza che di fatto nella seconda fase viene a crearsi dalla sensazione di appagamento, di realizzazione e di gioia; sensazione che rischia di far perdere all'uomo contatto con la sua precarietà e povertà<sup>100</sup>, con la pesantezza della realtà. Quindi, l'esperienza di Dio non viene a scapito della propria vita, in una situazione disincarnata e di fuga; Dio ci mantiene sempre in contatto con noi stessi, con il nostro sempre presente nulla. Attraverso la prova della lontananza sua, Dio ci permette di arrivare alla vera liberazione da noi stessi, dai nostri sentimenti, dalle nostre emozioni.
- 2) Uniti a Dio gli uomini spirituali continuano ad essere uomini ben concreti; quindi con i loro sentimenti, le loro gioie, le loro paure e le loro sofferenze. Non esiste nessuna soppressione o dimenticanza, del resto impossibile, della nostra natura. L'uomo continua a soffrire... però in Dio riesce sempre a trovare la pace perché si abbandona totalmente alla volontà di Dio "amico diletto"<sup>101</sup>.  
E, allora, l'esperienza di Dio non è entusiasmo gratuito; nell'unione con Dio gli uomini diventano "moderati e sensati, e capiscono chi sono e che cosa possono, perché sono tornati in se stessi"<sup>102</sup>.
- 3) A questo punto sono talmente immersi in Dio che quasi sembrano perdere la loro identità<sup>103</sup>: "là lo spirito è introdotto così intimamente nell'unità dell'Unità semplice e senza modo, che perde ogni distinzione, anche quella oggettiva e sensibile, perché nell'Unità si perde ogni molteplicità e l'Unità unifica ogni diversità"<sup>104</sup>; solo che è proprio in questa apparente perdita della propria identità che si realizza l'uomo (proprio perché nell'Unità superiamo ogni exteriorità anche di noi a noi stessi, siamo totalmente unificati in noi stessi); perde la sua presunta autonomia, la sua rivendicazione di identità e ritrova la propria identità come dono di Dio, come identità immersa nel mistero di Dio. Solo qui, allora, diventiamo uomini essenziali, uomini che si sono ricongiunti con la propria essenza, con la propria verità<sup>105</sup> (mentre nelle due fasi precedenti, che pure sono necessarie per arrivare a questa terza, la verità continua ad essere vissuta come esteriore a se stessi). Ricongiunti alla propria verità si è anche ricongiunti alla Verità; una verità che è in noi e non fuori di noi; una verità che dobbiamo ricercare in noi stessi perché è in noi la sua dimora. "Chi vi giunge trova ciò che aveva cercato lontano e durante lunghi giri"<sup>106</sup>.
- 4) Nell'Unità noi diventiamo simili a Dio<sup>107</sup>; non solo siamo simili, ma anche non possiamo non essere radicalmente trasformati, come il cibo che noi assumiamo lo trasformiamo radicalmente in noi stessi<sup>108</sup> per

---

<sup>99</sup> Id. 159

<sup>100</sup> Id. 195

<sup>101</sup> "Dove c'è realmente la vera carità, l'uomo non si esalta esternamente per la gioia e non si abbatte per il dolore. Che ti si tolga o ti si dia, se ti resta l'amico diletto, tu rimani interiormente in pace. Se l'uomo esteriore si lamenta o anche piange, bisogna sopportarlo, purché l'uomo interiore sia in pace, gli basti la volontà di Dio e Dio gli resti" id. 407; cfr. 679

<sup>102</sup> Id. 195 - 196

<sup>103</sup> L'uomo spirituale "diventa talmente 'uno' con la dolcezza della divinità che il suo essere è penetrato dall'essere divino al punto da annullarsi proprio come la goccia d'acqua in una grande botte di vino. Lo spirito è così immerso in Dio, in divina unità da perdervi ogni distinzione; e tutto quello che ve l'ha portato, umiltà, intenzioni e se stesso, perde il suo nome, diventa una pura, silenziosa, misteriosa unità senza alcuna distinzione... un mistero essenziale e silente che si riesce appena a percepire" id. 163 - 164

<sup>104</sup> Id. 196

<sup>105</sup> "L'abisso creato chiama in sé l'abisso increato e i due abissi diventano un unico Uno un puro essere divino... L'uomo allora diventa essenziale..." id. 383

<sup>106</sup> Id. 196

<sup>107</sup> Paragonando l'anima alla dracma del vangelo, Taulero afferma: "il conio di questa dracma è la divinità infusa, che con la sovraessenzialità del suo amore si è immersa in questo spirito e l'ha di nuovo completamente inghiottito e sommerso in sé" id. 334

cui il cibo diventa sensi e anche intelligenza. In forza di questa trasformazione, che l'unità opera nei nostri confronti, noi diventiamo diversi da noi stessi; però non è tradimento di noi stessi, ma è la nostra più profonda verità, anche se nessuna intelligenza sarà in grado di comprenderla. Siamo trasformati dall'unità ma non siamo confusi nell'unità, non perdiamo la nostra identità; proprio perché il fondo divino è assolutamente incommensurabile con noi e noi non possiamo mai identificarci con esso anche se uniti ad esso. "...nell'unità divina, dove si perde in tal modo che nessuna intelligenza è in grado di riconoscere se sia mai stato creatura": manteniamo la nostra identità anche se non lo comprendiamo; restiamo creature, ma siamo trasformati. Questa trasformazione sarà, da adesso, trasformazione radicale. Per cui verranno trasformate anche tutte le nostre facoltà: "dovremmo perciò essere aperti e protesi verso Dio stesso con tutti i nostri sensi e facoltà, con tutto il nostro cuore, con ardente desiderio e tormento, e dilatare tutta la capacità del nostro corpo e della nostra anima in modo tale da non soddisfarci con nulla di meno"<sup>109</sup>; e se sono trasformate tutte le nostre facoltà, anche quelle sensibili, muterà anche il nostro rapporto alla realtà esteriore.

- 5) In questa unione, allora, comprendiamo come "siamo stati creati per cose incommensurabili, vi siamo chiamati e invitati..."<sup>110</sup>; questa è la nostra vocazione, questa è la nostra verità. Quindi dobbiamo scommettere su questo impossibile, dobbiamo scommettere sulla possibilità di radicale rinnovamento di tutti noi stessi, sulla nostra sempre possibile apertura all'infinito; non possiamo rassegnarci al finito; se ci rassegniamo, o per mancanza di forza o per presunto realismo, non facciamo che tradire noi stessi e la nostra verità. Per questo, allora, se vogliamo realizzare la nostra verità, se vogliamo raggiungere il nostro vero essere, dobbiamo cercare sempre di ricongiungerci all'Essere.<sup>111</sup>
- 6) Trasformato dall'Unità e nell'Unità, l'uomo nobile partecipa del mistero di questa unità; torna alla propria origine, al suo essere increato che noi non possiamo e non sappiamo comprendere. Per questo diventa lui stesso incomprensibile alla ragione. La conseguenza è che l'uomo nobile è incomprensibile a se stesso; è la sua stessa trascendenza rispetto alla limitatezza delle proprie categorie<sup>112</sup>. Proprio su questa incomprensibilità si fonda l'impossibilità di determinarlo categoricamente; quindi si fonda la sua novità eccedente tutte le possibili previsioni; si fonda la sua libertà.
- 7) Trovata l'unità e la verità sperimentiamo contemporaneamente la vita. Una vita che contraddittoriamente (ma non tanto) sembra derivare dal proprio annientamento. Una vita che ci appare improvvisamente, imprevedibile, come dono. Una vita senza perché<sup>113</sup>. Anche questa nostra vita attuale è senza perché, solo che questo essere senza perché è segno della sua radicale precarietà e contingenza. La nuova vita senza perché è tale perché è una vita assolutamente libera da ogni condizionamento, una vita che assomiglia alla vita di Dio che, pure, per natura, è senza perché in quanto condizione di ogni qualunque altro perché. Non solo assomiglia alla vita divina; è la vita divina in noi<sup>114</sup>. E questa è la vera vita che, libera da ogni perché, non può che essere vita eterna; per cui la nostra vita concreta, la nostra vita condizionata e determinata "non dovrebbe essere quaggiù che un passaggio verso l'eternità, e si dovrebbe avere solamente quanto basta perché l'anima e il corpo possano restare uniti"<sup>115</sup>. Questa vita eterna senza perché, non condizionata, non determinata è vita sempre e incondizionatamente nuova. Quindi, chi arriva a questa fase è sempre e solo all'inizio, in un nuovo inizio; è sempre la novità dell'inizio e la sua libertà<sup>116</sup>.
- 8) Se l'uomo nobile attinge alla vera vita, attinge, pure, alla vera attività, dato che già la vita è per se stessa dinamismo, attività; tra l'altro la vita a cui attinge il nobile uomo è la vita di Dio che sempre è vita creatrice<sup>117</sup>; "Così Dio, a somiglianza di se stesso, ha fatto tutte le creature attive: il cielo, il sole le stel-

<sup>108</sup> "Allora il cibo è tanto dissimile da se stesso da non esservi occhio così luminoso né così acuto né alcun senso che possa riconoscere che si trattava di cibo.... Molto meno si può cogliere e seguire come lo spirito si annienta nell'unità divina, dove si perde in tal modo che nessuna intelligenza è in grado di riconoscere se sia mai stato creatura" id. 304

<sup>109</sup> Id. 305

<sup>110</sup> ibid.

<sup>111</sup> "Dio solo è l'essenza del bene, dell'amore e di tutto ciò che si può chiamare essere. L'uomo deve farglisi incontro ed immergersi con tutte le sue facoltà in modo attivo, sensibile, contemplativo, affinché la sua nullità sia completamente assorbita, rinnovata e riceva l'essere nell'Essere divino che solamente è essere, vita e attività in tutte le cose.... Entraci e portaci la tua sconfinata e grande molteplicità, affinché egli la semplifichi nella sua semplice essenza" id. 533 - 534

<sup>112</sup> Id. 712 - 713

<sup>113</sup> L'uomo nobile vive nell'Unità; quindi, proprio per questa unità non può non essere tutto permeato di carità e non solo per Dio, ma per tutti e tutto: "A tale carità, in questo sconfinato annientamento, corrisponde in verità la vita, non desiderata, né cercata, né avuta di mira" id. 426

<sup>114</sup> L'anima che si sia staccata da tutto è la nuda immagine di Dio, in altri termini è il Verbo: "Quest'immagine non significa solamente che l'anima è simile a Dio, ma è la stessa immagine di Dio nel suo proprio, puro, divino essere; e qui, in questa immagine, Dio ama, conosce, gode se stesso; Dio vive, dimora e opera in essa. Qui l'anima diventa perfettamente 'deicolore', divina, deiforme. Essa diventa per grazia tutto ciò che Dio è per natura, nell'unione con Dio, nell'inabissarsi in Dio, ed è trasportata al di sopra di se stessa in Dio... se potesse vedersi si vedrebbe perfettamente come Dio" id. 338

<sup>115</sup> Id. 717

<sup>116</sup> "Appena i buoni sentono queste cose, subito vogliono cominciare, perché cominciare sempre è la loro vita e il loro essere" id. 720

<sup>117</sup> "Il Padre celeste, secondo la proprietà della sua paternità, è pura attività. Tutto ciò che è in lui è azione..." id. 354

le... Non dovrebbe, allora, il nobile uomo, fatto a immagine di Dio, essere attivo secondo Dio, lui, formato in Dio quanto alle sue facoltà, e a lui simile quanto all'essenza?"<sup>118</sup>. Solo l'uomo nobile sa essere veramente attivo; perché essere attivi significa non essere condizionati, non essere determinati; e questo lo può essere solo chi ha operato un radicale distacco da tutto ciò che inevitabilmente tende a condizionarlo. E se non è condizionato, l'uomo è libero; e una attività libera non potrà che essere attività assolutamente nuova e imprevedibile; quindi attività creatrice. Quindi nel distacco l'uomo si pone nella condizione di operare nella stessa forza creatrice di Dio; o, meglio, lascia lo spazio alla attività creatrice di Dio di esprimersi attraverso la sua attività.

- 9) Questo significa che finché noi siamo prevalentemente passivi (e lo siamo sia quando la nostra vita si svolge prevalentemente a livello sensibile, a livello di sensazione, sia quando la ragione continua a legarsi, per il suo lavoro, alla sensazione, ma anche quando ci facciamo determinare dalle passioni) non potremo mai essere uomini nobili; non potremo mai essere uomini realizzati proprio perché attivi, uomini che possono trovare nell'attività la propria espressione e l'espressione della propria novità.
- 10) Questo non significa nessun disprezzo delle facoltà inferiori dell'uomo (quelle legate alla parte concupiscibile e irascibile dell'anima, stando alla tripartizione platonica); questo sarebbe impossibile sia perché anche queste facoltà (prevalentemente passive) sono dono di Dio e quindi sono positive; sia perché, in questa nostra vita concreta, sono elementi determinanti la vita stessa. Significa, invece, recuperare la passività all'interno di una superiore attività. E l'esempio è Cristo: da sempre con le facoltà superiori è stato orientato al Padre e, in questo orientamento, dà senso, quindi valorizza anche le facoltà inferiori: "Quanto alle sue facoltà inferiori, egli era attivo, capace di commozione, passibile, e aveva insieme godimento, attività e sofferenza"<sup>119</sup>. Commozione, sofferenza... indicano passività; però questa passività è determinata e orientata dalla relazione con il Padre; è per il Padre che soffre, è in forza dell'amore del Padre che si commuove. In questo contesto verrebbero non solo salvaguardate le facoltà inferiori, ma verrebbero valorizzate e rese veramente umane.
- 11) Trovata l'Unità e la propria unità sembrerebbe che tutto sia risolto; e in effetti lo è; solo che dal nostro punto di vista umano tutto questo è: "una tenebra ineffabile, ed è tuttavia la luce essenziale; è, e si chiama, deserto solitario, incomprensibile, dove nessuno trova strada o modo, poiché è al di sopra di ogni modo. Così bisogna intendere questa tenebra: è una luce che nessuna intelligenza creata può raggiungere né comprendere naturalmente, è solitaria perché non ha alcun accesso; lo spirito vi è condotto al di sopra di se stesso e di tutto il suo modo di percepire e intendere"<sup>120</sup>. Condotti al di sopra di noi stessi
  - a) La luce diventa tenebra, impossibilità di comprensione; e non possiamo non sperimentare la tenebra perché la conoscenza (che è luce), la nostra conoscenza è sempre fondata sulla distinzione e qui, invece, ci troviamo nell'Unità assoluta e nella nostra radicale unificazione (per cui anche soggetto conoscente e soggetto conosciuto saranno uniti, ma noi non possiamo comprendere come sia possibile)
  - b) L'Unità non può non diventare deserto, solitudine, con tutto quello che di faticoso e di pesante hanno il deserto e la solitudine. E la solitudine diventa silenzio, assenza di parole. Immersi nell'unità, nel Logos siamo privi di parola.
- 12) Arriviamo sì alla nostra realizzazione e, quindi, alla pienezza e alla gioia; però siamo lanciati oltre noi stessi; e questo non può che creare spiazzamento e, quindi, incertezza, sofferenza. Siamo realizzati, ma non possiamo non permanere nella struttura dialettica di ogni nostra esperienza. Nessuna sintesi che possa paragonarsi a una pace incondizionata. La sintesi porta in sé sempre la negazione. Ed è anche per questo che l'unione con l'Unità non cade nella indifferenza, nella confusione tra noi e l'Unità.

### **La vita dell'uomo nobile**

- 1) Il cammino per arrivare alla perfetta unione con noi stessi e con Dio non è facile;
  - a) se fosse lasciato solo alla nostra responsabilità noi rinunceremmo facilmente; solo che è Dio stesso che ci dà la caccia, è Dio che ci aiuta e ci dà la forza e per questo possiamo sperare di poterci arrivare<sup>121</sup>.
  - b) Non possiamo credere di poter arrivare immediatamente alla fine del cammino; bisogna rispettare i tempi. Per cui è difficile che uno arrivi alla fine prima dei quarant'anni<sup>122</sup>; solo attorno a questa età si

<sup>118</sup> Id. 355

<sup>119</sup> Id. 355

<sup>120</sup> Id. 197

<sup>121</sup> Cfr. 190 ss.: "Dio opera questo per la sua meravigliosa fedeltà, per il suo grande amore: permette che la caccia (n. *le diverse tentazioni*) si abbatta sugli uomini, perché mediante la caccia il cervo è giustamente sospinto verso Dio e, con quella gran sete, verso Colui nel quale troverà veramente ogni pace, verità e completa consolazione..." id. 193

raggiunge la saggezza, quell'equilibrio che proviene solo dall'esperienza e dal controllo delle proprie passioni. Grazie alla saggezza sapremo riorientare tutta la nostra vita e ci metteremo nelle condizioni di ricevere lo Spirito "il Consolatore, lo Spirito che insegna tutte le cose"<sup>123</sup> e ci immergerà nella verità. Allora nell'interiorità l'anima comprenderà d'essere una scintilla divina e si ricongiungerà con il proprio sole<sup>124</sup>.

- c) Arrivati alla terza fase, arrivati all'Unità non possiamo ritenere di aver superato, oltrepassato del tutto la nostra situazione umana caratterizzata da passioni, interessi, desideri; quindi non possiamo nemmeno pensare di aver definitivamente superato la prima e la seconda fase. E questo perché, se è vero che siamo lanciati oltre noi stessi, è anche vero che restiamo sempre noi stessi. Non possiamo assolutamente credere di esserci liberati della nostra natura: "Per quanto tale intenzione (n. *di riposo interiore nella completa unità con Dio*) porti così puramente l'uomo fuori di se stesso, e per quanto essa si elevi a Dio tanto semplicemente e nudamente, tuttavia la natura subisce sempre qualche ripiegamento su se stessa: da ciò nessun uomo può liberarsi, lo voglia o meno"<sup>125</sup>. E in questo sta tutta la possibilità del costante ripresentarsi delle tentazioni. E le tentazioni non sono solo quelle determinate dalla sensibilità e la pretesa di vivere a livello di exteriorità; è tentazione anche desiderare avere rivelazioni particolari da Dio, è tentazione lo "sfoggio intellettuale della verità", la pretesa di determinare tutto con la nostra ragione; ed è tentazione anche la pretesa passività di fronte a Dio, una passività che è solo ripiegamento su se stessi, "senza carità operante"<sup>126</sup>. Tuttavia, questo non significa vivere nella paura della caduta; proprio perché le tentazioni potrebbero anche essere utili al nostro cammino verso l'unità, in quanto è in forza delle tentazioni che posso anche conoscere la mia fragilità, il mio fondo, e quindi potrebbero essere un aiuto per cercare il proprio fondamento non in se stessi ma solo in Dio; tra l'altro è solo la tentazione che può aiutarci ad apprezzare giustamente le virtù<sup>127</sup>.
- d) Per questo, anche se nella condizione di uomo spirituale tutto viene cercato in vista di Dio, o, meglio, Dio è cercato per se stesso e "dove Dio è cercato puramente, nulla può ostacolare né turbare l'uomo"<sup>128</sup>,
- i) questo non significa vivere in una situazione idilliaca, in una situazione di quietismo o nella situazione dei fratelli del libero spirito.
  - ii) È vero che "i nobili amici di Dio ... non possono seguire nessun proponimento né pratica propria, perché devono seguire Dio nel suo misterioso cammino"<sup>129</sup> e, quindi, sembrerebbero avvicinarsi al quietismo. Solo che la rinuncia alla volontà è rinuncia a quella volontà che è volontà di affermazione, di autocompiacimento; è mettere tutto nelle mani dell'Unità mentre noi cadremmo nella dispersione. Tra l'altro il cammino di Dio è un cammino che non è assolutamente quiete, è cammino misterioso, cammino che ci obbliga costantemente ad uscire da noi stessi; quindi un cammino che ci spiazza, che provoca incertezza e dolore. Seguire il misterioso cammino di Dio significa essere costantemente disponibili alla novità, quindi essere costantemente disponibili a rivedere se stessi, il proprio comportamento, e non radicarsi in nessun comportamento specifico, per quanto possa essere basato su buone opere. Significa incamminarsi per una strada dove è assolutamente irrilevante quello che si è e si fa e diventa decisiva solo la vicinanza, la presenza di Dio.
  - iii) Tra l'altro non possiamo illuderci e cadere in una falsa libertà proprio perché siamo sempre con la nostra natura che tende a ripiegarsi su se stessa, sul proprio desiderio di affermazione e di possesso, quindi, tende a vanificare tutto il nostro sforzo di distacco. È l'aiuto di Dio che ci permette di sperare di non ricadere su noi stessi, nella distinzione e nell'esteriorità. Ma questo è un metterci in guardia, non un gratuito tranquillizzarci. Non è quietismo anche perché all'unione si

---

<sup>122</sup> "Qualunque cosa faccia l'uomo, la prenda come vuole, non arriverà mai alla vera pace, né diventerà mai un uomo essenziale, celeste prima di essere giunto ai suoi quarant'anni. Prima di quel termine molte cose tormentano l'uomo, la natura lo spinge ora di qua ora di là, ed è in molti modi che la natura spesso regna là dove si crede vi sia solamente Dio" id. 240

<sup>123</sup> ibid.

<sup>124</sup> Id. 241

<sup>125</sup> Id. 159

<sup>126</sup> Id. 756 - 757

<sup>127</sup> "È nella tentazione che si scorge il proprio fondo. Come sono meravigliosamente utili le tentazioni! A chi vi facesse attenzione e le considerasse, esse sarebbero utili quanto le virtù. E così come è necessaria la grazia è necessaria la tentazione, perché la virtù è capita appunto nella tentazione, e in questa è perfezionata... Dio può donarsi così propriamente attraverso la tentazione come mediante la virtù e i santi sacramenti. Nella tentazione sozzure e gramigna vengono conosciute ed estirpate; e allora, dal timore di Dio nasce l'umiltà, e si è esortati a rifugiarsi in Dio, a cercare aiuto presso di lui e ad incaricarlo del combattimento" id. 724 - 725

<sup>128</sup> Id. 162

<sup>129</sup> Id. 176

arriva solo dopo un lungo percorso, faticoso e drammatico<sup>130</sup>; cammino che non possiamo scordare, cammino che solo rende credibile e vivibile la situazione di pace che possiamo trovare.

- iv) Non è assolutamente quietismo; anzi, l'uomo nobile, in unione a Dio, diventa, come abbiamo visto, espressione dell'azione e della creatività di Dio: "... Dio vive, esiste e compie in lui tutte le sue opere, e gode se stesso in lui. Dio ha in lui la sua gloria"; per cui "a ragione si chiama costui un uomo 'deiforme', perché chi lo vedesse bene lo vedrebbe come Dio – ma solo per grazia"<sup>131</sup>; e in questo modo diventa presenza, oltre che segno, di Dio; è sacramento di Dio.
  - v) Inoltre, che non sia quietismo, è dimostrato anche dal significato ecclesiale del nobile uomo. Il nobile uomo è quello che vive staccato da tutto, in comunione con Dio. Staccato da tutto, sembrerebbe vivere una vita isolata e disincarnata. Di fatto è proprio la sua vita che in modo 'mistico' regge la vita della Chiesa; è proprio la vita del nobile uomo che impedisce che le cose possano andare peggio di come vanno. Quindi la sua presenza è davvero una presenza indispensabile per tutti. "Costoro sono veramente le colonne su cui poggia la cristianità. Figli, se queste colonne non ci sostenessero e noi non le avessimo, le cose andrebbero assai male per noi"<sup>132</sup>; non solo sono necessari alla Chiesa, ma sono i più necessari proprio perché Dio "compie tutte le opere di tali uomini, perciò le loro opere superano le opere di tutti gli uomini di quanto Dio è migliore delle creature"<sup>133</sup>.
- 2) Le caratteristiche dell'uomo nobile. L'uomo nobile è staccato da tutto, è libero dalla volontà di possesso e di affermazione. Quindi è in grado di stabilire un rapporto di assoluta gratuità sia con la realtà, sia con gli altri. In questa gratuità è anche in grado di apprezzare tutto per quello che è e non per quello per cui potrebbe essere utile. Non strumentalizza nulla; accoglie, quindi, la realtà e gli altri. E nella libertà del suo rapporto è in grado anche di essere occasione di libertà per la realtà e per gli altri. Di conseguenza lo stile di vita dell'uomo nobile è caratterizzato da<sup>134</sup>:
- a) Dolcezza: nessun rapporto violento, basato sulla sopraffazione o sul dominio; ma rapporti basati sulla accoglienza dell'altro come dono di Dio, come presenza del suo mistero e della sua trascendenza
  - b) Calma: ed è sia la conseguenza della dolcezza, sia anche la coscienza che noi siamo in mano a Dio, quindi non ha senso preoccuparsi eccessivamente per le vicende che ci capitano o possono capitare
  - c) Completo abbandono: proprio perché Dio è Dio della vita e in lui troviamo senso, unità e da lui deriva tutto quello che siamo e abbiamo<sup>135</sup>; e l'abbandono diventa completo proprio perché non ci riserviamo nessuna zona franca; questa riserva non avrebbe senso sia visto il distacco, sia visto che nell'abbandono abbiamo raggiunto l'abisso profondo origine di ogni realtà, di ogni ricchezza.
  - d) Passività o spirito sottomesso a Dio (lasciare fare a Dio, in noi, le sue opere) e alle creature (proprio perché è cessata la mania di possesso, tutto è compreso e vissuto come dono, tutto viene apprezzato nella sua verità e rispettato per essa). L'uomo spirituale, allora, non evade, ma resta saldamente inserito nella realtà, una realtà non vista come ostile o negativa o da dominare, ma vista dal punto di vista di Dio; per questo sa vivere la realtà in modo accogliente e, quindi, sa avere uno spirito sottomesso alla realtà stessa.
  - e) Di conseguenza, allora, l'uomo nobile non si caratterizza per l'esteriorità, per tutto ciò che potrebbe essere appariscente, neppure per le grandi opere religiose, ma sarà<sup>136</sup>
    - i) Umile: ben radicato con i piedi per terra, consapevole della sua fragilità e, insieme, consapevole anche della grandezza della propria vocazione. E la realizzazione della sua vocazione è nella volontà di Dio; per questo accetta di essere messo alla prova da Dio stesso<sup>137</sup>
    - ii) Mite: ma la storia non è dei miti; per questo è anche disponibile ad essere "ben pestato nella sofferenza e da imparare in ciò la dolcezza"<sup>138</sup>

<sup>130</sup> Id. 162 - 163

<sup>131</sup> Id. 382

<sup>132</sup> Id. 729; cfr. 374

<sup>133</sup> Id. 349

<sup>134</sup> "Figli, giratela come volete: voi dovete essere delle pecorelle in vera dolcezza, calma, completo abbandono e passività, così da avere uno spirito sottomesso a Dio e per lui a tutte le creature, in modo passivo" id. 332

<sup>135</sup> "Che cosa abbiamo noi che Dio non ci abbia dato? Perciò tutto quello che egli ci ha dato, si deve lasciare a lui in vero abbandono, come se non si fosse mai ricevuto" id. 501

<sup>136</sup> "Dio cerca e vuol avere un uomo umile, un uomo mite, un uomo povero, un uomo puro, un uomo distaccato, che sia sempre uguale a se stesso" id. 328; "Dio non cerca ... gente dai grandi e violenti esercizi; non cerca persone dalle grandi opere esteriori; cerca solo umiltà, dolcezza, cioè uomini piccoli, distaccati, che si lasciano cercare da lui e che, là dove sono cercati, si fanno trovare come pecorelle" id. 329

<sup>137</sup> Id. 328

<sup>138</sup> Ibid.

- iii) Povero e distaccato: non perché ami essere pezzente, non perché disprezzi la realtà; ma perché sa che l'unico bene assoluto è Dio; per questo si distacca da tutto, è libero da tutto per poter accogliere, o essere trovato da Dio
  - iv) Per lo stesso motivo è puro: tutto il suo cuore gravita integralmente su Dio e lo ricerca.
  - v) È sempre uguale a se stesso: e questo proprio in forza del rapporto con l'Unità. Unito all'Unità non può non essere unitario; quindi uguale a se stesso, uniforme, deiforme.
  - vi) E questa uniformità la dimostra nella pace in cui sempre vive in quanto accetta tutto da Dio e affida tutto a Dio<sup>139</sup>; non è uomo perfetto, anche quest'uomo ha mancanze; però le sa vivere in relazione a Dio, quindi sa esserne libero per il perdono che chiede e per l'impegno ad evitarle<sup>140</sup>.
- 3) Le virtù: più di qualche volta si ha impressione che l'uomo nobile sia un uomo disincarnato; perso nell'abisso senza fondo di Dio, dell'Unità, sembrerebbe senza contatto con la realtà, con la vita di tutti i giorni... Ora, Taulero,
- a) Innanzitutto afferma che l'uomo nobile deve essere accorto: "significa che dovremmo avere esperienza e che in tutto il nostro agire dovremmo penetrare ogni cosa con la luce della nostra ragione, per conoscere bene e perché ci sia ben chiaro ciò che pratichiamo"<sup>141</sup>
    - i) È un uomo che ha esperienza (tant'è che prima dei cinquanta anni non lo si può diventare)
    - ii) E l'esperienza si fonda sulla ragione; quindi non è un uomo incantato, perso in Dio; è un uomo che valuta ogni cosa, che sa riflettere e che sa rendere ragione di tutto quello che fa e non fa nulla da 'ispirato', invasato.
  - b) Taulero, inoltre, distingue spesso tra uomo buono e uomo nobile; l'uomo buono è quell'uomo che cerca di vivere correttamente, che vive secondo le virtù (anche se non vive nell'Unità); e nel vivere secondo le virtù diventa buono, diventa uomo realizzato, anche se la sua realizzazione non è conforme ai criteri dell'autoaffermazione e del possesso. Ma, abbiamo visto, autoaffermazione e possesso, al di là della immediatezza delle apparenze, sono alienazioni. Quindi vivere secondo le virtù è avere una vita non alienata; quindi una vera vita<sup>142</sup>. Ora le virtù che l'uomo buono deve cercare di realizzare sono le stesse che cerca di vivere l'uomo nobile, anche perché sono virtù specificatamente umane, a parte le tre virtù teologali che però non sono esclusive dell'uomo nobile ma di ogni credente<sup>143</sup>. Se l'uomo nobile deve seguire, e segue le virtù tipiche dell'uomo, le virtù che Taulero chiama naturali e morali, significa che l'uomo nobile è inserito nella vita a pieno titolo, in tutta la sua concretezza e problematicità.
  - c) Quali sono queste virtù: se la vita dell'uomo è caratterizzata dal volere, sapere e avere, allora le virtù, tutte, saranno un modo preciso di realizzarsi di queste attività fondamentali dell'uomo. Si tratta di vivere queste attività in modo ordinato dalla ragione, oppure si tratta di viverle e trascenderle, in qualche modo, in grazia dello Spirito e della sua luce, superiore a ogni luce della ragione<sup>144</sup>.
    - i) Ci sono le virtù naturali (o inferiori): quelle che in qualche modo dovrebbero caratterizzare l'uomo, ogni uomo, nelle sue relazioni con gli altri e con la realtà; e coincidono con le caratteristiche che deve avere l'uomo nobile. E sono: "L'umiltà, la dolcezza, la mitezza, la misericordia, la calma e simili virtù naturali"<sup>145</sup>; ed è un elenco che varia proprio perché ha a che vedere con la concretezza e l'immediatezza della vita; per cui a volte aggiunge abbandono, pazienza, bontà<sup>146</sup>, altre volte il timore<sup>147</sup>. Comunque tra tutte queste virtù ce n'è una di fondamentale, che sta alla base di tutte le altre e le rende possibili, ed è l'umiltà. Umiltà che nasce dalla coscienza della propria fragilità e dalla conoscenza delle proprie mancanze<sup>148</sup>; e questa umiltà vale più di tutti gli esercizi di pietà che si possano fare; perché "in tale valle fioriscono dolcezza, abbandono, calma, pazienza, bontà"<sup>149</sup>.

<sup>139</sup> "Tieniti quindi in pace in tutte le cose, anche nei confronti dei doni di Dio. Ti dia o ti tolga resta in tutto di animo uguale... così saprai accettare equanimemente ogni cosa da Dio: gioia e dolore, amaro e dolce, in una vera e perfetta pace" id. 329 - 330

<sup>140</sup> "... stabilisciti in una pace vera, eguale in tutto ciò che può accaderti, in qualunque modo sia. Quando hai fatto la tua parte, sii senza timore, in pace in tutte le cose, come capitano; affida ogni cosa a Dio e abbandonati completamente a lui, anche nelle tue mancanze, non in modo sensibile ma secondo la ragione, cioè allontanandoti da esse e provandone dispiacere" id. 329

<sup>141</sup> Id. 260

<sup>142</sup> "Perché, se uno non possiede, né riunisce le virtù, sia nel grado inferiore o in quello di mezzo o nel superiore, tutta la sua vita è falsa, non vale nulla" id. 369

<sup>143</sup> "Comprendetemi: ciò che dico di me l'intendo di tutti gli uomini" id. 500

<sup>144</sup> "Ora è nella natura di tutti gli uomini l'inclinazione ad avere, sapere, volere. Queste sono le attività delle facoltà. Si collocano qui le ... virtù" id. 501

<sup>145</sup> Id. 261

<sup>146</sup> Id. 366

<sup>147</sup> Id. 371

<sup>148</sup> "Nel guardare alle sue mancanze, l'uomo deve umiliarsi molto e gettarsi ai piedi di Dio affinché abbia pietà di lui... E allora subito ... la grazia nasce da tale fondo di umiltà. Perché più si scende in basso, più si sale in alto: è la stessa unica cosa" id. 366

<sup>149</sup> Id. 366

L'umiltà diventa liberazione di ogni sapere, tanto che non conosce nemmeno il proprio nome<sup>150</sup>, come la dolcezza realizzata. Le virtù sono tali proprio perché non sanno d'essere virtù; sono diventate essenziali, sono elementi costitutivi dell'esistenza e, quindi, coincidenti con essa. L'umiltà ci fa conoscere il nostro nulla<sup>151</sup>; quindi se esistiamo, se siamo qualcosa e se riusciamo anche a fare qualcosa lo dobbiamo esclusivamente a Dio; per questo l'umiltà diventa abbandono (accoglienza da Dio di tutto), e questa è la vera passività e il distacco. Ed è questo che ci permette, in tutte le condizioni, di realizzare una vita uniforme, una vita in sintonia con l'unità: "L'uomo deve mantenersi in perfetto equilibrio nella gioia e nel dolore, nell'abbondanza e nella privazione, nel duro e nel morbido, e ricevere ogni cosa da Dio e non dalla creatura"<sup>152</sup>. La dolcezza, inoltre, libera l'amore da ogni volontà di affermazione e da ogni desiderio di possesso<sup>153</sup>; per questo sa accogliere tutto come dono e, quindi, non vive e non sente niente come contrario, come nemico da dominare; quindi tutto è significativo per essa; e in questo atteggiamento permane accostando le cose, gli altri, sempre allo stesso modo, nella libertà e nella disponibilità della accoglienza.

- ii) Ci sono le virtù morali (o di mezzo), che sono quelle cardinali: "sapienza, giustizia, forza e temperanza"<sup>154</sup>
- iii) "Allorquando lo Spirito santo trova che l'uomo ha fatto la sua parte, viene con la sua luce, eclissa la luce naturale (n. *la luce della ragione*) e infonde là le virtù soprannaturali (o superiori): la fede, la speranza, la divina carità e la sua grazia"<sup>155</sup>. Anche queste, però, che pure sono dono di Dio, sono un dono che presuppongono che l'uomo abbia fatto la sua parte<sup>156</sup>. E di queste virtù: "Ecco la fede: essa rapisce e toglie alla ragione tutto il suo sapere, la rende cieca; essa deve rinunciare a questa sua scienza. La facoltà razionale deve mettersi da parte. Quindi viene la speranza e toglie la sicurezza, la certezza di possedere. Poi viene la carità e priva la volontà di ogni egoismo e dello spirito di appropriazione"<sup>157</sup>
- d) Come si realizzano queste virtù:
  - i) Innanzitutto non sono opera nostra; sono dono di Dio ed è proprio in forza di queste virtù che si realizza in noi la parentela con Dio<sup>158</sup>. Se noi non riusciamo a coglierle, se non riusciamo a viverle, il motivo di fondo è l'orgoglio che ci fa ritenere artefici di noi stessi. Per questo, allora, la virtù fondamentale, la condizione di tutte le virtù è l'umiltà, cioè riconoscere la propria fragilità, il proprio nulla e sprofondarsi in questo nulla non per avvilirci ma per poterci davvero realizzare. Quindi vivere le virtù non è evadere da se stessi, dalla concretezza della vita, ma significa vivere ordinatamente e realisticamente la propria natura<sup>159</sup>.
  - ii) Le virtù ci sono donate; sono più intime a noi di noi stessi; quindi sono la nostra verità profonda. Solo che, per quanto intime, proprio per la presenza dell'orgoglio, è necessario il nostro impegno, il nostro esercizio per renderle attuali, esplicite e concrete nella nostra vita. Ed è questo impegno nelle virtù che crea le condizioni perché Dio possa donarsi a noi e possiamo realizzare l'unità con lui<sup>160</sup>.

<sup>150</sup> "L'umiltà si sprofonda completamente in un abisso, perde il suo nome, si tiene al suo puro nulla e non sa nulla di umiltà" id. 502

<sup>151</sup> "Troviamo materia e motivo per l'umiltà nel nostro uomo interiore ed esteriore in due cose: la deficienza naturale e la debolezza morale ... Come siamo venuti dal nulla, così ci ridurremo a nulla" id. 599 – 600; l'uomo "deve riconoscere a fondo il suo nulla naturale e il suo nulla peccaminoso. Il nulla naturale è che per natura siamo nulla, e il nulla peccaminoso è che il peccato ci ha ridotto a nulla. Con l'uno e l'altro nulla dobbiamo metterci ai piedi di Dio" id. 663

<sup>152</sup> Id. 663 - 664

<sup>153</sup> "La dolcezza ha spogliato l'amore della volontà propria, e così tutte le cose sono eguali per essa e nulla le è contrario. Perciò non è consapevole di avere la virtù e possiede le cose in una pace sempre uguale. La virtù ha perduto il suo nome ed è diventata essenziale. Così è anche per la pazienza. Questi uomini amano e hanno sete di sofferenza e perciò non sono consapevoli della loro pazienza" id. 502

<sup>154</sup> Id. 261

<sup>155</sup> Id. 262

<sup>156</sup> Cfr. id. 665

<sup>157</sup> Id. 501

<sup>158</sup> "Ora l'amabile e misericordioso Dio ha inserito le virtù nella nostra natura perché sapeva che ne avremmo avuto bisogno, le ha collocate segretamente in noi, ci ha dato con esse una grande parentela con lui e la nobile scintilla 'deicolore' che ci è più interiore ed intima di quanto noi lo siamo a noi stessi, ma che ci è del tutto estranea e sconosciuta a motivo del nostro orgoglio" id. 599

<sup>159</sup> "Se la natura fosse ordinata, troveremmo incessantemente in noi materia per queste virtù, e potremmo per mezzo di esse rinnegare noi stessi, qualora lo volessimo e restassimo in noi stessi" id. 599

<sup>160</sup> "... bisogna imparare ad esercitarsi nelle virtù. Perché ti devi esercitare per poterle acquisire bene. Non aspettarti che Dio t'infonda la virtù senza la tua collaborazione. Non si deve mai credere che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo vengano in un uomo che non abbia esercitato le virtù. Non si devono tenere in gran conto le virtù, fin quando l'uomo non le abbia conseguite con esercizi, sia interiori che esteriori" id. 388 - 389

- iii) Dato fondamentale in tutte le virtù è il ruolo della ragione. La ragione deve dirigere e orientare tutto il comportamento dell'uomo; deve controllare che le virtù naturali siano nate da Dio<sup>161</sup>; che cioè queste virtù siano esercitate in vista della comunione con Dio; non si tratta, quindi di dimenticare queste virtù, non si può prescindere da esse; semplicemente si tratta di riorientarle; da virtù semplicemente umane a virtù sempre umane ma motivate e indirizzate a Dio.
- iv) Sempre la ragione, a proposito delle morali, "le deve esaminare, regolare e ordinare con sincera e pura intenzione, le deve stabilire in giusta posizione e in un ordine divino, cosicché esse vengano esercitate in Dio e per Dio"<sup>162</sup>. Anche qui la ragione deve esaminare l'ordine delle virtù; deve indagare la vera intenzione e fare che questa intenzione sia sincera, sia amore del bene e, quindi, sia orientata a Dio.
- v) Quindi, queste virtù mantengono tutto il loro aspetto strettamente umano; si basano sulla ragione e trovano nella ragione la loro guida, la loro motivazione, il loro ordine. Solo che qui la ragione non è chiusa in se stessa, ma aperta a Dio, indirizzata a Dio. E proprio per questo, la virtù, guidata dalla ragione, apre la strada alla venuta dello Spirito o di Cristo; quindi apre la strada all'Unità; l'uomo è in se stesso unificato e, in forza della carità, unito a tutta la realtà e a tutti gli uomini<sup>163</sup>
- 4) La ragione. Se la ragione è elemento fondamentale per la vita morale e quindi è condizione per la venuta dello Spirito; se è necessaria per poter valutare la realtà in se stessa, per comprenderne la relatività, e in questo senso è una luce di cui abbiamo bisogno; è anche vero, come abbiamo già visto, che la ragione, per sua natura, parte da e fa riferimento sempre all'esteriorità; che, quindi, ha a che fare, anche contro tutte le sue intenzioni, con la molteplicità, e, spesso, troppo spesso è condizionata dalla volontà di appropriazione; che, nonostante tutto, non ha la forza, le capacità per arrivare a conoscere il proprio fondo e il proprio nulla con la conseguenza che gli uomini razionali rischiano d'essere i peggiori esistenti in quanto trovano tutta la sicurezza possibile in se stessi e nelle loro capacità di comprensione razionale. Tra l'altro la ragione non è in grado, proprio per tutti i limiti che ha e per il fatto stesso che è limitata, di portarci a Dio<sup>164</sup>. Come si relaziona, allora, l'uomo nobile alla propria ragione?
- a) Abbiamo visto che per l'uomo nobile Dio, l'Unità è l'"amico diletto"<sup>165</sup>; quindi si tratta di una relazione di amore. È con l'amore che si arriva a Dio, non con la ragione. Tant'è vero che Taulero parla di "amabile desiderio"; siamo a livello, in qualche modo, affettivo.
- b) Questo non significa che siamo a livello di passività e di totale irrazionalità. Questo amabile desiderio presuppone il lavoro della ragione; la capacità della ragione di farci comprendere come non possiamo cercare, né trovare, il Bene a livello della molteplicità e della esteriorità. Grazie alla ragione possiamo comprendere come ci debba essere qualcosa di superiore; oppure, la ragione potrebbe aiutarci a liberarci dai condizionamenti che spesso la realtà ci impone; e, in questa libertà acquisita, potremmo arrivare all'intuizione della necessità di un Bene che sia effettivamente tale<sup>166</sup>. L'amabile desiderio, quindi, non deve rinunciare alla ragione; solo è la via attraverso la quale la ragione arriva effettivamente ad essere verità, ad essere spirito. La ragione lascia la sua molteplicità (per quanto molteplicità astratta) e diventa intuizione e, nell'intuizione, amore. In questo senso, allora, l'amabile desiderio diventa un mezzo di realizzazione della ragione, la via attraverso la quale la ragione trascende se stessa e arriva alla propria verità. Di conseguenza, irrazionalismo non è questo amabile desiderio, ma la pretesa che potremmo avere di ridurre tutto a dimensione della ragione<sup>167</sup>. Ora, se il desiderio amabile è il motore attraverso cui la ragione in genere opera<sup>168</sup> e, in questo caso, si trascende, pretendere di rinunciare a questo desiderio, significa condannare la ragione all'immobilismo; quindi, significa rinunciare alla funzione stessa della ragione. Irrazionalismo, allora, non è il fatto che

<sup>161</sup> Id. 261

<sup>162</sup> Id. 261 - 262

<sup>163</sup> "Dove si trovano nel fondo queste tre virtù, abbandono, passività e distacco, là fluisce incessantemente questa unzione, il Cristo, e rende il fondo così dolce e mite che se questi uomini potessero essi stessi convertirsi in unzione e comunicarsi a tutti gli uomini, ciò sarebbe la loro gioia. La loro carità diventa così estesa, tanto vasta da abbracciare tutto in sé, ed essi vorrebbero rendere felici tutti gli uomini... Il Cristo - unzione fluisce attraverso di essi in una dolce e universale carità" id. 665

<sup>164</sup> "Nessuna luce naturale potrebbe infatti indicare dove egli è" id. 141

<sup>165</sup> Id. 407

<sup>166</sup> "Allorché i sensi si illuminano nella ragione e la ragione nello spirito... ne risulta una pura semplicità dove solamente questa luce (n. di Dio) brilla e in nessun'altra parte, perché è veramente ben ricevuta. Allora cadono tutte le immagini, forme e figure, ed essa solamente ne mostra la nascita (n. di Cristo) in verità... E se questa luce deve apparire, è necessario che tramonti e si spenga la luce naturale... Quando la ragione esce da se stessa, rinuncia a sé e si trasforma nel puro e nudo spirito...e solamente a ciò tende la vita di tutti gli uomini" id. 142 - 144

<sup>167</sup> "Ora le spersonate dissennate non sanno e non vogliono aspettare che la luce le illumini e permetta loro di trovare questa nascita (n. Taulero sta parlando dei Magi che cercano Gesù). Esse sfuggono all'esterno e vogliono trovarla con il loro lume naturale, ma ciò non può accadere" id. 142

<sup>168</sup> Id. 142

l'amabile desiderio accompagna la ragione, ma che la ragione si assolutizzi e pretenda d'essere totalmente autosufficiente.

- c) Comunque l'amabile desiderio deve presupporre una qualche intuizione del bene che cerca e che, perché bene, ama; questa intuizione, però, potrebbe anche essere dono di una qualche presenza misteriosa o sconosciuta; quindi potrebbe essere solo grazia. È vero che se questa presenza è Dio, o anche l'Essere, allora significherebbe che si arriva a Dio o all'Essere solo grazie a Dio... quindi si arriva a Dio presupponendo Dio. È circolo vizioso? Potrebbe essere ma potrebbe anche non essere proprio perché è relazione a un assoluto e l'assoluto ci pone al di fuori di ogni circolo, al di fuori delle nostre strutture di pensiero. Del resto è uno degli elementi tradizionali anche della filosofia questa specie di circolo vizioso: la prova di s. Anselmo, come la scommessa di Pascal si svolgono in un clima di preghiera, quindi presupponendo quello a cui intendono arrivare. Ma, forse, non si tratta di dimostrare, o di arrivare a qualcosa di sconosciuto; ma semplicemente di cercare di esplicitare ciò in cui da sempre siamo, ciò che da sempre in qualche modo, per quanto oscuro, abbiamo intuito.
- 5) La libertà: l'uomo nobile è l'uomo che è riuscito a realizzare il distacco e vive nell'Unità proprio grazie a questo distacco. Di conseguenza l'uomo nobile è libero
- a) sia dalla realtà esterna nei cui confronti ha operato il distacco; dove il distacco non è tanto ascetica rinuncia quanto comprensione di come tutto sia dono di Dio e come, quindi, tutto vada vissuto non come proprietà ma accolto come dono (quindi il distacco diventa la condizione per comprendere il senso della realtà stessa). Perché tutto è dono, tutto viene riaffidato a Dio e l'uomo non può essere condizionato da ciò che ha donato a Dio se non positivamente<sup>169</sup>.
- b) sia dalle conseguenze emotive che deriverebbero da una eventuale dipendenza dall'esteriorità; quindi speranza, attesa, paura; non è uno stoicismo disincarnato e disumano; è solo la possibilità, nel distacco e nell'abbandono a Dio, di recepire tutto, anche i fatti apparentemente negativi, come dono di Dio, quindi come possibilità sempre positive; e per questo il distacco diventa abbandono fiducioso.
- c) sia anche dagli uomini.
- i) Non che l'uomo nobile si disinteressi degli altri, viva in un chiuso egoismo e aspiri a un individualismo anarchico; anzi, come vedremo, l'uomo nobile si caratterizza per l'amore e, come abbiamo già visto, è indispensabile alla vita della Chiesa; quindi un rapporto con gli altri necessariamente ce l'ha.
- ii) Ma l'uomo nobile, proprio perché legato a Dio non può essere condizionato dagli altri, non può dipendere assolutamente dal loro giudizio; soprattutto l'uomo nobile non deve imparare nulla da nessuno, perché ha un unico maestro da cui impara tutto quello che gli è necessario<sup>170</sup>. Per questo vive la pagina del vangelo non potendo e non volendo chiamare nessuno "maestro" ed essendo discepolo dell'unico possibile maestro, consapevole che la ricerca dei maestri è solo perdita di tempo<sup>171</sup> e pericolo di ulteriore smarrimento. Altrettanto l'uomo nobile potrà essere sempre libero da ogni sistema predefinito e chiuso (e qui potrebbe anche essere una contestazione non tanto velata della ricerca sistematizzatrice della scolastica).
- iii) L'uomo nobile, in abbandono, cerca di lasciare a Dio di compiere nella sua interiorità le sue opere; per questo è attento alla sua interiorità e per questo, ancora, non può interrogare i maestri: significherebbe dipendere ancora dall'esteriorità e dalla molteplicità, perché i rapporti tra uomini, i rapporti anche tra maestro e discepolo son sempre rapporti basati sull'esteriorità e, quindi, rischiano, nonostante tutte le buone intenzioni, di non cogliere i problemi per quello che sono. La conseguenza sarebbe che il ricorso ai maestri, invece che essere un aiuto diventerebbe un pericolo di fuorviamento. Per questo l'uomo nobile deve assolutamente responsabilizzarsi in tutto quello che fa. E qui sta tutto il peso e la responsabilità delle sue scelte<sup>172</sup>.
- iv) È anche vero che questa interiorità libera, è una interiorità a volte pesante, perché potrebbe sembrare vuota, povera, senza indicazioni per la vita concreta. Il pericolo è che si abbia paura di restare in questa solitudine con Dio e che, quindi, si cerchi di scappare. E un modo di fuga è anche quello di ricorrere a maestri. Quindi la libertà dai maestri è esperienza faticosa, è esperienza

<sup>169</sup> "Tutto ciò che si è ricevuto da Dio non bisogna attribuirselo con spirito di appropriazione, ma riossigenarlo interamente a lui, e non si deve tenere a niente, fuorché al proprio puro nulla e alla propria povertà... Si lasci a Dio ciò che è suo e ci si rivolga unicamente alla propria origine" id. 527

<sup>170</sup> L'uomo nobile ha un unico maestro: Cristo: "Se tutti i maestri fossero morti e tutti i libri bruciati, troveremmo sempre nella sua (n. di Cristo) santa vita sufficiente insegnamento, perché lui stesso è la Via e nessun altro" id. 243

<sup>171</sup> Essere uomini nobili a volte implica anche una situazione di angoscia. "Tutto si deve superare con dolcezza. Alcune persone vogliono uscirne con violenza e con impeto, ma peggiorano la situazione; altre corrono dai maestri e dagli amici di Dio: ma raramente alcune potranno venirne a capo; a volte, anzi, si smarriscono di più" id. 262

<sup>172</sup> "Né essi (n. gli uomini nobili) devono interrogare dei maestri che non comprenderebbero. Costoro potrebbero confonderli molto e potrebbero qualche volta farli uscire dalla loro via a tal punto che essi non riuscirebbero più a rientrarvi in venti o quarant'anni. Queste persone devono badare a se stesse.." id. 372

di povertà ed è decisione di permanere in questa povertà perché proprio questa povertà è la condizione per la nascita in noi di Dio<sup>173</sup>. Per questo la libertà non è un dato, non è un diritto; la libertà diventa una conquista da realizzare sempre di nuovo<sup>174</sup>.

- d) La libertà è possibile e trova il suo fondamento, al di là di tutte le difficoltà, nel fatto che l'uomo nobile ha consegnato la sua volontà a Dio. Per questo le persone che si affidano a Dio "sono totalmente sottratte a se stesse e a tutte le cose, hanno consegnato così completamente la propria volontà, se stesse e ogni cosa alla volontà divina cui sono strettamente avvinte, sono così deliziosamente attratte sotto il giogo di Dio, che dimenticano le cose; di conseguenza queste appaiono loro piccole; soltanto le cose eterne sono a loro vicine perché interiori e appaiono loro grandi a causa della loro vicinanza..."<sup>175</sup>.
- i) È un problema di prospettiva: la possibilità, in Dio, di avere la prospettiva giusta; quindi la possibilità di comprendere come le cose che ci stanno di fronte e normalmente ci appaiono grandi siano in effetti piccole; e come siano grandi solo quelle eterne.
- ii) Ma ancor di più, e più radicalmente, è un problema di volontà. La libertà è la volontà consegnata a Dio<sup>176</sup>; dove la consegna della propria volontà non è tanto un atto di rinuncia, quanto un atto di amore<sup>177</sup>. Proprio in questa rinuncia la volontà viene radicalmente valorizzata perché, alla volontà, facoltà dell'infinito, viene ridato il suo vero oggetto, la sua vera dimensione: l'infinito che è anche l'assoluto. In Dio la volontà ritrova il proprio 'oggetto', ciò per cui è fatta. E, come abbiamo visto, per Taulero, nella prospettiva agostiniana, l'uomo è soprattutto volontà. Quindi è l'uomo che aprendosi a Dio, si apre alla sua propria più vera dimensione e alla propria realizzazione. In questa apertura all'assoluto non potrà essere condizionata da nulla di più che dall'assoluto, non potrà mai essere bloccata dal finito, quindi troverà la sua libertà dall'esteriorità e dalla molteplicità. Troverà, quindi, la propria unità, il proprio senso e la propria libertà. E non potrà che essere libera dato che l'assoluto l'ha posta in essere per amore e in vista la libertà.
- e) Questa volontà consegnata a Dio, è una volontà che sa non illudersi, sa, se vuole, non cadere nel volontarismo. E questo perché la volontà nasce sempre dalla privazione di ciò che si vuole, quindi è una volontà saldamente piantata e direttamente confrontata con il proprio limite; è tensione al superamento del limite, nella consapevolezza che questo superamento resta sempre problematico e che, comunque non è un superamento che si fondi sulle sue possibilità ma solo sul dono che provenga dalla trascendenza. Quindi non è una volontà che pretenda di salvarsi tirandosi per i capelli, ma che si apre alla possibile salvezza che ci viene incontro dalla trascendenza.
- 6) Attività e passività. L'uomo nobile è unito nell'Unità. Qui trova la sua vera libertà; libero dalla molteplicità e dalla esteriorità dovrebbe raggiungere il massimo di attività perché libero dai condizionamenti è libero dalla passività.
- a) Tant'è che qui inizia una vita assolutamente nuova, nuova anche per l'aspetto attivo, tanto che sembra all'uomo nobile d'essere Dio, quindi di aver superato ogni passività<sup>178</sup>. Per questo l'unione con Dio diventa un dinamismo nuovo e costante, diventa sempre nuovo passaggio dal finito all'infinito e viceversa, ed è questa la vera vita che sa ricongiungersi con la propria origine e con il dinamismo dell'origine; è una vita ricongiunta con l'essere e non dispersa a livello di enti. È un cammino mai compiuto, mai realizzato (proprio perché noi non arriveremo mai al fondo senza nome di Dio, non

<sup>173</sup> "Caro figlio, non aver paura!... Resta solo con te stesso, nono sfuggire, sopporta sino alla fine e non cercare altro! Certe persone scappano quando si trovano in tale povertà interiore e cercano sempre qualcos'altro per sfuggire all'oppressione. Ciò è tanto dannoso! O vanno a lamentarsi oppure a interrogare i maestri e si smarriscono maggiormente. Tu resta in tale stato senza alcuna esitazione; dopo le tenebre sorge il giorno chiaro, lo splendore del sole. Guardati come se andasse della tua vita, dal darti a qualche altra cosa, ma aspetta. In verità, se vi resti, la nascita è vicina e avverrà in te" id. 378

<sup>174</sup> "... e non cercare nessuna consolazione: allora Dio ti libererà sicuramente. Renditi libero da tutto ciò, affidandolo completamente a lui"

<sup>175</sup> Id. 154

<sup>176</sup> "Lo spirito vien meno alla sua propria conoscenza e alla sua propria attività, ed è Dio che deve operare ogni cosa in esso, conoscere in esso, amare in esso. Infatti in quest'amore forte lo spirito è venuto meno a se stesso per immergersi nel Diletto in cui s'è perduto, come una goccia d'acqua nel mare profondo, ed è diventato uno con lui, molto più di quanto l'aria sia unita alla luminosità del sole... E che cosa resta allora nell'uomo? Null'altro che uno sconfinato annientamento di se stesso, un totale rinnegamento di ogni proprietà nella volontà..." id. 494

<sup>177</sup> "... ma chi avesse la vera carità, si immergerebbe amorevolmente in Dio, con ogni suo giudizio e ogni sua mancanza, abbandonandosi alla sua buona e compiacente volontà, spogliandosi veramente di ogni volontà propria; poiché la vera carità divina induce l'uomo a rinunciare a se stesso e ad ogni propria volontà" id. 733 - 734

<sup>178</sup> "... gli sembra di cominciare a vivere soltanto allora e comincia veramente con ogni virtù e santi esercizi. Ciò avviene in lui in modo essenziale... E come il sole trae l'umidità dall'infima terra, così l'alto Dio attira lo spirito in sé, tanto che esso sente davvero, pensa e gli sembra di essere completamente Dio" id. 495

- arriveremo mai a coincidere con l'Essere visto che siamo e restiamo sempre enti), sempre in via di realizzazione; però è questo cammino il senso e il fondamento della vita<sup>179</sup>.
- b) Questa vita è attività; però termini come 'perdersi', 'spogliarsi' stanno anche a indicare una qualche passività; come del resto sembra indicare passività anche l'abbandonarsi totalmente in Dio attraverso il distacco da tutto<sup>180</sup>. Solo che tutto questo accade per amore, e l'amore per Dio non può essere passività (potrebbe essere passione, e, quindi, passività, solo l'amore per le cose finite). E che non sia passività lo si rileva dal fatto che nell'abbandono a Dio ci abbandoniamo con tutti noi stessi, con i nostri stessi difetti che vengono trasfigurati, salvati; quindi in questo abbandono assumiamo un nuovo atteggiamento verso noi stessi, una nuova relazione anche con gli aspetti più negativi, quindi più passivi, della nostra esistenza<sup>181</sup>.
  - c) In Dio, allora, diventa davvero relativa la distinzione attività e passività. Immediatamente potrebbe sembrare che la passività sia la caratteristica della nostra dimensione esterna; e l'attività di quella interiore. Però potrebbe anche essere il contrario: che esteriormente l'uomo agisce, si impegna, e interiormente si abbandona totalmente a Dio, in atteggiamento di totale passività di fronte alla sua volontà<sup>182</sup>. In Dio l'importante è l'unità e una unità per amore che è attività. Tutto il resto, le concrete azioni o il riposo sono assolutamente relativi. "Ecco chi sono i veri poveri di spirito che hanno rinunciato a se stessi, alle proprie cose per seguire Dio dove li vuole, sia nel riposo sia nell'attività"<sup>183</sup>.
  - d) Per cui l'uomo nobile è interiormente passivo; tutto abbandonato a Dio; però Dio opera in lui; quindi la sua passività è il luogo in cui si rivela l'attività di Dio; quindi la passività diventa attività divina<sup>184</sup>. E le opere dell'uomo sono le opere di Dio<sup>185</sup>. E qui abbiamo superato ogni contrapposizione attività e passività. E l'abbiamo superata proprio perché siamo andati oltre la nostra dimensione concreta dove sono decisive queste distinzioni<sup>186</sup>.
- 7) L'amore: nella sua apertura a Dio l'uomo è mosso dalla esperienza del suo limite, del suo nulla; e in Dio intravede la possibilità del suo senso, della sua unità, della sua salvezza dal nulla.
- a) Per questo non potrà che essere, quello con Dio, un rapporto fondato sull'amore per un Dio che appare come il Bene della nostra vita. "Questo è il fondamento: amare con cuore integro e puro Dio e nient'altro"<sup>187</sup>. Amore per Dio significa avere uno spirito umile e sottomesso a Dio; umile proprio perché conosciamo il nostro nulla e sperimentiamo l'assoluto; sottomesso non per asservimento, ma perché visto il nostro nulla, Dio solo potrà essere il nostro essere, la nostra possibilità di vita.
  - b) Allora questo amore incondizionato per Dio non è evasione; Dio è il Bene nostro e di tutti e tutto proprio perché tutto esiste in forza del suo amore. L'amore per Dio, di conseguenza, diventa immediatamente carità fraterna e rapporti amabili con gli altri, diventa uno spirito libero da mania di proprietà nei confronti della realtà; quindi l'amore per Dio diventa immediatamente possibilità di nuovi

<sup>179</sup> "Entrare, avanzare sempre, immergersi sempre più intimamente e profondamente nell'abisso sconosciuto e senza nome, perdersi al di là di tutti i modi, immagini e forme, al di sopra di tutte le facoltà, spogliarsi completamente di tutto: allora in questo perdersi non resta che un fondo che sussiste essenzialmente per se stesso, un'essenza, una vita, qualcosa al di sopra di tutto"; e se è al di sopra di tutto non può essere condizionata da nulla, quindi è pura attività; id. 504

<sup>180</sup> "... a causa della tenebra della divina inconoscibilità, l'uomo deve abbandonarsi a Dio semplicemente, senza chiedere né pretendere qualcosa, ma solo avendo di mira ed amando Dio" id. 514; qui si tratta di abbandonarsi totalmente a Dio; sembrerebbe passività, però è un abbandono di tutto il finito per Dio, per amore di Dio; quindi la passività del distacco è determinata dal massimo di attività che è l'amore per l'assoluto.

<sup>181</sup> "Getta ogni cosa nel Dio sconosciuto, anche i tuoi difetti, i tuoi peccati e tutto ciò che puoi aver di mira, e tutto con un amore operante" id. 514

<sup>182</sup> "L'uomo dopo aver lasciato tutte le cose e se stesso in ogni cosa, deve seguire Dio al di sopra di tutto, con l'uomo esteriore, mediante ogni esercizio di virtù e la carità universale, e con l'uomo interiore in un vero abbandono di se stesso in tutte le circostanze, come capitano e come Dio le determina per lui, all'interno e al di fuori" id. 500; in qualche modo si tratta di "patire Dio", accettare tutto da lui e farsi portare sempre da lui, anche se tutto questo coincidesse con paura, angoscia...: "Sottomettetevi e sopportate Dio in ogni modo e attraverso chiunque egli venga.... E patite Dio con tutti i suoi doni e con tutti i suoi pesi" id. 710 – 711; "Chi non vuol patire Dio nella sua giustizia e nei suoi giudizi, senza dubbio cadrà eternamente sotto la sua giustizia e il suo eterno giudizio" id. 713

<sup>183</sup> Id. 515

<sup>184</sup> "L'uomo più interiore, infatti, non ha alcuna attività, perché l'attività in lui è solo quella di Dio, ed egli se ne sta passivo sotto l'azione di Dio" id. 691

<sup>185</sup> "...Dio compie in essi (gli uomini spirituali) tutte le loro opere nella misura in cui si sono abbandonati a lui, e da questo punto di vista tali opere sono tanto buone e lodevoli" id. 436; le opere sono loro, quindi sono gli uomini ad essere attivi; però è Dio che le compie in loro (e, quindi, sembrerebbero passivi); "... è Dio che deve operare ogni cosa in esso, conoscere in esso, amare in esso" id. 494; "Si può dire che Dio in questi uomini si conosca, si ami e si goda, perché non c'è che una vita, un essere e un agire" id. 505

<sup>186</sup> "... l'esercizio di questo amore è completamente al di sopra della sua (n. *della natura*) capacità e della sua attività... Non può offrire a Dio neppure questa stessa povertà, perché essa vi aderisce nella sua inconsapevolezza; ... perché qui Dio ama se stesso ed è l'oggetto di se stesso" id. 737

<sup>187</sup> Id. 203; solo che la frase completa suona: "Questo è il fondamento: amare con cuore integro e puro Dio e nient'altro, amarci con carità fraterna l'un l'altro come noi stessi; avere uno spirito umile e sottomesso a Dio e amabili rapporti con i fratelli; essere spogli di noi stessi e di tutto ciò che non è puramente Dio, spogli di ogni proprietà di beni e di volontà; essere liberi da ogni creatura e da tutto quello che ci può sviare; fare in modo che Dio possa possedere liberamente e possentemente quel nobile e amabile fondo in cui ha impresso la sua divina immagine, e possa dimorare là dove sta tutta la sua soddisfazione e la sua gioia"

rapporti liberi e gratuiti con gli altri e con la realtà tutta<sup>188</sup>. E questo perché è rapporto con un Dio che è Dio creatore di tutto e tutti; perché è un Dio che essendo il Bene non potrà non soddisfare tutti i nostri più veri desideri; quindi ci renderà liberi dai falsi desideri di proprietà per le cose e di dominio nei confronti dei fratelli. Per questo il rapporto, l'amore per Dio, per l'assoluto, non potrà non renderci liberi da ogni dipendenza, da ogni falso rapporto con la molteplicità; e questa è la vera libertà ed è la povertà come espressione non di disprezzo e velleitaristica lontananza, ma espressione concreta della libertà.

- c) Sarà, allora l'amore di Dio (dove sappiamo che il genitivo è sia soggettivo che oggettivo; anzi prima soggettivo che oggettivo) che, creando un nuovo rapporto con tutto e tutti, ci libererà da tutto. E nella libertà creeremo le condizioni perché si manifesti la nostra vera immagine; e le condizioni perché noi possiamo essere veramente la dimora di Dio: "... fare in modo che Dio possa possedere liberamente e possentemente quel nobile e amabile fondo in cui ha impresso la sua divina immagine, e possa dimorare là dove sta tutta la sua soddisfazione e la sua gioia". Non è in primo piano il nostro impegno; in primo piano è il desiderio di Dio di possedere il nostro fondo, possedere la sua immagine in noi. Per noi si tratta di lasciare spazio a questo desiderio, a questa volontà di Dio che è la volontà della nostra libertà e della nostra realizzazione.
- d) L'esperienza dell'amore. Questa esperienza sembrerebbe la più semplice, la più immediata. Solo che essendo amore per Dio, ed essendo Dio, per noi, un mistero, è probabile che noi non sappiamo davvero cosa sia questo amore; quindi esiste il pericolo che lo confondiamo con altro<sup>189</sup>. L'amore per Dio significa distacco da tutto; significa abbandonarsi a un mistero abissale e inconoscibile; a un mistero che proprio per la sua radicale differenza rispetto a noi potrebbe apparirci, immediatamente, emotivamente, lontano. Per questo l'amore non potrà non essere accompagnato da dolore, da fatica, da incertezza<sup>190</sup>. L'amore, allora, non è facile entusiasmo ma un continuo cammino di liberazione e di purificazione. Se è un cammino ci sono delle tappe da percorrere o possibili vie da scegliere:
- i) C'è un amore farisaico che crede d'essere amore per Dio e di fatto è amore per le opere che noi compiamo e crediamo di compiere per Dio; non è altro che amore per sé, volontà di affermazione e di autocompiacimento<sup>191</sup>. C'è un amore sensibile per il Signore; un amore cioè legato alla rappresentazione della vita e delle vicende di Cristo "e ciò scorre in loro con grande piacere e con lacrime"<sup>192</sup>. Anche questo è un amore farisaico proprio perché ha di mira la propria soddisfazione, il proprio piacere più che il Signore<sup>193</sup>.
- ii) Il vero amore si distingue in:
- (1) "Il primo amore, sensibile, dolce, immaginativo"<sup>194</sup>: Anche questo amore si ferma alle immagini di Cristo uomo, però con buona intenzione. Dio si serve di questa dolcezza per attirare l'uomo, per aumentarne la carità, e per estinguere in lui il gusto delle cose esterne e, quindi, per agevolare il suo rientrare in se stesso. È l'interiorità il fine di questa dolcezza, perché è nell'interiorità la possibile dimora di Dio, il Regno.
- (2) "Il secondo amore,...il nobile amore saggio e razionale è qualcosa di molto elevato, prezioso, e delizioso"<sup>195</sup>. Questo amore ci eleva alle cose eterne (non più al Cristo terreno, ma alla sua generazione come Verbo nell'eternità), rispetto alle quali sperimentiamo il nostro nulla, la nostra dispersione nella molteplicità e nell'esteriorità, il nostro fluire instabile nel tempo. Questo amore pone a confronto l'Unità con la dispersione, l'eternità con la molteplicità degli istanti e la successione del tempo. Questo amore è fondamentale perché ci aiuta a valutare per quello che sono le cose esteriori; quindi ci libera dall'esteriorità<sup>196</sup>. "Figli, qui l'uomo na-

<sup>188</sup> Id. 204: "Care figlie... io chiedo a voi: che impariate ad amare a fondo Dio e tutte le cose, di qualunque genere siano, nella misura in cui possono farvi progredire in ciò"

<sup>189</sup> Id. 334 "Cari figli, voi non sapete che cosa sia l'amore. Voi pensate che sia amore sperimentare fortemente, gustare e provare diletto: questo voi chiamate amore. No, ciò non è amore; non è questo il suo modo": il pericolo nostro è di ridurre l'amore a una forte esperienza emotiva e gratificante

<sup>190</sup> "C'è amore quando si sente un ardore nella privazione, nello spogliamento, nel distacco; quando si prova un tormento continuo e immutato, e si resta nel totale distacco; e nel tormento c'è struggimento e inaridimento nell'ardore di quella privazione, e ciò in un distacco sempre uguale: questo è amore..." id. 334

<sup>191</sup> Id. 488

<sup>192</sup> Id. 489

<sup>193</sup> "Perciò guardano più ai particolari che alla sostanza, più alla via che al traguardo, più all'esteriore che all'interiore. E tali particolari sono talmente amati che la parte di Dio è cercata solo in minimo grado.... Tuttavia, benché questo modo e questo sentimento non siano la cosa più alta, volesse Dio che ne avessimo molte di queste persone!" id. 489

<sup>194</sup> Id. 490

<sup>195</sup> Id. 490 – 491

<sup>196</sup> "Ma qui, nel secondo, le cose si staccano da se stesse, egli le disprezza e si genera in lui disgusto e sdegno per tutto ciò che è disordinato. Ciò spinge il tuo affetto più in alto, lontano dalle cose temporali molto più di quanto possano i grandi esercizi esteriori" id. 491 – 492

sce più intimamente a Dio e contempla la tenebra divina che resta oscura a ogni intelligenza creata...<sup>197</sup>; qui noi raggiungiamo il fondo dell'anima. Qui consociamo non solo il nostro nulla ontologico, ma anche il nostro nulla morale; perciò questo amore è accompagnato da sofferenza, da desiderio di umiliazione<sup>198</sup>

- (3) "Il terzo amore, quello forte, è l'amore essenziale"<sup>199</sup>: in questo amore abbiamo un movimento dialettico di fusione con il Signore e, insieme, di radicamento nel proprio nulla; fusione con il Signore e distacco da tutto e, quindi, perdita di ogni appoggio; massimo di sicurezza e massimo di insicurezza, di incertezza<sup>200</sup>; è avere il massimo di conoscenza di Dio e il massimo di ignoranza di se stessi. Questo amore è unione con Dio e distacco da tutto; però proprio per questa dimensione dialettica l'amore è libertà da ogni rapporto, anche dal rapporto con Dio; e qui sta tutta la sua drammaticità, vivere nella assenza dell'amato<sup>201</sup>. E' il massimo a cui può arrivare l'uomo, quindi è il massimo di attività, ma assieme è assenza di ogni attività ("lo spirito vien meno alla sua propria conoscenza e alla sua propria attività, ed è Dio che deve operare ogni cosa in esso, conoscere in esso, amare in esso"<sup>202</sup>). Questo amore diventa totale distacco dalla realtà e da se stessi; nell'uomo resta "null'altro che uno sconfinato annientamento di se stesso, un totale rinnegamento di ogni proprietà nella volontà..."; però proprio in questo momento di massimo annientamento "gli sembra di cominciare a vivere soltanto allora e comincia veramente con ogni virtù e santi esercizi"<sup>203</sup>; ma forse è Dio stesso che opera in lui e Dio opera solo dove più profonda e riconosciuta è la miseria dell'uomo. "... così l'alto Dio attira lo spirito in sé, tanto che esso sente davvero, pensa e gli sembra di essere completamente Dio. E poi sprofonda totalmente in se stesso e pensa di essere meno di un uomo"<sup>204</sup>. Quindi questo amore:
- (a) "In primo luogo esso eleva oltremodo lo spirito dell'uomo in Colui che l'uomo ama e lo distacca da ogni proprietà, capacità e attività delle facoltà, della memoria e della volontà...
  - (b) per la seconda proprietà esso comprime profondamente lo spirito nel suo fondo, cioè in un annientamento sconfinato; e questa umiltà è inconoscibile ai sensi e là ha perduto il suo nome.
  - (c) La terza proprietà di quest'amore rende l'uomo così essenziale che è una meraviglia. Egli entra in se stesso ed è in pace con tutto, qualunque cosa accada... ed è pronto ad andare ovunque il Signore voglia portarlo e qualunque cosa voglia operare con lui..."<sup>205</sup>
- iii) Questo amore, che è unità nell'Unità, quindi acquisizione di senso per sé e per tutto, è il solo in grado di metterci in una condizione di vera e incondizionata pace. Solo che questo amore è sempre il nostro amore, è sempre l'amore di una creatura che, in quanto tale, come abbiamo già visto, è sempre condizionata, legata dalla propria natura, è legata e condizionata dalla concretezza dell'esperienza; quindi questo amore non potrà mai dimenticare tutto questo e non potrà mai essere pienamente realizzato. Di qui, allora, il fatto che non sempre questo amore è esperienza di pace, di serenità, di tranquillità; spesso è esperienza dolorosa, sofferta (e del resto è l'esperienza stessa del Cristo sulla croce, l'esperienza dell'abbandono dell'amore). Questo amore, allora, sarà
- (1) un amore ferito: ferito da Dio e che ferisce Dio con la sua povertà, la sua nullità; è un amore che si abbandona totalmente a Dio e in Dio si abbandona totalmente all'uomo
  - (2) amore prigioniero: proprio perché non è padrone di sé ma si è totalmente abbandonato a Dio anche nelle situazioni di pericolo
  - (3) amore tormentoso perché non abbiamo mai la certezza della presenza di Dio, tante volte sembra lontano, assente
  - (4) amore che consuma nell'attesa dell'incontro con l'amato<sup>206</sup>

<sup>197</sup> Id. 492

<sup>198</sup> "Ma gli uomini amanti giunti veramente all'amore saggio, hanno sete di patimenti, desiderano umiliarsi, seguire l'amabile insegnamento del loro diletto Signore Gesù Cristo. Essi non cadono né nella falsa passività né in una erronea libertà, non si mettono in mostra..." come fanno i Liberi Spiriti id. 493

<sup>199</sup> Id. 493

<sup>200</sup> "Allora lo spirito rimane senza alcun appoggio, non gli resta che immergersi e annegare nell'abisso divino, perdersi in esso, tanto da non sapere più nulla di se stesso, poiché allora, l'oggetto divino che corrisponde a quest'amore forte è per lui ultra potente" id. 494

<sup>201</sup> "La testa della croce (n. di Cristo) significa l'amore che non ha alcun sostegno tranne un puro distacco, l'essere abbandonato da Dio e da tutte le creature, in questo modo <<Mio Dio, mio Dio, come mi hai abbandonato!>>" id. 785

<sup>202</sup> Id. 494

<sup>203</sup> Id. 495

<sup>204</sup> Id. 495

<sup>205</sup> Id. 496

(5) e questo amore diventa, alla fine, amore delirante; in questo amore "tutta l'attività umana si perde; viene allora nostro Signore... allora il fondo diventa una cosa sola con il Verbo, nel Verbo, benché conservi tuttavia il suo stato di creatura secondo l'essenza, anche nell'unione"<sup>207</sup>. In questa situazione bisogna lasciarsi guidare completamente dall'amore ed essere passivi di fronte ad esso. È questo amore che, pur non facendoci dimenticare la nostra condizione umana, tuttavia ci aiuta a non pensare alla nostra nullità anche morale.

Questo amore non coincide con la forza delle emozioni e potrebbe anche essere presente in una situazione di freddezza; solo che l'uomo nobile riconferma tutta la sua fiducia nell'amore e continua ad abbandonarsi ad esso anche se emotivamente sterile<sup>208</sup>; questo perché in quest'amore bisogna essere poveri e privi di tutto ciò che non è amore.

- iv) L'amore, allora, diventerà l'esperienza determinante di tutta la vita, quella esperienza che è in grado di unificare tutta la vita e, quindi, di darle un senso anche nei momenti di difficoltà, nei momenti tragici della vita<sup>209</sup>; ed è in grado di dare unità non solo alla vita del singolo ma alla vita di tutti, proprio perché sa valorizzare tutto quello che di bene si fa, buoni o cattivi che siamo.
- v) È una esperienza difficilmente esprimibile e categorizzabile; perché l'amore, se sappiamo seguirlo nelle sue strade, ci porta all'unione con il mistero dell'Unità; "l'amore penetra dove la conoscenza deve restare fuori. La carità non ha bisogno di nessuna grande conoscenza, ma solo della fede pura e viva di una vita cristiana"<sup>210</sup>. Non significa irrazionalismo gratuito; tant'è vero che rinunciare alla ragione è, di fatto, rinunciare a se stessi; e questo provoca notevoli sofferenze, incertezze nell'uomo che si ritrova in uno stato di abbandono totale<sup>211</sup>. È solo consapevolezza della impossibilità di determinare tutto con le categorie della ragione: "Con le parole non otterrete mai nulla... Amate, invece e cercate unicamente Dio dal profondo del vostro cuore, amate il prossimo come voi stessi..."<sup>212</sup>. Del resto la ragione non può dire niente sull'amore proprio perché l'amore è esperienza di unità e la ragione è strutturalmente mediazione, passaggio, e, quindi, molteplicità.
- vi) L'amore non è esprimibile, non è ridicibile a discorso, però l'amore ha bisogno della scienza, soprattutto di quella scienza che è uno dei doni dello Spirito<sup>213</sup>. Non è una scienza finalizzata a se stessa (come quelli che presumono di ridurre tutto ai propri ragionamenti), ma finalizzata all'amore, e, per questo, una scienza serve dell'amore, quindi una scienza che sa i propri limiti, sa che deve essere integrata dall'amore, e che non può ridurre tutto a propria dimensione. E l'amore ha bisogno della scienza proprio perché deve sapere chi e come amare. Però questa scienza non è frutto, prodotto nostro, ma dono dello Spirito ed è finalizzata ad "innalzare completamente lo spirito sul corpo e, nella sua eminente nobiltà, al di sopra di tutte le cose; e vuole che il corpo resti quaggiù nel suo grado e si eserciti con pazienza nella virtù, nella fatica e nel disprezzo. Egli (ñ. *Lo Spirito*) li vuole – anima e corpo – ciascuno nel suo ordine, e poi li vuole unire in una dignità mille volte più alta, senza alcun timore"<sup>214</sup>. La sapienza, allora, è riuscire a non farsi condizionare dal corpo, dalla sua volontà di appropriazione, dalla sua proiezione all'esteriorità e, quindi, dalla molteplicità; però, sapienza è anche non disprezzare o dimenticare il corpo; quindi non dimenticare la sua dimensione, ma saperla integrare in una superiore unità con lo spirito. Quindi, in qualche modo si tratta di permeare di spirito il corpo che restando nella sua dimensione concreta può essere mezzo di bene. Per questo, allora, la sapienza è finalizzata all'amore, in quanto cerca l'unità tra anima e corpo ed è proprio la ricerca dell'unità la caratteristica dell'amore. È solo questa scienza che ci aiuta a valorizzare veramente il corpo, le sue relazioni e la sua dimensione concreta.

---

<sup>206</sup> Id. 553 - 554

<sup>207</sup> Id. 616

<sup>208</sup> "Si può ben provare l'impeto d'amore anche nella freddezza, nell'abbandono, nella durezza; bisogna allora abbandonarsi all'amore, conservargli piena fiducia, essere poveri e privi di tutto ciò che non è l'amore" id. 617

<sup>209</sup> "Poi viene la misura ricolma e pigiata: è l'amore fluente; esso trae a sé tutte le cose, tutte le opere buone, tutta la vita, tutte le sofferenze; attira nel suo vaso tutto ciò che si fa di bene nel mondo intero da parte di ogni uomo, buono e cattivo" id. 622

<sup>210</sup> Id. 637; nell'amore "c'è inconsapevolezza, mancanza di conoscenza ed è molto al di sopra della ragione, in una trascendenza oltre ogni scienza" id. 736

<sup>211</sup> "Oh, ciò è così doloroso per la povera natura che spesso essa si agita proprio come il bimbo che viene svezzato! L'è questa maliziosa natura, così spigolosa, resta del tutto abbandonata, perché l'esercizio di questo amore è completamente al di sopra della sua capacità e della sua attività... sì, essa non può avere un pensiero né un desiderio e neppure un'intenzione" id. 737

<sup>212</sup> Id. 712

<sup>213</sup> Id. "Perché questa carità sia ben esercitata, l'uomo ha bisogno della scienza. Perciò san Paolo ha detto: *Che la vostra carità cresca in ogni scienza e in ogni intelligenza*. Infatti non dobbiamo accontentarci del bene: egli vuol dire che dobbiamo ottenere il massimo e traboccare di carità. La scienza è il terzo dei sette doni e precede la carità proprio come una serva precede la nobile signora" id. 731

<sup>214</sup> Id. 281

- e) Abbiamo, finora, parlato quasi esclusivamente dell'amore di Dio. Solo che l'amore è esperienza unica e non può non essere anche amore per gli altri. L'amore "ha due modi di agire, un'attività interna e un'attività esterna: L'attività esterna è rivolta verso il prossimo e quella interna verso Dio, immediatamente"<sup>215</sup>. E sono due modi strettamente connessi proprio perché è l'amore per Dio che mi mette nelle giuste condizioni per poter comprendere, valorizzare gli altri e la realtà e, quindi, per mettermi in una corretta posizione nei loro confronti<sup>216</sup> (a riprova, il fatto che l'uomo attaccato a se stesso non solo ha un rapporto scorretto con gli altri, ma condiziona negativamente anche gli altri<sup>217</sup>), come, anche, un corretto rapporto con se stessi e con gli altri ci permette di poter essere uomini spirituali, di essere abitati da Dio<sup>218</sup>. Per cui posso riconoscere di amare Dio solo nella misura in cui riesco ad amare anche gli altri<sup>219</sup>. In unione a Dio riesco a fare concretamente esperienza del Corpo mistico, ritrovo l'unità di tutti, e so apprezzare la molteplicità e la diversità degli uomini finalizzate tutte all'unità e alla sua ricchezza che non potrà mai essere omologazione<sup>220</sup>. Unito a Dio non è più al centro della mia attenzione la preoccupazione della mia affermazione; per questo gli altri non son più visti come potenziali concorrenti e avversari; anzi il bene degli altri viene visto come bene proprio, perché nel corpo il bene di un membro è il bene di tutte le membra<sup>221</sup>. "Così mi arricchisco di tutto il bene che in cielo e sulla terra è in tutti gli amici di Dio e nel Capo"<sup>222</sup>. Nell'unità abbiamo il superamento decisivo di ogni spirito di appropriazione e di ogni rivendicazione violenta della propria identità. Nell'unità abbiamo la valorizzazione di tutte le diversità che, nella loro peculiarità, non minacciano l'unità ma la arricchiscono. È possibile superare lo scontro mio – tuo, la contrapposizione io – tu, perché unico è il Corpo e unico lo Spirito da cui provengono tutti i doni che possiamo avere io e te. Se siamo corpo tutto ciò che accade agli altri non può esserci estraneo; come tutto ciò che noi possiamo avere o realizzare non è solo finalizzato a noi. Siamo membra di un unico corpo; quindi siamo responsabili di tutto il corpo e di fronte a tutto il corpo; non possiamo pretendere di salvarci da soli, non possiamo chiuderci in noi stessi. In questa ottica, allora, tutto diventa significativo, decisivo. Nel corpo esistono anche funzioni umili; per questo, se fatto in nome dell'amore di Dio, anche il mio più umile lavoro, acquista, nel corpo, tutto il suo senso e il suo valore. Il problema, allora, non è cosa si fa, il compito che si ha da svolgere; il problema decisivo è se quello che facciamo lo facciamo in nome di Dio, dell'Unità che rende unito anche il corpo. "... impara a portare Dio nel lavoro"<sup>223</sup>; il problema sta tutto e solo nell'intenzione. Quindi "ognuno deve fare per il suo prossimo ciò che questo non è capace di fare così bene, e rendere per amore grazia per grazia", e, se siamo corpo, "ciascuno deve strettamente rendere a un altro ciò che ha ricevuto da Dio, come può e come Dio glielo ha dato"<sup>224</sup>
- i) Amare gli altri significa condividere la vita degli altri, soprattutto nei momenti più difficili, più dolorosi che gli altri devono attraversare. Quindi l'amore, come è, nei confronti di Dio, ricerca dell'unità, così è la fatica dell'unità con tutti gli uomini<sup>225</sup>.
- ii) Ancora, amare gli altri significa essere disposti ad amare tutti gli uomini, sia quelli buoni che quelli cattivi<sup>226</sup>, anche quelli che potrebbero farci del male<sup>227</sup>. Qui l'amore diventa sopportazione, pazienza, rifiuto di giudizio e compassione ricca di misericordia (anche perché, spesso, il male non proviene da una cattiva volontà ma solo da imprudenza).

<sup>215</sup> Id. 731

<sup>216</sup> Quando l'uomo è unito a Dio "allora diventa essenziale, comune e virtuoso benevolo e di amabile condotta, familiare e socievole con tutti gli uomini, al punto che non è più possibile vedere o trovare in lui alcun difetto. Questi uomini sono fiduciosi e misericordiosi verso tutti gli uomini, non sono severi né duri, ma assai indulgenti" id. 383 - 384

<sup>217</sup> Gli uomini egoisti sono come mele bacate (nonostante le grandi opere che possono compiere). "I vermi che sono in loro schizzano fuori e deturpano l'erba buona, cioè la povera gente, ignara e semplice, che essi guastano con la loro falsa libertà e le loro dottrine" id. 401

<sup>218</sup> Id. 343

<sup>219</sup> "La vera carità divina che devi avere interiormente, devi riconoscerla e capire dalla carità che pratici esternamente verso il tuo prossimo, perché non ami Dio se ti accorgi di non amare il prossimo" id. 731

<sup>220</sup> Id. 357 - 358

<sup>221</sup> "E tutto ciò che nostro Signore volesse per il prossimo, dovrebbe essere per me come se fosse mio. Se io amo ciò nel prossimo più di quanto lui stesso l'ami, è più propriamente mio che suo" id. 358

<sup>222</sup> Id. 358

<sup>223</sup> Id. 388

<sup>224</sup> Id. 387

<sup>225</sup> Id. 732

<sup>226</sup> "Devi guarire l'amarezza dell'altro con la tua dolcezza, curarne le ferite e restare tu stesso illeso (n. *non si può mai rispondere con durezza alla durezza*). Questi difetti e tutti i difetti si devono vincere con la preghiera, nella preghiera dello spirito e perseverando nella verità" id. 726

<sup>227</sup> Id. 732

- iii) Questa misericordia deve essere qualcosa che nasce dal profondo e che tenta di tradursi, nella misura delle possibilità, in aiuto concreto, magari piccolo, ma aiuto reale<sup>228</sup>. Tutto questo perché anche noi conosciamo la nostra fragilità e la facilità con cui possiamo compiere il male. L'unione con Dio diventa motore di questa misericordia proprio perché è l'unione con Dio che ci aiuta a dimenticare la nostra povertà, ci aiuta a sentirla amata e accolta nell'Unità<sup>229</sup>; è questo che ci aiuta ad essere misericordiosi con gli altri, anche con quelli che potrebbero farci del male. Quindi il ritorno all'interiorità, l'unione con Dio che nell'interiorità viene ad abitare, non è assolutamente separazione dagli altri, ma un più radicale e coinvolgente rapporto. E nell'unità con Dio l'uomo sa essere veramente un beneficio per gli altri. E non perché è più bravo, più serio di altri, ma semplicemente perché in lui ad operare è Dio<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> "Questa misericordia l'uomo deve averla ed esercitarla interiormente, nel suo spirito, in modo da sentire sincera e profonda pietà per il suo prossimo, dovunque lo sappia nella sofferenza, sia essa interiore o esteriore, e deve pregare Dio con sentita compassione perché lo consoli. Se puoi aiutarlo anche esteriormente, con consigli o con doni, con parole od opere, devi farlo, per quanto ti è possibile. Se non puoi fare molto, fa' tuttavia qualcosa, mediante una misericordia interiore o esteriore, o digli almeno una parola benevola" id. 341: ed è da notare l'insistenza sulla concretezza della misericordia e sul fatto che deve essere qualcosa che parte veramente dal profondo; non è una gratuita compassione ma un serio e radicale coinvolgimento.

<sup>229</sup> "E là l'anima deve elevarsi completamene con tutti i suoi difetti e tutti i suoi peccati, e porsi davanti alla porta della grande maestà di Dio, dove Dio si effonde in misericordia. E con ciò che trova in sé di bene e di virtù per grazia di Dio, l'uomo deve sedersi sotto la porta della clemenza di Dio, dove Dio si effonde in forme di bontà e in amore ineffabile" id. 344

<sup>230</sup> "... le loro opere sono assai maggiori e migliori di tutte le opere che il mondo intero può mai fare. Dio infatti compie tutte le opere di tali uomini, perciò le loro opere superano le opere di tutti gli uomini di quanto Dio è migliore delle creature" id. 349

## UOMO E DIO

### **L'interiorità**

"L'uomo interiore, nobile, è uscito dal nobile fondo della divinità ed è foggato a immagine di Dio nobile e puro e là è di nuovo invitato, chiamato e attirato affinché possa divenire partecipe di tutto il bene che questo nobile, delizioso fondo possiede per natura; egli lo può ottenere con la grazia"<sup>1</sup>. L'uomo interiore, l'uomo nobile è quell'uomo che, al di là di tutte le apparenze, ritiene che il giogo di Dio sia più leggero di quello della realtà. Quindi è l'uomo che vuol uscire dalla fragilità della molteplicità e della dispersione per ritrovare se stesso nella propria interiorità. Può rientrare nell'interiorità perché ad essa è "invitato, chiamato e attirato" da Dio che abita questa interiorità<sup>2</sup>, questo fondo dell'uomo, e ne costituisce il fondamento. Plasmato ad immagine di Dio che abita nell'interiorità, l'uomo entrando in se stesso ritrova la propria verità e si ricongiunge con Dio, proprio fondamento. Nell'interiorità, solo, l'uomo non è più in balia della contingenza, ma si ritrova fondato, stabile. E qui partecipa al Bene e alla sua stabilità e fondatezza. Per questo "benché l'uomo abbia rivolto all'esterno il suo sguardo e si smarrisca, sperimenta tuttavia un'eterna attrazione e un'inclinazione verso quella beatitudine, e per quanto voglia sottrarsene, non riesce a trovare riposo in alcun luogo, perché tutte le altre cose non possono soddisfarlo; quel bene infatti lo stimola e lo attrae continuamente nel più intimo, a sua insaputa, perché è il suo fine: così tutte le cose trovano riposo nel loro luogo naturale. Come trova riposo la pietra sulla terra e il fuoco nell'aria, così l'anima lo trova in Dio"<sup>3</sup>.

Come è possibile che l'interiorità sia nostro luogo naturale quando naturalmente siamo aperti al mondo? È vero che sono da sempre in relazione al mondo, all'esteriorità. Però ad essere in relazione sono sempre io, e io sono cosciente di questa relazione e mi gioco in questa relazione, in questa relazione creo le condizioni della mia esistenza. Solo che per poter essere in relazione al mondo in modo consapevole, in modo positivo per la mia esistenza, devo essere cosciente di me stesso, della mia esistenza; quindi io sono in relazione al mondo solo perché, prima, sono in relazione a me stesso. È qui che sta l'interiorità, già da Agostino; interiorità come relazione a se stessi, come condizione di ogni altra relazione. E qui, nell'interiorità, scoprirò anche perché sono in relazione al mondo, agli altri: perché sono creato come immagine, quindi esisto in quanto in relazione; se la mia esistenza è, dall'origine, per sua essenza, relazione, non potrà che esprimersi nella relazione; ma per esprimersi nella relazione deve essere consapevole della propria interiorità che è relazione. Per questo l'interiorità è il luogo naturale dell'uomo; qui l'uomo ritrova se stesso nella relazione e, in questa relazione, ritrova Dio come fondamento ultimo della relazione. Se non arriviamo a questo fondamento la nostra relazione si condannerà ad essere relazione infondata; quindi si condannerà alla dispersione e all'annullamento di quell'esistenza che presume di affermarsi nel gioco della molteplicità delle relazioni. Quindi, se è vero che il corpo indica apertura all'altro, oltre che condizionamento da parte dell'altro, indica relazione, questo lo fa perché siamo noi stessi relazione, perché la nostra essenza, la nostra interiorità è relazione. Se il corpo è la nostra vita concreta e questa si gioca nella relazione, allora, la concretezza della vita si fonda sulla relazione che è l'interiorità, che rende significativa e possibile la relazione stabilita dal corpo. E se la storia è frutto dell'insieme delle relazioni, allora ne deriva che la storia mia personale, come la storia di tutti gli uomini trova il suo significato nell'interiorità.

Nell'interiorità troviamo la condizione di possibilità delle nostre e di tutte le relazioni. Non è un astratto trascendentale; ma è l'interiorità in cui abita Dio; è un dato ontologico. E perché l'interiorità è condizione di possibilità di ogni relazione, è condizione di possibilità anche del tempo che per sua essenza vive nella relazione tra presente passato e futuro. Se l'interiorità è condizione di possibilità del tempo, non potrà mai essere condizionata dal tempo. Per questo la nostra interiorità, che pur sperimenta e si sente vivere nel tempo, sta oltre il tempo o prima del tempo. Per questo, allora, Taulero afferma che "L'anima sta proprio al centro tra tempo ed eternità"<sup>4</sup>. E qui sta tutta la sua forza ma anche tutta la sua fragilità perché corre sempre il pericolo di disperdersi nel tempo, quindi nell'esteriorità e nella molteplicità, aiutata, o condizionata, in questo, dai sensi. Il pericolo è che lasciamo perdere l'eternità per rincorrere il tempo nella pretesa di conquistare il tempo. I sensi vedono molto vicine le cose esteriori; ma se riuscissimo ad avere la giusta prospettiva riusciremmo a vedere anche le cose eterne per quello che sono e le esterne, che adesso ci sembrano tanto grandi, per infinitamente piccole rispetto a quelle eterne<sup>5</sup>. Del resto se noi ci fermiamo a livello di realtà esterne

<sup>1</sup> Id. 151

<sup>2</sup> "...Dio ha gettato le fondamenta nell'intimo fondo dell'anima e vi si trattiene nascosto e velato..." id. 152

<sup>3</sup> Id. 152

<sup>4</sup> Id. 152

<sup>5</sup> Id. 152

finiamo per tradire noi stessi: la nostra anima sarà piena di queste immagini e dimenticherà d'essere essa stessa immagine di Dio, quindi non ci sarà assolutamente spazio per questa immagine; l'anima non avrà spazio per se stessa nemmeno quando cerca se stessa<sup>6</sup>.

In questa interiorità l'uomo trova la sua radice; in essa si ritrova proprietà di Dio; ed è la festa di Dio<sup>7</sup> che si ritrova nella propria immagine, si ama nella propria immagine e opera in essa; ed anche è la festa dell'uomo, la gioia piena e gratuita derivante dal cogliere come siamo in noi stessi, siamo nella pienezza della vita, al di là di tutte le contingenze e al di là di ogni precarietà. L'uomo è proprietà di Dio come anche viceversa, Dio si dona come proprietà dell'uomo<sup>8</sup>. E proprio per questa reciproca appartenenza tra Dio e uomo, Dio non può che essere sempre presente nell'interiorità dell'uomo che lo cerca; presente non solo quando ne facciamo esperienza, ed è vera festa, ma presente anche quando abbiamo la sensazione che sia assente, presente anche quando si nasconde<sup>9</sup>. E Dio che è sempre presente non può non nascondersi proprio perché è lui il fondamento, è lui la nostra radice; e la radice non può che essere nascosta. Quindi tra uomo e Dio c'è sempre un rapporto di vicinanza – lontananza; Dio è presente sempre, ma sempre proprio in quanto anche si sottrae; se fosse totalmente e solamente presente dovrebbe ridursi al nostro limite e non sarebbe più Dio; ma allora avremmo perso anche il nostro fondamento. Se Dio è presenza che si sottrae non possiamo pretendere di avere con lui lo stesso rapporto che abbiamo con la presenza delle cose e degli altri. Il rapporto sarà sempre problematico; dovremmo credere che più che di presenza come la intendiamo, si tratti di indizi di una presenza che c'è ma che non sappiamo definire. Quindi il rapporto di Dio con noi è allusivo, e noi dobbiamo indagare tutti gli indizi, anche i minimi... Per questo il rapporto con Dio non può che essere ermeneutico; sapendo che nell'ermeneutica esiste il circolo, quindi un cammino mai esaurito. Per questo, anche, la festa sarà sempre festa ma anche dolore.

Questo Dio è un Dio nascosto, spesso. Il problema sarà, allora, come possiamo, noi, affidarci e immergerci in un Dio che resta nascosto. "Mantieniti povero di tutto nel tuo Dio nascosto e sconosciuto"<sup>10</sup>: forse è questo l'unica via praticabile: la via della povertà, della libertà e del distacco da tutto; forse distaccandoci da tutto, anche dalla nostra ragione, potremo trovare la via dell'incontro, o, meglio, lasciare che Dio ci incontri.

## Dio

- 1) "Dio è un essere puro, l'essere di tutti gli esseri e tuttavia senza essere nessuno di essi. In tutto ciò che è, è essere, ha l'essere, è buono, lì c'è Dio. [...] Dio solo è l'essenza del bene, dell'amore e di tutto ciò che si può chiamare essere"<sup>11</sup>.
  - a) Dio è l'essere che sta alla base di tutti gli esseri; quindi diverso da tutti gli esseri; è l'"essenza" di ogni essere, il suo fondo. Per questo è un Essere che noi non potremo mai conoscere perché abbiamo a che fare sempre con gli enti di cui è fondamento.
  - b) Però è essere che, pur non conosciuto né conoscibile, si rivela negli enti; quindi qualcosa, se pur allusivamente, possiamo conoscere. E noi potremo dire di conoscere la realtà solo nella misura in cui riusciamo a coglierla non in se stessa, ma come rinvio all'essere<sup>12</sup>; ed è a questo costante rinvio che noi dobbiamo rifarci anche per capire qualcosa di noi stessi. Allora la conoscenza nostra dovrebbe essere analogica, o simbolica o ermeneutica. Come anche se l'Essere è alla base di ogni essere, dovremmo arrivare a comprendere come ogni essere sia, al limite, mai conosciuto in quanto rinvia a un Essere che non può mai essere ridotto ai limiti della nostra conoscenza. E, allora, la conoscenza sarà sempre problematica; e qui sta la liberazione dalla pretesa della ragione di determinare tutto.

<sup>6</sup> "Per quanto nobili e pure siano le immagini, tutte fanno da schermo all'immagine senza forme che è Dio. L'anima in cui si deve rispecchiare il sole dev'essere nuda e libera da tutte le immagini, perchè, se anche una sola di esse si mostra nello specchio, l'anima non può più ricevere l'immagine di Dio. [...] E dove questa immagine si è davvero riflessa, tutte le altre immagini distaccano e si cancellano" id. 153

<sup>7</sup> Id. 200 - 201

<sup>8</sup> "Infatti dove l'uomo si sente proprietà di Dio e di nessun altro, là si trova davvero la festa di Dio amabilmente presente. In verità pure Dio è sua proprietà; e lui è a sua volta totale proprietà di Dio e Dio non l'abbandona e non ritira mai da quell'uomo la sua presenza. Non è questa una cosa deliziosa e una vita di festa, gioiosa, beata, noi in Dio e Dio in noi, qui nel tempo e là nell'eternità, in una ineffabile beatitudine?" id. 205 - 206

<sup>9</sup> Dio "non può fare a meno di essere dove lo si desidera con intenzione pura e dove si cerca solo lui; deve esserci necessariamente. Può essere presente in maniera nascosta, tuttavia c'è sempre... alla fine certamente Dio lo trovi, in quanto egli è là, anche se ti si nasconde" id. 201

<sup>10</sup> Id. 424

<sup>11</sup> Id. 533 - 534; 738 Dio è l'"Essere semplice"

<sup>12</sup> "Egli è presente in maniera nascosta in tutte le cose, molto più di quanto ogni cosa lo sia in se stessa" id. 534

- c) Possiamo dire che questo Essere che dona l'essere è bene, che è amore proprio perché gratuitamente si dona agli enti e ne garantisce l'esistenza. E, proprio perché lui è essere ed è bene, dovunque ci sia un rinvio all'essere, ovunque ci sia un ente, noi ci troviamo di fronte a qualcosa che è buono.
- d) Abbiamo visto come si possa dire che, in un certo senso, "Dio solo è l'essenza del bene, dell'amore e di tutto ciò che si può chiamare essere". Se Dio è questo, allora Dio è l'unità di tutto.<sup>13</sup> Dio è l'unità della molteplicità;
- i) e in lui solo possiamo trovare la nostra unificazione e l'unificazione di tutto. In Dio ci liberiamo da ogni dispersione sia spaziale sia temporale.
- ii) E in Dio tutto può acquistare senso; e in Dio tutto ha senso, anche le cose più semplici e più umili, proprio perché tutto interno all'unità<sup>14</sup>.
- e) Dio non solo è l'unità di tutto ma lui stesso è assoluta unità: "Il suo essere è la sua attività, la sua conoscenza, la sua ricompensa, il suo amore, il suo giudizio, la sua misericordia, la sua giustizia: tutto in lui è uno"<sup>15</sup>. Di conseguenza: se Dio è l'unità dei suoi attributi, allora sperimentare un suo attributo è sperimentare Dio. Questo per un verso è consolante, perché tutti abbiamo una qualche esperienza di un qualche attributo di Dio: o la misericordia, o la giustizia, o la sapienza; per un altro verso ci mette di fronte tutta la povertà della nostra conoscenza: noi possiamo conoscere solo un attributo alla volta; ora, se Dio è l'unità di tutti gli attributi, noi avremo una conoscenza e una esperienza sempre estremamente povera di Dio.
- 2) "Dio solo è l'essenza del bene, dell'amore e di tutto ciò che si può chiamare essere"; proprio perché è all'origine di tutto è increato ed è come un abisso che tutto fonda e che non si riduce a nulla; e proprio perché non può coincidere con nulla ("Dio non è nulla di tutto ciò che possiamo nominare o comprendere o afferrare"<sup>16</sup>), potremmo chiamarlo "nulla", uno "sconfinato nulla"<sup>17</sup>, il nulla increato, assolutamente distinto dal nulla creato che siamo noi. In quanto radicalmente diverso da ogni realtà, se in qualche modo, noi vogliamo congiungerci a questo Nulla, dobbiamo creare il vuoto in noi; dobbiamo diventare il nulla creato. "E lì il nulla creato si sprofonda nel nulla increato"<sup>18</sup>
- 3) Dio è unità assoluta; noi siamo nella molteplicità e la nostra conoscenza parte sempre dalla molteplicità. Per questo legame imprescindibile con la molteplicità, noi non possiamo mai arrivare a conoscere Dio. E Dio è "puro, semplice, sconosciuto, innominato, misterioso .... Dio infatti non è nulla di ciò che puoi dire di lui: egli è al di sopra di ogni modo, di ogni essenza, di ogni bene; e non è nulla di tutto ciò che puoi conoscere e dire di lui. Egli è al di là di tutto ciò, più di quanto possa comprenderlo alcuna intelligenza: né alto, né basso, né così né così, né questo né quello, di gran lunga al di sopra di ogni modo"<sup>19</sup>. Se Dio è "senza modo, senza forma, senza nome"<sup>20</sup> ne deriva non solo l'estrema povertà, ma l'impossibilità, della nostra conoscenza. Se è impossibile la conoscenza di Dio, altrettanto impossibile è la pretesa di possedere la verità; non abbiamo e non siamo mai nella verità proprio perché Dio è la verità e noi siamo abissalmente distanti da Dio: "Non si può dire che cos'è la verità, così come non si può dire che cos'è Dio. Dio è verità, purezza e semplicità: sono la sola e medesima essenza"<sup>21</sup>. In questo senso, allora, Dio è tenebra, però superiore a ogni luce "Dio è una tenebra al di là di ogni luce"<sup>22</sup>. Ma ne dovrebbe derivare (essendo senza nome) anche un estremo impegno a salvaguardare il silenzio nei suoi confronti; essendo senza nome non è dicibile; resta lo spazio solo per il silenzio<sup>23</sup>.
- 4) Dio è la sovrabbondanza dell'essere, della bontà, dell'amore che si dona: "Infatti, per la sovrabbondanza della ricchezza trascendentale della sua bontà, Dio non poteva chiudersi in se stesso: egli doveva effondersi e comunicarsi, poiché, ..., la natura di Dio, la sua qualità, è di effondersi. E così il Padre si è effuso

<sup>13</sup> Cfr. 386

<sup>14</sup> "... tutto in lui è uno. Entraci e portaci la tua sconfinata e grande molteplicità, affinché egli la semplifichi nella sua semplice essenza" id. 534

<sup>15</sup> Id. 534

<sup>16</sup> Id. 419

<sup>17</sup> Id. 383

<sup>18</sup> Id. 383; cfr. 419: "Questo vero disprezzo di sé sprofonda nell'abisso interiore di Dio. Figli, là questi uomini scompaiono completamente in un vero e proprio annullamento di se stessi. [...] La sua profondità e il suo nulla riconosciuto attirano in sé l'abisso increato e dischiuso, e allora un abisso fluisce nell'altro abisso e diventano un unico Uno, un nulla nell'altro Nulla"

<sup>19</sup> Id. 423

<sup>20</sup> Id. 424; cfr. 514: "Dio sta al di là di tutto ciò che gli si può attribuire, ... è senza nome, senza forma, senza immagine, al di sopra di ogni modo e di ogni essere"

<sup>21</sup> Id. 777

<sup>22</sup> Id. 514; cfr. "...la tenebra divina che resta oscura a ogni intelligenza creata... perché supera la loro capacità di conoscenza e di contemplazione, così come il sole offusca gli occhi dell'uomo con la sua luminosità..." id. 492

<sup>23</sup> "... pensa di te che tu, uomo, non sei in grado di conoscere in alcun modo il grande, sconosciuto e misterioso Dio; riposa e dimora in lui e non nelle illuminazioni e nelle percezioni" id. 424

nel procedere delle Persone divine e poi s'è riversato al di fuori, nelle creature"<sup>24</sup>. Dio è questa sovrabbondanza trascendentale; quindi questo strutturale uscire da se stesso per fare dono di se stesso.

- a) Il Padre non è forza impersonale, anonima; ha, pur entro tutti i limiti dell'analogia, carattere personale. Per questo non può non rientrare in se stesso per conoscersi; e la conoscenza che Dio ha di sé è il Logos, la Parola eterna; che proprio perché Parola è dicibile, quindi è esposizione all'esterno; questa comprensione Dio non può non esprimerla e genera il Figlio; e nel Figlio rientra in se stesso e si compiace di sé ed è lo Spirito; il Padre esce da sé per rientrare in sé; questo è il suo costante movimento;
  - b) ed è il movimento che regge anche noi e tutta la realtà in quanto la Parola viene detta non solo nell'interiorità di Dio, ma viene espressa concretamente anche all'esterno nella creazione. Quindi è questo movimento il nostro fondo oscuro, indicibile, impensabile; questa è la nostra verità. Noi esistiamo nel dono che Dio fa di se stesso, esistiamo nella sua assoluta gratuità. Di conseguenza, citando Agostino, Taulero afferma: "Noi esistiamo poiché Dio è buono, e tutto ciò che le creature hanno di buono deriva unicamente dalla essenziale bontà di Dio"<sup>25</sup>. Questo è il fondamento e la verità del tutto. Per questo è solo all'interno di questa dimensione che noi possiamo comprendere qualcosa della realtà e di noi stessi. Solo nella dimensione del dono, della gratuità e dell'amore possiamo comprenderci e comprendere; quindi assolutamente non nello spirito di proprietà. La nostra struttura, il nostro trascendentale è la ricchezza di Dio che si dona; solo all'interno di questa struttura esistiamo.
  - c) E il movimento all'esterno del Padre non accade solo nella creazione. Dio è radicalmente coinvolto con l'uomo; l'uomo è sua parola nella creazione, e proprio perché il movimento è sempre anche un movimento di ritorno al Padre, il Padre non può non volere che l'uomo ritorni alla sua origine. Per questo costantemente chiama a sé l'uomo: "Colui che ci chiama è il Padre celeste. Ci chiama con tutto ciò che egli è, ha e può. C'invitano e attirano la sua bontà, il suo amore, il suo nobile Essere: tutto ciò ci invita a lui e in lui. In verità: Dio ha tanto desiderio di noi quasi che tutta la sua beatitudine e il suo Essere dipendessero da noi"<sup>26</sup>. C'è questa appartenenza reciproca tra uomo e Dio; è proprio a partire da questa appartenenza, per cui nel fallimento dell'uomo sembra implicito un qualche fallimento di Dio, che noi possiamo sperare sia possibile il ricongiungimento con questo Nulla in creato.
- 5) Se Dio è questo movimento di amore, Dio è il Bene che è diffusivo di se stesso, quindi: "Dio dev'essere per natura il fine di ogni cosa e di ogni intenzione"<sup>27</sup>; e se è il fine di tutto e di tutte le azioni dell'uomo e delle sue intenzioni, allora non può che essere il Bene che fonda ogni possibile bene. Ed è proprio dall'incontro, dall'esperienza di questo Bene che inevitabilmente genera amore, che noi stessi siamo trasformati in questo amore e diventiamo creature capaci di amare gli altri e tutta la realtà<sup>28</sup>. È l'esperienza di questo bene che ci rende capaci di riconoscere e d'essere accoglienti verso qualunque altro bene, in qualunque modo e luogo si riveli. Quindi questo amore è capace di renderci nuovi anche nei rapporti con tutti gli altri e tutta la realtà (per questo non è fuga nell'interiorità, ma novità nella concretezza della vita e nelle relazioni spesso problematiche e incerte, se non violente).
- 6) Se Dio è questo costante movimento di uscita e di ritorno, non può che essere dinamismo costante; è vita e non staticità; è attività pura e non condizionata<sup>29</sup>; è, per sua natura, tanto più per noi, costante e irriducibile novità; è la novità. Ora è di questo dinamismo, di questa novità che noi siamo immagine; è in questa novità che siamo immersi, o è questa novità il nostro fondo; ed è la nostra interiorità. Per cui l'interiorità è novità perché è un rientrare in se stessi per uscire da sé nell'Altro indicibile e sempre attivo.
- a) È attività che ci rende attivi. Ed è di questa attività nell'uomo spirituale che Dio si compiace, che Dio ama; è nelle opere dell'uomo spirituale che Dio anche opera<sup>30</sup>.
  - b) È attività che si esprime nell'attività del tutto. "Così Dio, a somiglianza di se stesso, ha fatto tutte le creature attive... Non c'è in alcun luogo un sia pur piccolo fiorellino, fogliolina o filino d'erba su cui il

---

<sup>24</sup> Id. 118

<sup>25</sup> Id. 118

<sup>26</sup> Id. 478

<sup>27</sup> Id. 210

<sup>28</sup> "... confessano Dio ... coloro che sentono in sé, spontaneamente, amore, benevolenza, inclinazione per ogni bene. È questo uno dei segni più veri che nel loro fondo sussiste il bene e che essi godranno eternamente del bene essenziale" id. 211

<sup>29</sup> "Il Padre celeste, secondo la proprietà della sua paternità è pura attività. Tutto ciò che è in lui è azione" ed è una azione che è amore; "Non dovrebbe allora il nobile uomo, fatto a immagine di Dio, essere attivo secondo Dio, lui, formato in Dio quanto alle sue facoltà, e a lui simile quanto all'essenza?" id. 354 - 355

<sup>30</sup> L'uomo spirituale, nobile, è 'deiforme' "poiché Dio vive, esiste e compie in lui tutte le sue opere, e gode se stesso in lui. Dio ha in lui la sua gloria" id. 382

gran cielo, le stelle, il sole e la luna non agiscono, e innanzitutto Dio per se stesso<sup>31</sup>. Quindi è tutta la realtà attiva e rende presente l'attività di Dio, concretizzazione della sua attività.

## **L'unione uomo – Dio**

Abbiamo visto come noi siamo parola detta da Dio; parola che attende una risposta; quindi una parola che in un certo senso deve ritornare all'origine. Solo che per ritornare all'origine che è Unità e Nulla

1) dovremmo innanzitutto realizzare in noi l'unità.

- a) Ora l'unità noi potremmo cercare di realizzarla in noi stessi, con il nostro impegno, il nostro sforzo; quindi dovremmo cercare di essere uni – formi per poter essere dei – formi. Ma è impossibile proprio perché noi siamo molteplicità e non potremo mai attingere all'unità incondizionata
- b) Oppure potremmo cercare l'unità nostra in Dio, origine di ogni unità. Ma allora dovremmo riuscire a staccarci da tutta la molteplicità e, quindi, da noi stessi. E qui sta tutta la difficoltà; qui la necessità di passare per molte morti<sup>32</sup>.

2) Dobbiamo operare in noi il nulla, il vuoto. E anche questo non è semplice proprio perché creare il vuoto significa creare il vuoto anche di noi stessi, svuotarci di noi stessi; e questo sembrerebbe tanto assomigliare alla nostra stessa morte. Tra l'altro inabissarci in questo abisso non è facile proprio per la paura che qualunque abisso ci crea. Inoltre questo abisso è l'Unità; e noi viviamo nella molteplicità e siamo costantemente condizionati dalla molteplicità.

- Per questo, se il ritorno a Dio fosse impegno nostro, vediamo come saremmo destinati al fallimento.
- Però non possiamo rinunciarci, nonostante tutte le nostre difficoltà, proprio perché Dio è l'abisso su cui noi ci fondiamo; perché Dio è l'Essere che rende possibile in nostro essere; perché Dio è l'Unità in cui solo possiamo sperare di ritrovare anche l'unitarietà del senso della nostra vita.
- Siamo allora condannati alla rassegnazione o alla disperazione?

1)  **dono**

L'unione è possibile non per il nostro impegno; è possibile perché è Dio che ci cerca, che si rivolge costantemente a noi, che ci chiama in tutti i modi<sup>33</sup>. E si rivolge a noi "con paterna, nascosta e intima parola che vien detta in un santo sussurro nell'intimo dell'anima"<sup>34</sup>. È una parola che è frutto dell'amore del Padre, espressione e concretizzazione di questo amore; un amore che è più perseverante della nostra fragilità. Solo che è una parola nascosta, non è parola udibile dall'udito, ma è una parola che risuona nella nostra interiorità; per questo è possibile accoglierla, ascoltarla solo nelle disposizioni del distacco totale anche da noi stessi, solo nelle condizioni di nullità in cui potremmo e dovremmo riconoscerci. Per cui se vogliamo essere in grado di ascoltarla questa parola "è necessario che in te e fuori di te sia eliminata ogni aggressività, devi essere una dolce pecorella, tranquilla e abbandonata"<sup>35</sup>.

È Dio che è alla costante ricerca di noi come il pastore ricerca la pecorella smarrita<sup>36</sup>, o come il cacciatore va alla ricerca della preda<sup>37</sup>.

L'unica cosa che ci viene richiesta è quella di lasciarci cercare e trovare; dobbiamo metterci nelle condizioni di non sfuggire a Dio che ci cerca. Questo si realizza attraverso<sup>38</sup>:

- un distacco grandissimo da tutto, a iniziare da noi stessi<sup>39</sup>; è vero che sembra impossibile riuscire a spogliarsi di se stessi; tra l'altro è anche doloroso perché in qualche modo si tratta di morire a se stessi; e qui sta tutta la tristezza che in qualche modo è collegata a questo spogliarsi. Però

---

<sup>31</sup> Id. 355

<sup>32</sup> Id. 250 ss.

<sup>33</sup> "Interiormente, nel fondo, Dio chiama l'uomo senza sosta con molteplici esortazioni e anche con ammonimenti interiori notte e giorno, e con severi rimproveri; esteriormente con tutte le vicende che dispone per lui e che accadono in molti modi: ora gioia, ora dolore" id. 479

<sup>34</sup> Id. 211

<sup>35</sup> Id. 211 – 212; cfr. 211: "... nostro Signore ama in maniera del tutto particolare: l'innocenza e la dolcezza. La purezza, l'innocenza permettono di seguire l'Agnello dovunque vada; la dolcezza è conforme a Dio: essa consente di ascoltare la voce di Dio che l'uomo impetuoso e irascibile non ode mai. Quando il vento infuria e sbattono porte e finestre, non si riesce a intendere bene"

<sup>36</sup> Id. 329 - 330

<sup>37</sup> Id. 177 ss.

<sup>38</sup> Id. 198; cfr. 260

<sup>39</sup> L'uomo deve staccarsi da tutto e "... perdersi al di là di tutti i modi, immagini e forme, al di sopra di tutte le facoltà, spogliarsi completamente di tutto: allora in questo perdersi non resta che un fondo che sussiste essenzialmente per se stesso, un'essenza, una vita, qual cosa al di sopra di tutto" id. 504

Dio ci dà la forza e il coraggio per riuscire a farlo: "ciò che non potete in voi, lo potete in lui; non immergetevi che in lui e affidate a lui tutto il vostro agire"<sup>40</sup>

- l'interiorità, quindi il perseverare nel proprio fondo: si tratta allora di non disperdersi nelle cose o nelle opere perché tutto questo ci allontana dal nostro fondo, ma di agire (quindi non si tratta di non agire) sempre a partire dal proprio fondo<sup>41</sup>
- nell'interiorità potremo raggiungere il pentimento: "un vero e totale allontanamento da tutto ciò che non è puramente Dio o di cui Dio non è la vera causa, né una vera e completa conversione a Dio con tutto quello che si è"<sup>42</sup>. E attraverso il pentimento otterremo la purità: cioè radicale disponibilità a Dio a partire dalla esperienza del proprio nulla.
- Questo distacco e questa purità diventano nudità spirituale, quindi libertà dalla presunzione della ragione e libertà dalla presunzione di dominio e di possesso; diventa radicale povertà, quella povertà essenziale alla quale siamo tutti chiamati e non solo alcuni come nel caso della povertà esteriore. Povertà essenziale è non essere posseduti da niente se non da Dio, oppure possedere tutto come vuole Dio, cioè possedere tutto come dono suo<sup>43</sup>. Questa povertà diventa
- nei confronti dei beni<sup>44</sup>, libertà da tutto pur potendo possedere tutto; e libertà non deformata (libertà reale e non anarchia, e presunzione di libertà) nei confronti di noi stessi. Questa libertà si potrà, allora, esprimere nel "rioffrire tutto a Dio", anche i suoi doni; l'uomo non deve tendere ai doni di Dio ma "dovrebbe ricevere lui nei doni e dovrebbe riofferirli a Dio, e con i doni stessi immergersi con tutte le sue forze nell'origine da cui scaturiscono"<sup>45</sup>.
- Nel nostro nulla e nella nostra libertà troviamo la nostra unità; o, meglio, il nulla diventa invocazione di una presenza che unifichi la nostra esistenza;
- consapevoli del nostro nulla non possiamo dire nulla; allora ci mettiamo nella condizione del silenzio interiore ed esteriore, anche per ascoltare una possibile parola di senso che ci venga incontro;
- e questo è "umiltà profonda e tutte le virtù delle facoltà inferiori"<sup>46</sup>; e l'umiltà nasce dal riconoscere il proprio nulla e coincide, quindi, con l'abbandonarsi totalmente a Dio, con l'accettare tutto da lui; in questo abbandono l'uomo imparerà anche ad apprezzare giustamente le cose; umiltà, allora, è essere disponibili ad imparare dall'Essere e non voler insegnare noi le strade all'Essere<sup>47</sup>

Se gli uomini si lasciano trovare da Dio, se lasciano che lui operi in noi, allora Dio li attirerà a sé

- i) "per mezzo di palesi vergogne, allo scopo di serbare per sé il loro sé il loro fondo e di lavorare poi in essi"<sup>48</sup>; e in forza di questa vergogna noi saremo consapevoli della nostra piccolezza e, quindi, consapevoli anche dell'inutilità di ogni sicurezza, presunzione e spirito di appropriazione.
- ii) Oppure per mezzo della penitenza che ci aiuta a liberarci dal fascino che esercitano su di noi i sensi
- iii) Oppure ci attira per mezzo di se stesso<sup>49</sup>

"Quando hai fatto la tua parte, sii senza timore, in pace in tutte le cose, come capitano; affida ogni cosa a Dio e abbandonati completamente a lui anche nelle tue mancanze..."<sup>50</sup>. Dobbiamo abbandonarci completamente a Dio nella certezza che davvero Dio si dona a noi perché "Egli infatti non dona nulla così generosamente e così prontamente come se stesso, e lo fa in larga e abbondante misura, nel modo più alto e più nobile"<sup>51</sup>

## 2) immediatezza

L'incontro con Dio accade immediatamente<sup>52</sup>; del resto non potrebbe essere diversamente perché non è risultato delle nostre opere; se fosse risultato del nostro agire, allora, visto che il nostro agire si svolge

---

<sup>40</sup> Id. 723 - 724

<sup>41</sup> Id. 167

<sup>42</sup> Id. 168

<sup>43</sup> Id. 168 - 169

<sup>44</sup> Id. 169

<sup>45</sup> Id. 169 - 170

<sup>46</sup> Id. 198

<sup>47</sup> "... una profonda, sottomessa umiltà, cosicché l'uomo non tenga assolutamente a nulla nei riguardi di se stesso, ma si inchini dinanzi a Dio e a tutte le creature, accetti umilmente ogni cosa da lui... e si abbandoni a Dio in un umile timore, nel disprezzo di sé in tutte le cose, nella gioia e nella sofferenza, nel possesso e nella privazione" id. 167

<sup>48</sup> Id. 215

<sup>49</sup> Id. 215 - 216; cfr. anche 224 - 226

<sup>50</sup> Id. 329

<sup>51</sup> Id. 305

<sup>52</sup> "Caro figlio, bisogna che tu muoia se l'amabile Dio deve divenire senza mediazione la tua vita e il tuo essere" id. 247

nel tempo, l'unione sarebbe frutto di una mediazione, di passaggi successivi, di scelte progressive. Ora, l'unione non è scelta e decisione nostra, ma è il venire a noi di Dio; e se è il venire di Dio non può essere condizionato, quindi non può essere mediato (perché l'unione sia possibile, allora, noi, in qualche modo, dobbiamo morire, altrimenti imporremmo la mediazione). Di conseguenza l'incontro e l'unione con Dio accade "in modo sperimentale, non per mezzo dei sensi, né con la ragione, non come qualcosa che si ascolta o si legge e che è percepita per mezzo dei sensi, ma in modo sperimentale, piacevole, come qualcosa che scaturisce dal fondo, come dalla propria sorgente o da una fontana"<sup>53</sup>. Non si basa sui sensi né sulla ragione.

- a) Che non si basi sui sensi è abbastanza facile da accettare proprio perché i sensi hanno sempre a che fare con l'esteriorità e con la contingenza; ed è impossibile passare dalla contingenza alla necessità.
- b) Un po' più difficile è pensare che non si riesca a relazionarci a Dio con la ragione, proprio perché la ragione prescinde dalla concretezza in forza della sua attività di astrazione. Solo che la ragione comunque astrae, quindi comunque ha a che fare con la contingenza come punto di partenza; poi la ragione è mediazione, e Dio non può essere soggetto a mediazione; e la mediazione si regge sulla molteplicità dei passaggi, e la molteplicità è impossibile che sia in grado di darci l'unità incondizionata; infine la ragione è una delle attività dell'uomo e se l'incontro è possibile deve essere significativo per tutto l'uomo, anche per l'uomo non razionale, per l'uomo che è sentimento, amore....
- c) Se questa esperienza non si fonda sulla ragione non può nemmeno essere dicibile proprio perché la ragione è parola, discorso; e il linguaggio è successione di molteplici parole che non possono dare l'unità; il linguaggio è sempre anche esteriorità, e l'unità è l'abisso dell'interiorità.
- d) Quindi questo incontro, questa unione proprio perché non fondata sulla ragione non può essere appresa dall'esterno, punto di riferimento comune ai sensi e alla ragione. Se non esiste nessuna relazione all'esterno, allora nessuno ci potrebbe insegnare nulla e noi saremmo liberati dalla soggezione a qualunque maestro. Però il fatto che non sia basato su questo non significa che sia illusione, sogno soggettivo; proprio perché comunque è fatto sperimentale: se l'uomo "fosse veramente interiore, egli potrebbe saperne qualcosa in maniera sperimentale, saporosa, essenziale, ma non potrebbe tradurre ciò in parole né dirne nulla a nessuno, né potrebbe egli stesso afferrare tali cose con i sensi o la ragione"<sup>54</sup>; questo incontro con Dio coinvolge tutto l'uomo con tutte le sue facoltà; quindi è coinvolto anche nella dimensione affettiva; è una unione che è frutto d'amore<sup>55</sup> (e qui torna Platone con la forza di Eros; anche se in un'ottica cristiana l'amore è quello dello Spirito che è in noi), e per questo l'incontro è piacevole.
- e) È vero che l'incontro, l'unione accade immediatamente; è vero che è dono di Dio, Dio che viene a noi. Però questa immediatezza non è rifiuto del nostro essere nel tempo, quindi nella mediazione. Non è nemmeno rifiuto del corpo che pure è relazione, rapporto all'esteriorità concreta. Non è, questa immediatezza, spiritualismo velleitaristico e disincarnato.
  - i) Già abbiamo visto che, comunque, noi dobbiamo porre le condizioni per il dono che Dio fa di se stesso; e questo è impegno, progressivo ed è mediazione.
  - ii) In secondo luogo questo dono, che Dio fa di se stesso, per volontà di Dio è legato ad alcuni strumenti concreti, sensibili, che possono in qualche modo rispondere alle esigenze della nostra concretezza anche fisica.
    - (1) E questi possono essere i sacramenti e, tra questi, soprattutto l'eucaristia<sup>56</sup>. L'unione a Dio passa anche attraverso questa via sacramentale, attraverso la concretezza, la fisicità del segno; concretezza che è stata scelta proprio in vista della nostra stessa fisicità, e per venire incontro a questa nostra dimensione imprescindibile. D'altra parte se è unione con Dio di tutto l'uomo non può non essere unione anche della concretezza, della fisicità.
    - (2) Inoltre, decisivo per l'unione diventa il riferimento a Cristo, visto non tanto o non solo come Verbo, ma nella sua concretezza storica, soprattutto nella situazione drammatica della croce<sup>57</sup>; è solo confrontandoci con la croce, cercando di accogliere la lezione che ci viene da essa che riusciremo a comprendere il nostro nulla, conoscere, per quel che possiamo, Dio e so-

---

<sup>53</sup> Id. 208

<sup>54</sup> Id. 301

<sup>55</sup> "La mente e lo spirito devono andare a Dio senza mediazione...Il penetrare dello spirito in Dio con amore, con intimo desiderio, in umile sottomissione a lui: questa sola è la vera preghiera..." id. 273

<sup>56</sup> Cfr. il sermone 33: La mia carne è vero cibo, il mio sangue vera bevanda, 310 ss.

<sup>57</sup> "Cari figli, vi raccomando dal fondo del mio cuore alla prigionia della croce di nostro Signore Gesù Cristo, affinché questa sia in voi e fuori di voi, dietro di voi e davanti a voi... La croce sia davanti a voi col coraggio necessario per tutte le sofferenze future, dietro di voi nel disprezzo, l'ignominia e la maldicenza da parte di tutti gli uomini. Piegare dunque l'uomo vecchio sotto l'antica alleanza, finché Cristo non sia nato veramente in voi nella nuova alleanza, dove in verità hanno origine la vera pace e la vera gioia" id. 711

prattutto il suo amore per noi<sup>58</sup>. "La più sublime, suprema via di questa vocazione consiste nell'imitare esteriormente ed interiormente gli amabili esempi del suo diletto Figlio, in modo attivo e passivo, in modo immaginativo e in modo contemplativo al di sopra di ogni immagine"<sup>59</sup>. È proprio questo costante e imprescindibile riferimento che ci obbliga a tenere ben saldi i piedi per terra, evitando fughe illusorie in false libertà o in atteggiamenti di falsa passività interiore<sup>60</sup>. È il riferimento a Gesù che ci obbliga, in linea con l'incarnazione, a confrontarci costantemente con la drammaticità della storia; ci obbliga a realizzare l'unione proprio rimanendo all'interno di questa drammaticità. Per questo l'unione non potrà mai essere fuga consolatoria e illusoria. Ma, passando attraverso la croce, l'unione diventerà liberazione della egoità chiusa tutta in se stessa, e realizzazione, a imitazione del Cristo che solo può dire "Io sono!", della nostra vera soggettività<sup>61</sup>.

### 3) trasformazione

Una volta che Dio ritrova la pecorella se la mette sulle spalle. Allora, in unione a Cristo, siamo trasportati dalla dimensione umana a quella divina e viceversa; non siamo staccati dalla nostra dimensione umana, solo diventa divina restando umana; avviene una compenetrazione tra Dio e uomo<sup>62</sup>, senza che accada nessun cambiamento dell'umanità o della divinità.

- a) Abbiamo il fluire dell'umanità nella divinità e viceversa; non si realizza nessuna identità proprio perché le due sfere restano distinte pur compenetrandosi. Quindi nessuna identità, ma radicalizzazione della relazione
- b) E, allora, qui abbiamo il ristabilimento della vera relazione. Non una relazione esterna, per cui facile da rompere e da falsare; ma una relazione che diventa quello che effettivamente siamo, la nostra natura, la nostra essenza profonda. Qui, nella relazione, l'uomo comprende come lui sia relazione, sia posto ed esista solo in forza della relazione proprio perché immagine di Dio, e, se immagine, strutturalmente relazionato a ciò di cui è immagine. Per questo, allora, rinuncerà ad ogni pretesa assolutezza ma accetterà, nella relazione, la sua relatività. Solo che nella relatività scopre come la sua sia una relatività che ha la radice nell'eternità, quindi scopre come quella relatività che immediatamente potrebbe apparire negativa sia l'unica vera condizione per salvaguardare la propria essenza e il proprio essere; solo in questa condizione l'uomo diventa veramente uomo essenziale, realizza quella parola che da sempre è stata detta e pensata nel Verbo; quindi è l'unica possibilità di superare la contingenza.
- c) È una unione che troviamo nel nostro fondo, quel fondo innominabile come Dio (e per questo non servono la ragione e, tantomeno, i sensi) e che è l'unica dimora di Dio, il suo vero tempio. È qui che accade l'unione. Ed è una unione che coinvolgendo tutto l'uomo non può non rinnovarlo radicalmente; è una trasformazione radicale, 'sovrassenziale'; siamo posti in qualche modo al di sopra del nostro stesso essere e per questo non possiamo capire quello che accade. E' una vera e propria rinascita dell'uomo che attirato da Dio perde ogni sua dissomiglianza, ogni lontananza da Dio, ma perde anche ogni somiglianza (visto che la somiglianza implica differenza, distinzione) proprio perché è nell'unità con Dio: "attira lo spirito dalla dissomiglianza alla somiglianza, e dalla somiglianza all'unità divina"<sup>63</sup>. E questa rigenerazione accade tutte le volte che noi riusciamo a ricongiungerci con il nostro vero fondo, anche fosse mille volte al giorno<sup>64</sup>. Quindi viene a crearsi una specie di circolo virtuoso: tanto più ci uniamo tanto più veniamo rinnovati, tanto più siamo nella condizione di accogliere sempre meglio il venire di Dio in noi.
- d) Tutto questo perché "Dio si dona essenzialmente, personalmente, propriamente e veramente"<sup>65</sup>:
  - i) Dio si dona in tutto quello che è, si dona essenzialmente; e noi non possiamo essere radicalmente trasformati da questa essenza divina.
  - ii) È vero che, nel momento in cui Dio si dona, allo spirito dell'uomo "non resta che immergersi e annegare nell'abisso divino, perdersi in esso, tanto da non sapere più nulla di se stesso, poiché

<sup>58</sup> Cfr. 544 - 545

<sup>59</sup> Id. 482 - 483

<sup>60</sup> "Ma gli uomini amanti giunti veramente all'amore saggio, hanno sete di patimenti, desiderano umiliarsi, seguire l'amabile insegnamento del loro diletto Signore Gesù Cristo. Essi non cadono né nella falsa passività né in una erronea libertà, non si mettono in mostra perché sono piccoli, un nulla ai propri occhi, e per questo sono grandi e preziosi davanti a Dio" id. 493

<sup>61</sup> Cfr. il sermone 82: Io non sono, 772 ss.

<sup>62</sup> "Vanno dall'umanità alla divinità e viceversa, entrano ed escono e trovano pascoli abbondanti" id. 330; cfr. 198: "Allora l'uomo diventa intimo di Dio, diviene uomo divino"

<sup>63</sup> Id. 302 - 303

<sup>64</sup> "Quanto più spesso nel giorno si ripete questo rientrare, mille volte al giorno se fosse possibile, tanto più spesso avviene un rinnovamento; e sempre si generano mediante tale raccoglimento nuova purità, nuova luce e grazia e nuove virtù" id. 208

<sup>65</sup> Id. 306

allora l'oggetto divino che corrisponde a quest'amore forte è per lui ultra potente... lo spirito vien meno alla sua propria conoscenza e alla sua propria attività, ed è Dio che deve operare ogni cosa in esso, conoscere in esso, amare in esso. Infatti in quest'amore forte lo spirito...è diventato uno con lui...<sup>66</sup>. Sembrerebbe che nel dono di Dio, nell'unione, perdiamo la nostra identità; e sarebbe ben comprensibile visto che è l'assoluto che si unisce al contingente; quindi il contingente dovrebbe perdersi nell'assoluto. Solo che Dio si dona personalmente, non in modo impersonale e uniforme. Per questo è la nostra persona, è il nostro essere specifico, personale che viene radicalmente rinnovato, rinnovato nel suo essere personale. Quindi non abbiamo nessuna perdita di soggettività, ma esaltazione di essa, quindi abbiamo tutta la nostra verità. E che non sia perdita di soggettività deriva anche dal fatto che nell'unione abbiamo la trasformazione, l'elevazione di tutte le nostre facoltà<sup>67</sup>; e le facoltà sono sempre e solo soggettive. Quindi abbiamo la divinizzazione e l'esaltazione del soggetto che quasi quasi non riesce a riconoscersi ma non perché si sia perso ma perché è stato trasfigurato, esaltato<sup>68</sup>.

- iii) Per questo, allora, "tale intervento per l'uomo è prontissimo, appropriatissimo, sicurissimo e sentitissimo"<sup>69</sup>; è, come abbiamo visto, un incontro immediato, oltre ogni possibile mediazione. Questo però nulla toglie al fatto che sia sicurissimo; ed è sicurissimo proprio perché sentitissimo, è qualcosa che pervade tutta la nostra persona; è qualcosa che diventa esperienza incontrovertibile, esperienza che non possiamo confondere con una illusione o con un sogno; e questo perché questa unione, questo incontro è appropriatissimo, è incontro per noi come persone singole anche se non isolate, è un incontro finalizzato proprio a noi come soggetti. Questo incontro è la celebrazione del nostro essere persone, per questo non può essere messo in dubbio.
- e) Quando noi raggiungiamo l'unione siamo al di fuori del tempo e dello spazio; nell'abisso in cui si realizza l'unione "non c'è né tempo né luogo"; questo non significa però che noi viviamo fuori del tempo e dello spazio; solo che in questa esperienza l'istante vale l'eternità. Allora, l'unione si realizza in singoli istanti<sup>70</sup> "e per chi vi entra veramente è come se vi fosse stato eternamente... benché ciò non duri che qualche istante; questi stessi attimi si sperimentano e si manifestano come un'eternità. Ciò fa luce e testimonia che l'uomo, prima della sua creazione era eternamente in Dio. Quando era in Dio, l'uomo era Dio in Dio"<sup>71</sup>. Nell'unione con Dio noi ritorniamo alla nostra origine prima del tempo, ci ricongiungiamo con la parola originaria di Dio, quella parola che, detta all'esterno ha come obiettivo il ritorno al Padre<sup>72</sup>; quindi ci ricongiungiamo con la nostra verità, con la nostra pienezza; per questo siamo al di fuori del tempo pur essendo nel tempo. Proprio perché l'unione è il ritorno alla nostra verità profonda, a quello che eravamo prima della dispersione, per questo l'unione è possibile, non è illusione o sogno irrealizzabile.
- f) In questa unione troviamo e possiamo vivere la nostra verità.
  - i) Immediatamente noi siamo anima e corpo; la nostra verità deve essere verità per tutte e due le nostre dimensioni; non può essere verità solo interiore, per l'anima; e deve coinvolgere anche la dimensione concreta della nostra esistenza. Per questo l'unione non può essere un disincarnarsi. Solo, è un nuovo rapporto con il corpo e con la concretezza, visto che è lo stesso corpo, in qualche modo, a rinascere: "Qui, in un certo modo, corpo e anima affondano entrambi, in questo mare profondo, e perdono le loro opere, gli esercizi naturali, compiuti secondo le loro proprie facoltà in maniera naturale"<sup>73</sup>. È talmente concreto questo sprofondare anche del corpo in Dio che a volte il corpo non regge questo inabissamento e si ammala<sup>74</sup>. Quindi, rinnovato il corpo, sono anche le nostre relazioni alla realtà e a noi stessi che sono mutate; mutate le relazioni sono i no-

<sup>66</sup> Id. 494

<sup>67</sup> "Là egli è provvisto di doni così magnificamente, che da tale ricchezza tutte le facoltà inferiori, mediane e superiori sono dotate e fortificate in maniera sperimentale e fruitiva" id. 664

<sup>68</sup> "Se l'uomo potesse vedersi in tale stato, si vedrebbe così nobile da credere completamente d'essere Dio, si vedrebbe centomila volte più nobile di quanto lo sia in se stesso..." id. 659 - 660

<sup>69</sup> Id. 306

<sup>70</sup> L'esperienza dell'unione deve essere una esperienza brevissima, dura un istante, anche se l'istante può essere ripetuto; dura un istante perché "per breve e rapida che questa sia, un attimo di essa supera tutta la natura ed è insostenibile e inafferrabile per la pura natura" id. 460

<sup>71</sup> Id. 612; se l'uomo 'animale' è guidato dall'uomo razionale e se questo uomo razionale vive nel distacco e nell'abbandono a Dio, allora "il terzo uomo si solleva completamente, non è ostacolato e può volgersi alla sua origine e al suo stato increato dove si trovava dall'eternità, e vi si mantiene senza immagini e senza forme, in vera passività" id. 664; "... lo spirito creato è riportato nel suo stato increato in cui è stato eternamente prima che fosse creato, e si conosce Dio in Dio, e in se stesso, tuttavia, creatura e creato. Ma in Dio, dove si trova questo fondo, tutte le cose sono Dio" id. 652

<sup>72</sup> "Poiché Dio è spirito, lo spirito creato deve unirsi a lui, elevarsi e immergersi nello Spirito increato di Dio, con libera mente. Come l'uomo nel suo stato increato era eternamente Dio in Dio, così, nel suo stato di creatura, deve ritornare completamente a lui" id. 512

<sup>73</sup> Id. 783

<sup>74</sup> Id. 382

stri stessi pensieri, le nostre idee che non sono più in grado di riflettere la realtà della novità; ci vorrebbero nuove idee, nuovi pensieri e nuove parole; ma non li abbiamo. "All'uomo sono venuti meno parole e pensieri"<sup>75</sup>

- ii) È vero che per unirsi a Dio ci deve essere distacco; ma il distacco è "eliminare da sé ogni ostacolo e difformità, cioè ogni amore e soddisfazione terrena, di cui Dio non sia vera causa"<sup>76</sup>; non si tratta di eliminare amore o soddisfazione terrena (sarebbe impossibile visto che siamo anche realtà terrena); si tratta semplicemente di fare in modo che all'origine di tutto ci sia effettivamente la vera origine, e cioè Dio (liberandoci, quindi, dalla pretesa della egoità d'essere essa all'origine di tutto); quindi non si tratta di disincarnarsi, quanto di raggiungere la profonda verità di tutto. Si tratta di recuperare e vivere la positività del tutto in relazione a Dio. L'unità in Dio ci permette:
- (1) Di ricomprendere tutte le cose, di vederle tutte non come realtà esterne ed estranee, ma come dono di Dio per noi<sup>77</sup>; e, se dono di Dio, ci permette di vederle nella giusta dimensione in relazione a Dio: "E allora per quegli uomini Dio diventa così grande che tutto ciò che non è Dio diventa piccolo, un nulla"<sup>78</sup>. Quindi il contatto, la conoscenza delle cose in questa dimensione ci permette di conoscerle nella loro verità e di apprezzarle nella loro autonomia; quindi ci permette di avere un nuovo e positivo rapporto con tutto; un rapporto non più di possesso ma di gratuità originata dall'amore di Dio;
  - (2) Ci permette di ricomprendere anche noi stessi, tutte le nostre azioni anche le più insignificanti, le più piccole, perché possono davvero essere occasione di incontro con Dio e questo perché nell'unione a Dio tutte le nostre facoltà sono unificate e quelle inferiori sono orientate e dirette da quelle superiori e da queste trascinate in alto; e attraverso questo innalzamento delle inferiori è tutta la realtà a venire innalzata e a ritrovare la sua origine in Dio; quindi è tutta la concretezza che viene salvata e valorizzata: "E così l'uomo è proprio sospeso tra cielo e terra: per le sue facoltà superiori è innalzato al di sopra di se stesso e al di sopra di ogni cosa, e dimora in Dio, mentre per le sue facoltà inferiori sprofonda sotto tutte le cose, nel fondo dell'umiltà, ed è proprio come un principiante. Può fermarsi negli esercizi più bassi, con cui aveva dapprima cominciato; non disprezzerà alcuna cosa per vile che sia, e in ognuna troverà la vera pace"<sup>79</sup>.
- iii) L'unione, allora, diventa, grazie alla presenza di Dio, al dono che Dio fa di se stesso, la possibilità di trascendere se stessi sia a livello spazio – temporale, sia anche, di conseguenza, a livello categoriale, a livello di pensiero. Qui noi apprendiamo che siamo infinitamente più del nostro stesso pensiero, e qui sta tutta la sfida che dobbiamo porre a noi stessi. "... l'uomo deve lasciar penetrare e innalzare verso l'altezza il suo spirito, in un modo che trascenda tutti i pensieri, immaginazioni e operazioni delle sue facoltà inferiori e superiori, ben al di sopra di ogni capacità ed attività sua e di tutte le creature, nell'altezza della divinità trascendente"<sup>80</sup>. L'unione, allora, non è uno stato ma un dinamismo sempre da rimettere in moto e mai realizzato; ed è il dinamismo della vera vita che sempre è trascendimento di se stessa. E in questo trascendimento continuo possiamo intuire, cogliere in qualche modo quell'orizzonte che rende possibile la nostra esistenza e l'esistenza di tutta la realtà. Nel trascendimento di noi stessi e della finitezza possiamo raggiungere l'Essere: "Là risplende la luce nelle tenebre, là l'Essere semplice è trovato per se stesso e in se stesso e non altrimenti. Allora ogni molteplicità è unificata"<sup>81</sup>. Qui, allora, abbiamo il ricongiungimento con la nostra origine; qui ci ricongiungiamo con la nostra essenza e troviamo l'unità e la semplicità; qui troviamo l'Essere. Quindi siamo alla radice della possibilità di ogni esistenza e di ogni pensiero. Forse abbiamo raggiunto il possibile senso della vita e la sua possibile salvezza; per questo non può ridursi a fatto conoscitivo, ma è un fatto 'fruitivo'<sup>82</sup>. Tant'è vero che nell'unione:
- (1) Raggiungiamo la pace non turbata da nulla<sup>83</sup>, la pace che è la vita di Dio

---

<sup>75</sup> Id. 783; cfr. 253

<sup>76</sup> Id. 750

<sup>77</sup> "...lodare Dio in tutte le cose così come accadono, esteriormente o interiormente, a favore o contro di lui..." id. 252

<sup>78</sup> Id. 668

<sup>79</sup> Id. 254

<sup>80</sup> Id. 669

<sup>81</sup> Id. 738; cfr. 533 - 534

<sup>82</sup> "... viene spesso mostrato, senza l'aiuto della conoscenza, ma in modo fruitivo e divinamente contemplativo, il segreto tabernacolo interiore in cui abita e si riposa la divina unità" id. 759

<sup>83</sup> "... sono talmente stabiliti nella pace divina che nulla può turbarli, né gioia né dolore, né duro né morbido... (L'uomo) resta nella sua pace essenziale che è il luogo di Dio" id. 679

- (2) E potremmo essere in grado di offrire discernimento a tutti gli uomini grazie a una illuminazione che ci viene donata immediatamente<sup>84</sup>
- (3) Ricomprendendo tutto all'interno dell'Essere, noi saremo anche in grado di amare, con un amore assolutamente nuovo, noi stessi, gli altri e tutte le cose<sup>85</sup>. Quindi è tutto l'uomo che si ritrova rinnovato: sia l'uomo razionale che arriva a una superiore comprensione, sia l'uomo esteriore che non avrà più manie di possesso o di autoaffermazione e che saprà relazionarsi con un amore, che non è passione, alla realtà tutta<sup>86</sup>.
- iv) Per questo motivo l'unione diventa la festa dell'Essere e di tutti gli esseri. E questo è il fine dell'unione, il fine a cui tende Dio: la celebrazione della vita nella sua originalità e nella sua libertà. È vero che questa festa si realizzerà nella sua pienezza solo nell'eternità; però, già fin da ora, possiamo in qualche modo anticiparla proprio nell'unione a Dio: "La più alta, la più vera festa, l'ultima di tutte, è la festa della vita eterna, cioè l'eterna beatitudine, dove c'è in verità la presenza di Dio. Essa non può esserci quaggiù: la festa che possiamo aver qui è un anticipo di quella, un godimento interiore nel sentire intimamente la presenza di Dio nello Spirito. Questo è il tempo, che è sempre nostro, di cercare Dio e di aver di mira la sua presenza in tutte le nostre opere, nella nostra vita, nella nostra volontà e nel nostro amore"<sup>87</sup>

#### 4) Nascita di Dio in noi

Questa unione è la nascita di Dio in noi: "...Dio ogni giorno e in ogni ora nasce veramente e spiritualmente in un'anima buona, mediante la grazia e per amore"<sup>88</sup>

- a) Innanzitutto nasce per amore: quindi è l'amore il vero motivo; per cui si può parlare di nozze tra Dio e il fondo dell'anima<sup>89</sup>. Come l'amore è la condizione, da parte nostra, per poterci unire a Dio, così è l'amore che spinge Dio a nascere costantemente in noi; ed è proprio questo amore di Dio che permette anche il nostro amore.
- b) Dio nasce in noi "veramente": quindi non solo non è illusione, non è speranza; è fatto reale, e se reale non può che essere fatto ontologico, che incide sul nostro essere reale.
- c) È nascita: quindi non può che essere assoluta novità come lo è qualunque nascita. Questo implica rottura con il passato e apertura alle infinite possibilità del futuro racchiuse in ogni nascita. Se è rottura con quello che siamo non può essere nella linea del miglioramento, e, quindi, della continuità; allora, in forza di questa nascita siamo posti a un livello che non è più puramente naturale. E per questo la nascita, reale, avviene per grazia e non è prodotto nostro.
- d) Però non potrebbe nemmeno essere novità radicale, totale; ci sarebbe assolutamente incomprensibile e invivibile. È vero che anche il nostro vero fondo è innominato, indicibile e incomprensibile; ed è proprio qui che accade la nascita di Dio. Quindi la rottura avviene non nella radice; alla radice è possibile che ci sia una qualche continuità con noi stessi proprio perché da sempre siamo parola di Dio, da sempre sua immagine. Quindi questa rottura non sarebbe altro che il ritorno alla propria verità profonda, al proprio essere essenziale. Per questo motivo, pur restando indicibile, potrebbe essere per noi sperimentabile e in qualche modo comprensibile, anche se non a livello di ragione. È vero che questa nascita, come ogni nascita è novità radicale, però non è rottura totale, novità assoluta; è una nascita che porta a compimento la nostra nascita. Quindi, più che di rottura, siamo nella linea della potenzialità o della privazione; noi siamo privi di Dio nella misura in cui siamo chiusi in noi stessi, alla ricerca della nostra autonoma affermazione. Però la nostra verità, il nostro abisso è invocazione perché privazione di una presenza che esso stesso richiede, di una presenza per la quale è stato creato; ed è a questo gemito che Dio risponde, è a questa privazione che la nascita di Dio in noi vuole essere risposta. E qui sta tutto il senso della preghiera: "Dio vuol essere pregato"<sup>90</sup>. E Dio vuol essere pregato non perché abbia bisogno delle nostre preghiere o perché abbia bisogno di essere sollecitato; vuol essere pregato perché solo nella preghiera prendiamo coscienza della nostra povertà<sup>91</sup>, della impossibilità di realizzare la nostra vita senza la sua presenza. La preghiera, del resto, non

<sup>84</sup> "... gli uomini sono tanto penetrati di luce e il loro fondo diventa così luminoso che, se fosse necessario, potrebbero ben offrire sufficiente discernimento a tutti gli uomini. Tale illuminazione avviene in un batter d'occhio: quanto più è rapida tanto più è vera, nobile e sincera" id. 680

<sup>85</sup> "... l'amore dell'uomo diventa così grande e così vasto da racchiudere in sé ogni cosa" id. 680

<sup>86</sup> "Ma lo splendore si irradia anche al di fuori sugli altri due stati dell'uomo, l'uomo razionale e l'uomo esteriore, cosicché questo uomo diventa così divino, ordinato, composto, virtuoso, pacato e tranquillo che in lui non si scorgerà mai alcun disordine, né nelle parole né nelle opere" id. 680

<sup>87</sup> Id. 200

<sup>88</sup> Id. 115

<sup>89</sup> Id. 441

<sup>90</sup> Id. 455, citando san Gregorio

<sup>91</sup> Id. 545

è una nostra richiesta; se fosse richiesta di qualcosa sarebbe ancora dipendente dalla nostra condizione di esteriorità, di contingenza. La preghiera diventa, allora, fondamentalmente un nuovo atteggiamento; un atteggiamento di abbandono fiducioso in un Dio che è l'Essere e in cui possiamo ritrovare il nostro essere. E, allora, la preghiera diventa "una vita divina e deliziosa" in noi<sup>92</sup>; quindi diventa già esperienza di Dio "senza l'aiuto della conoscenza, in modo fruitivo e divinamente contemplativo"<sup>93</sup>

- e) Per questo allora non ci troviamo di fronte a una alterità assoluta; per questo "in questa nascita Dio (all'anima) diventa talmente proprio e le si dona in tale proprietà, al di sopra di ogni cosa propria, che mai divenne così intimamente propria"<sup>94</sup>.

## 5) Possibili modalità di unione

L'unione abbiamo visto essere un fatto personalissimo. Proprio per questo motivo e perché noi siamo diversi gli uni dagli altri non potrebbe esistere un'unica via per arrivare all'unione<sup>95</sup>. Ci sono diverse strade che Dio percorre per unirsi a noi, come, anche, ci sono diversi modi in cui si esprime questa unione<sup>96</sup>. È Dio che ci chiama all'unione; ed è una chiamata che Dio rivolge a ciascuno personalmente; quindi Dio interpella personalmente e richiede una risposta esclusivamente personale<sup>97</sup>. In questa chiamata sta tutta la responsabilità e l'originalità del soggetto; per questo l'unione non potrà mai essere spersonalizzante; per questo, anche, noi dobbiamo trovare la nostra strada, ce la dobbiamo creare e inventare e non possiamo imitare nessuno<sup>98</sup>

- a) Le vie dell'unione. Si diversificano a seconda delle facoltà che nell'unione vengono privilegiate, oppure le facoltà di cui si serve l'unione per realizzarsi.
- i) È la via che privilegia il momento emotivo, sensitivo, le facoltà inferiori. L'unione dà gioia, è esperienza di festa (cfr. Pietro sul Tabor), è la festa del sentimento. Il pericolo, però, insito in questa via è che ci si accontenti di essa, e ci si voglia fermare qui; è un pericolo perché si rischia di mettere al centro il proprio sentimento, la propria gioia, quindi di mettere al centro se stessi credendo di amare Dio; ed è la negazione della possibile unione<sup>99</sup>. Ora il sentimento, la gioia non sono negativi; semplicemente dovrebbero essere uno stimolo per andar oltre: "Dobbiamo usarne, non goderne"<sup>100</sup>.
  - ii) La seconda via è quella che privilegia le facoltà superiori, la ragione. La ragione ha il vantaggio di staccarci dal momento emotivo, di spingerci oltre "dove si riceve molto più nobilmente e deliziosamente"<sup>101</sup>. Anche qui, però, esiste il pericolo che la ragione presuma di se stessa e, quindi, finisca per chiudersi all'unione reale.
  - iii) La vera unione, quella unione che supera il pericolo dell'inganno, è l'unione che avviene nel fondo dell'anima ("nell'abisso misterioso, nel regno segreto, nel fondo delizioso dove sta nascosta la nostra immagine della santa Trinità, la parte più nobile dell'anima"<sup>102</sup>) e dove si sperimenta la vera dolcezza.<sup>103</sup>

Le prime due sono pur vie di unione; solo che conservano un limite sempre presente; per questo, per tutti l'ideale sarebbe di trovare l'unione nel proprio fondo, nella propria verità profonda. Le prime due dovrebbero essere solo mezzi a servizio della terza.

- b) Le diverse modalità di espressione, o anche, di realizzazione dell'unione. Qui siamo nell'unione. Solo che l'unione per alcuni assume certe espressioni, si traduce in certe esperienze; per altri in altre anche di segno opposto. Non è detto che le tre modalità siano tre gradi successivi; potrebbero anche essere; comunque sono gradi che non dipendono dalla nostra iniziativa ma dall'azione di Dio: è Dio che sceglie una modalità o l'altra anche se potrebbe servirsi di tutte e tre in un passaggio di pro-

<sup>92</sup> Id. 622

<sup>93</sup> Id. 759

<sup>94</sup> Id. 116 - 117

<sup>95</sup> "Dio non attira i suoi servitori per una sola via, né ad una sola opera, né in un unico modo; li attira dove è lui, cioè in tutte le opere, per tutte le vie e in tutti i modi: perché Dio è in tutte le cose purché buone" id. 740

<sup>96</sup> "Se trovi un modo che ti ecciti maggiormente alla devozione e ti riesca più piacevole... fermati e preferiscilo" id. 539; quindi ognuno deve trovare la strada che meglio rispecchia le proprie propensioni.

<sup>97</sup> "... ciascuno faccia attenzione prima di tutto alla sua vocazione, proprio a quella a cui Dio lo ha chiamato, e la segua" id. 788

<sup>98</sup> "Non regolarti imitando questo o quello: ciò sarebbe un completo accecamento. Quanto le persone sono differenti tra loro, altrettanto lo sono le strade verso Dio" id. 770

<sup>99</sup> Id. 269 - 270

<sup>100</sup> Id. 271

<sup>101</sup> Id. 272

<sup>102</sup> Id. 261

<sup>103</sup> Id. 272

gressiva radicalizzazione dell'unione (ed è lo stesso discorso che vale per le tre vie precedentemente indicate).

- i) Un primo modo di vivere l'unione è quello della *iubilatio*: che consiste nella capacità che ci viene donata di cogliere in noi, negli altri, nella realtà tutta la presenza dei doni di Dio. È riuscire a vedere come tutto sia effettivamente pieno di Dio. Attraverso questa strada Dio ci fa uscire da noi stessi, dalla dispersione delle cose per farci riferire solo a lui. Questa esperienza provoca in noi una grande gioia interiore e ci aiuta a considerare tutto con grande amore<sup>104</sup>. Questa modalità è ancora legata al pensiero nostro, alla memoria di quello che Dio ha fatto; quindi, per quanto animata dall'amore per Dio, questo momento è ancora parzialmente centrato su di noi<sup>105</sup>.
- ii) Non sempre siamo in grado di vivere la pienezza di questa gioia; non sempre siamo in grado di reggerla; o almeno non tutti. Allora, anche se in modo apparentemente contraddittorio sia con la gioia sia con l'unione stessa, il secondo modo di vivere l'unione è "la notte oscura": "consiste nella povertà dello spirito e in una singolare privazione di Dio, che lascia lo spirito in uno straziante spogliamento"<sup>106</sup>. L'uomo è compresso nel suo fondo, nella sua nullità, e l'oppressione diventa insostenibile (la pesantezza della situazione potrebbe essere motivata dal fatto che l'uomo non è ancora totalmente distaccato o dal fatto che non si riesce ad abbandonarsi totalmente a Dio); bisognerebbe riuscire a comprimersi nel proprio nulla con totale abbandono a Dio<sup>107</sup>. Qui l'uomo è totalmente distaccato; non fa più riferimento alla realtà esteriore; è "un cammino veramente selvaggio, completamente buio e solitario"; l'uomo "resta completamente abbandonato a se stesso tanto da non sapere assolutamente più nulla di Dio, giunge a una tale angustia che non sa se sia mai stato sulla retta via, se ha un Dio o non ce l'ha e se egli stesso esista o non esista"<sup>108</sup>. Qui abbiamo la radicale purificazione da tutte le facoltà sia inferiori che superiori; e per questo sembra essere un momento necessario per attingere alla vera libertà. In questo senso, allora, è un dono di Dio, anche se dono amaro<sup>109</sup>. Solo che è un momento estremamente faticoso; e c'è il pericolo di scappare e di cercare aiuto all'esterno<sup>110</sup>. Però solo in questa situazione l'uomo spirituale raggiunge la sua maturità<sup>111</sup>. E questo perché la notte oscura ci aiuta a liberarci radicalmente e definitivamente dall'egoità<sup>112</sup>.
- iii) Nel terzo modo, che potrebbe essere identificato con quello ideale, l'uomo arriva all'esistenza deiforme, alla vera unione dello spirito creato con lo Spirito increato. Dio dona se stesso.
  - (1) Qui l'uomo comprende tutto il suo nulla e come tutto quello che è e ha è solamente dono di Dio; e per questo ridona tutto a Dio accettando da Dio tutto, gioie e dolori, doni e privazioni, restando nel suo puro nulla<sup>113</sup>. "E lì il nulla creato si sprofonda nel nulla increato... L'abisso creato chiama in sé l'abisso increato e i due abissi diventano un unico Uno, un puro essere divino; là lo spirito s'è perduto nello spirito di Dio, è annegato nel mare senza fondo... L'uomo allora diventa essenziale..."<sup>114</sup>
  - (2) L'uomo è divinizzato: "là l'uomo è così divinizzato che tutto ciò che egli è e opera, è Dio che è e opera in lui. E viene talmente innalzato al di sopra del suo modo naturale che realmente diventa per grazia ciò che Dio è essenzialmente per natura... Qui c'è la conoscenza più vera del proprio nulla. Qui c'è l'immersione più profonda nel fondo dell'umiltà..."<sup>115</sup>. Qui si raggiunge la massima semplicità, l'identità di se stessi in Dio (per cui viene superata anche la distinzione corpo – anima); qui si riporta tutto all'unità di Dio<sup>116</sup>. Qui si realizza l'abbandono radicale in Dio "e la mite pazienza, in modo che si possa accettare ogni cosa da Dio con animo uguale. Ciò che Dio decreta e permette nei riguardi dell'uomo, fortuna e sfortuna, gioia e dolore, tutto serve per la sua beatitudine. Poiché qualunque cosa accada all'uomo è prevista eternamente da Dio e preesistente in lui, e deve avvenire in quel modo e in nessun altro, così, in ogni caso, si resta nella pace. Tale pace in tutte le cose si impara solamente nel vero

<sup>104</sup> Id. 359 - 360

<sup>105</sup> Id. 377

<sup>106</sup> Id. 359

<sup>107</sup> Id. 346 - 347

<sup>108</sup> Id. 361

<sup>109</sup> "...patite Dio con tutti i suoi doni e con tutti i suoi pesi" id. 710 - 711

<sup>110</sup> Id. 377 - 378

<sup>111</sup> "Ora è divenuto un uomo, è giunto alla maturità" id. 361

<sup>112</sup> Id. 712

<sup>113</sup> Id. 316

<sup>114</sup> Id. 783

<sup>115</sup> Id. 362 - 363; per queste tre vie o modi cfr. 372 ss.; 377 ss.

<sup>116</sup> Id. 380 ss.

distacco e nella vita interiore<sup>117</sup>. L'anima "si sprofonda e si inabissa in se stessa, s'immerge e si fonde in Dio, in modo che egli debba lodare e ringraziare se stesso. Se un uomo s'è veramente inabissato in questo modo, non c'è da temere: Dio non permetterà che si perda"<sup>118</sup>.

- (3) Qui l'amore di Dio raggiunge il suo vertice. Ma ad essere soggetto dell'amore è sempre e solo Dio; perché nell'unione l'amore con cui l'uomo ama Dio non è altro che l'amore con cui Dio ama se stesso: Dio è amore ed è insieme soggetto e oggetto dell'amore. "... qui Dio ama se stesso ed è l'oggetto di se stesso"<sup>119</sup>. Allora amare Dio da parte dell'uomo consiste nell'assumere un atteggiamento di passività di fronte a Dio: "si deve passivamente lasciare a lui l'opera e riposarsi in lui. Tutte le facoltà devono allora tacere e far silenzio, poiché le opere dell'uomo e i suoi buoni pensieri sarebbero un ostacolo"<sup>120</sup>

## 6) tragicità

- a) Non è che questo sia proprio così immediato e facile proprio perché se l'uomo interiore ha il suo luogo naturale in Dio e andrebbe volentieri a Dio<sup>121</sup>, quello esteriore, invece, tende giusto all'opposto. È da questa contraddizione naturale nell'uomo che nasce una grande angoscia. Angoscia perché l'uomo interiore sperimenta tutta la sua lontananza da Dio<sup>122</sup>; angoscia che si esprime in un gemito infinito, impensabile<sup>123</sup> proprio perché è il gemito dello Spirito in noi. Angoscia anche perché noi non possiamo assolutamente nulla per superare l'abisso che ci separa da Dio; solo Dio può superarlo; solo che questo Dio sembra lontano, indifferente<sup>124</sup>. In questa esperienza della distanza abissale, quindi della propria povertà radicale, e della contemporanea lontananza o indifferenza di Dio, l'uomo è staccato radicalmente da tutto, da se stesso e da ogni pretesa di autosalvezza. L'uomo deve inabissarsi oltre ogni limite nella propria nullità, deve in qualche modo annientarsi<sup>125</sup>. In questa condizione, però, l'uomo deve rafforzare la propria fiducia in Dio<sup>126</sup>. Il problema sarà come sia possibile rafforzare la fiducia in chi sembra lontano e indifferente; e qui la strada da percorrere non è quella della ragione, dei sensi, ma solo la via dell'amore perché solo l'amore sa rendere presente, o sa fidarsi anche di chi è assente<sup>127</sup>. Solo allora arriva l'incontro con Dio immediatamente, senza nessuna mediazione di nessun tipo perché, in queste condizioni, è Dio stesso che si rende presente, che viene a permeare il nulla creato<sup>128</sup>.
- b) Se la prospettiva e la difficoltà della possibile unione crea una condizione di angoscia, non è meno drammatico, per quanto sia anche dolce<sup>129</sup>, il risultato dell'unione. Nell'unione abbiamo l'incontro con l'assoluto, l'incondizionato; e nell'assoluto, nell'incondizionato siamo liberi da tutto il resto, si realizza la completezza del distacco. Nell'assoluto, tra l'altro, abbiamo visto come abbiamo la celebrazione della propria personalità, della propria originalità. E questo senz'altro è qualcosa di piacevole, di realizzante; però l'esaltazione della mia specificità si accompagna sempre anche a una distanza dagli altri, per quanto distanza misteriosa, se è vero che l'uomo nobile è il più necessario alla Chiesa e all'umanità, quindi non è assolutamente staccato dai gli altri. Tutto questo ci mette nelle condizioni

<sup>117</sup> Id. 265 - 266

<sup>118</sup> Id. 556 - 557

<sup>119</sup> Id. 737; cfr. 338: "Qui l'anima diventa perfettamente <deicolore>, divina, deiforme. Essa diventa per grazia tutto ciò che Dio è per natura, nell'unione con Dio, nell'inabissarsi in Dio, ed è trasportata al di sopra di se stessa in Dio"

<sup>120</sup> Id. 475

<sup>121</sup> "Il bene proprio dell'uomo interiore è Dio e a lui aspirano ardentemente i suoi desideri, la sua volontà e le sue intenzioni, perché vi è incline per natura; ma per l'uomo esteriore ciò è lontano dalla sua natura e vi combatte contro, come dice san Paolo: Io trovo in me un'eterna lotta..." id. 177

<sup>122</sup> "L'uomo che ha di mira puramente Dio prova talvolta un'angoscia e una tristezza, come se non l'avesse cercato, come se tutto fosse perduto; e perciò si sgomenta... Tutto si deve superare con dolcezza" id. 262

<sup>123</sup> "Quando l'uomo vuole amare Dio, si accorge di essere lui stesso privo di amore e di grazia; dovrebbe amare Dio a fondo, e cercarlo, ma non trova in sé questo sentimento. Allora prorompe spesso il lui un tremendo giudizio su se stesso e un grido di lamento..." id. 733

<sup>124</sup> "... quando il pover'uomo si trova in questa caccia e in quest'angoscia senza fondo, e si rivolge a Dio con un gemito indescrivibile, con un desiderio tale da penetrare il cielo, e Dio si comporta allora come se non sentisse affatto o non ne volesse sapere..." id. 179

<sup>125</sup> "... ciò che si vuole non si può ottenere che in un annientamento della creatura. Tutto ciò che vuoi lo avrai e avverrà; questo però non può avvenire che nella rinuncia dell'uomo a ciò che è suo; di quanto l'uomo esce da se stesso, esattamente di tanto Dio entrerà in lui" id. 180

<sup>126</sup> "... chi avesse la vera carità, si immergerebbe amorevolmente in Dio, con ogni suo giudizio e ogni sua mancanza, abbandonandosi alla sua buona e compiacente volontà, spogliandosi veramente di ogni volontà propria..." id. 733

<sup>127</sup> "In quest'amore non c'è che abnegazione, non affermazione; non consiste in un possesso, come avevano prima i discepoli (n. *quando Gesù era con loro*), ma in una privazione; in esso c'è inconsapevolezza, mancanza di conoscenza ed è molto al di sopra della ragione, in una trascendenza oltre ogni scienza" id. 736

<sup>128</sup> "Inoltre solo queste vie conducono veramente a Dio, senza alcuna mediazione"; il problema è che "alcuni non riescono ad immaginare un annientamento abissale, un vero perseverare nel fondo, in vera e propria confidenza" id. 180

<sup>129</sup> "Ciò che ella (l'anima) vi trova supera ogni sentimento; la ragione non può arrivarci; nessuno può afferrarlo né intenderlo; è un vero pregustamento della vita eterna" id. 199

di sperimentare una situazione di deserto, di solitudine e di abbandono<sup>130</sup>. Siamo immersi da Dio "nel profondo abisso di Se stesso"<sup>131</sup>. È vero che è inebriante, è pregustamento della vita eterna; però è anche vero che qui tutte le strade si interrompono e, in qualche modo, anche tutte le nostre sicurezze, le nostre certezze e siamo semplicemente in balia di Dio, o sotto la sua guida che ci porta oltre noi stessi e i nostri modi di intendere e di percepire; potrebbe essere bello, però potrebbe anche essere esperienza di totale spiazzamento e di abbandono. Per questo è giusto parlare di morte: "Qui vi sono molte vie selvagge, deserte, sconosciute, per le quali Dio conduce l'uomo, lo attira e gli insegna a morire. Oh figli, che vita nobile, feconda e meravigliosamente deliziosa nasce da questo morire!"<sup>132</sup>

## 7) Le opere

In questa nuova relazione l'uomo non è in situazione di passività, di inattività, anzi<sup>133</sup>. Riacquistano nuovo senso anche le opere dell'uomo. Nell'unione non abbiamo nessuna rinuncia alla propria attività, per quanto non sia, in vista dell'unione, il nostro agire il dato decisivo.

- a) Se siamo uniti a Dio siamo uniti a chi per essenza è attività<sup>134</sup>; per questo la nostra unione non potrà che essere attività; solo che sarà una attività tutta diretta e orientata dall'interiorità; quindi una attività che trova nell'interiorità il proprio dinamismo e il proprio fine. E allora, noi ripeteremo lo stesso movimento proprio di Dio: dall'interiorità, all'esteriorità, dall'unità all'alterità, per rientrare nell'interiorità e riportare all'unità tutta l'esteriorità. Tutte le opere saranno espressione di questa interiorità che darà nuovo significato, nuova unità a tutto l'agire; e, allora, si potrà dire che tutto è interiorità e opera sua, anche se svolto nell'esteriorità, come si dice che un capomastro crea un manufatto anche se di fatto lui si limita a organizzare gli operai<sup>135</sup>.
- b) Nell'unione abbiamo un rilancio della proprie opere; solo che non sono opere in vista della propria affermazione, quindi opere sempre soggette al divenire e alla contingenza. Sono opere che accadono fuori di ogni logica di appropriazione e di affermazione. Sono opere fatte in unione alla divinità e in vista della divinità<sup>136</sup>, quindi sono opere che accadono al di fuori della successione del tempo e della sua funzionalità<sup>137</sup>. Sono opere totalmente gratuite e, quindi, assolutamente libere. Solo nella nuova relazione è possibile questa nuova libertà che ha superato la frammentarietà del tempo. Restano sempre opere che accadono nel tempo; quindi, a uno sguardo esterno sempre opere contingenti, relative. Però nell'ottica dell'unità acquistano tutto il peso dell'eternità<sup>138</sup>. A questo punto sarà Dio stesso a compiere le sue opere in noi<sup>139</sup>: "È Dio che deve operare ogni cosa in esso (nello spirito), conoscere in esso, amare in esso... Ciò che avviene là è meglio sperimentarlo che parlarne"<sup>140</sup>.

---

<sup>130</sup> L'Unità "si chiama, ed è, una tenebra ineffabile, ed è tuttavia la luce essenziale; è, e si chiama, deserto solitario, incomprensibile, dove nessuno trova strada o modo, poiché è al di sopra di ogni modo ... lo spirito vi è condotto al di sopra di se stesso e di tutto il suo modo di percepire e intendere" id. 197

<sup>131</sup> Id. 198 - 199

<sup>132</sup> Id. 303

<sup>133</sup> "Ora, se l'uomo, giunto là, volesse lasciare inattive le sue facoltà inferiori e non far altro che lasciarle dormire, non ne verrebbe fuori nulla di buono. Le facoltà inferiori si devono trattare secondo il loro modo di essere, altrimenti lo Spirito santo se ne andrebbe via del tutto, nascerebbero orgoglio spirituale e libertà disordinata..." id. 197 - 198. Quello che è importante è che qui, Taulero, fa riferimento alle facoltà inferiori; quindi sono queste facoltà che nell'unione non devono dormire, ma devono agire. La vita nell'unione non è vita puramente contemplativa o solo spirituale. È vita molto concreta, inserita nella concretezza delle sensazioni, delle emozioni, anche se vengono reindirizzate, riorientate.

<sup>134</sup> "Il suo essere è la sua attività, la sua conoscenza, la sua ricompensa, il suo amore.... Tutto in lui è uno" id. 534

<sup>135</sup> Id. 356

<sup>136</sup> "Tutto questo, però avviene nella vera e viva fede, e tutto ciò che ne nasce interiormente, nell'intelletto e nella volontà, ed esteriormente nelle facoltà esterne, sia nell'agire che nel patire, nelle parole, nelle opere, nel comportamento, nella condotta, non si sperimenta nell'operare e nel contemplare se non come un modo di riconoscere Dio in verità" id. 210; in questo modo noi raggiungiamo non solo l'unità dell'intenzione, ma anche l'unità delle nostre facoltà che non sono più estranee e indipendenti le une dalle altre, ma son tutte finalizzate alla conoscenza della verità che è Dio

<sup>137</sup> "Coloro che vi giungono agiscono fuori del tempo, nell'eternità, al di fuori del creato nell'increato, al di fuori della molteplicità nella semplicità: essi restano in pace nel turbamento, s'immergono nel fondo con un amoroso desiderio e riportano a Dio tutte le cose come sono state sempre in lui ed egli le ha amate e pensate" id. 222 - 223

<sup>138</sup> "Così tutte le persone che sono arrivate qui compiono le loro opere al di fuori del tempo, nell'eternità; esse pregano nello Spirito di Dio, vivono e operano in lui e sono morte a se stesse, perché nessuno può diventare un altro, senza disfarsi di ciò che è. Là esse pregano e operano nello spirito; là, dove il Padre genera il Figlio, esse sono rigenerate" id. 221

<sup>139</sup> "Sin qui facevano da loro stesse le loro opere, in sé e fuori di sé; ma ora le porta Dio e fa tutte le loro opere, in esse e per mezzo di esse: sia che parlino, mangino o stiano, Dio compie tutte le loro azioni in esse, ed esse vivono e si librano in Dio" id. 330; quello che è da notare è che le opere che Dio compie, almeno a livello di esempi di Taulero, sono opere perfettamente naturali, normali; quindi non accade chissà quale cambiamento, è solo il fondamento dell'azione che cambia, al limite il soggetto dell'azione che cambia: l'uomo che si ritiene autosufficiente, o Dio, per l'uomo che si abbandona a lui.

<sup>140</sup> Id. 494; cfr. 625

## Unione uomo e realtà

Per natura, perché siamo corpo, noi strutturalmente e necessariamente siamo in relazione alla realtà esterna. Viviamo in questa relazione e spesso siamo condizionati dalla relazione stessa. La relazione diventa tanto strutturale che ci sembra di non poter vivere se non all'interno di questa relazione e in forza di essa.

- 1) Solo che, come abbiamo visto, spesso, invece d'essere noi a gestire la relazione, veniamo gestiti da ciò con cui siamo in relazione e facciamo dipendere tutto dalla nostra pretesa illusoria di determinare questa relazione. Cadiamo quindi in una situazione di alienazione. Anche perché invece di riuscire ad affermare la nostra identità, la nostra unità, non facciamo che disperderci nella molteplicità e nella sua casualità.
  - a) In questo modo il mondo, la molteplicità, vengono interiorizzati; quindi diventiamo noi stessi molteplici<sup>141</sup> disperdendoci in un sacco di preoccupazioni, di confronti inutili, di atteggiamenti tutti esteriori che non denotano nessuna interiorità.
  - b) Non solo, ma veniamo condizionati anche da un corpo che per sua natura è ribelle a ogni tentativo di dominio o di controllo da parte della ragione e dell'interiorità<sup>142</sup>; condizionati dalla nostra dimensione corporale, dalle passioni, dai piaceri sensuali; qui nasce "l'amore delle creature, di qualunque genere siano, che si porta volentieri nel cuore giorno e notte"<sup>143</sup>. Questa dimensione corporale che oppone resistenza a ogni controllo, rischia, in questa presunta autonomia, di diventare in noi natura, una natura che sembra porsi come alternativa al progetto di Dio, allo spirito. E per questo nasce la contrapposizione, che non rientra nel progetto di Dio, anima e corpo. E per questo, anche, se vogliamo realizzare la volontà di Dio dovremmo in un certo senso morire al corpo, alla natura<sup>144</sup>.
  - c) Da tutto questo derivano in noi "malvagità, pensieri amari, sospetti, giudizi, odi e vendette... e mostri allora un viso duro, gesti duri, parole dure, e vuoi ripagare con parole e opere chi ti ha offeso"<sup>145</sup>.

Tutto questo ha come risultato che noi veniamo a dipendere dalla esteriorità, dalla molteplicità, e crea molteplicità, e assenza di unità e identità, in noi stessi. Per questo dobbiamo costantemente confrontarci con l'altro;

- a) L'altro viene visto sempre come potenziale nemico e quindi come qualcosa da dominare, con tutte le conseguenze di violenza, di inganni, che questo comporta.
- b) E, nel caso si tratti di cose, l'altro è solo da possedere. Solo che in questo possesso, in questo legare alla nostra esteriorità le cose, finiamo per deturparle, per cancellarne la loro caratteristica divina<sup>146</sup>.
- c) In questo contesto, in cui il carattere divino delle cose è stato annullato dalla nostra volontà di possesso, in cui, quindi, le cose sono ridotte alla stretta dimensione utilitaristica, si può parlare di "perverse creature"! Non perché siano perverse in se stesse, ma solo perché sono state private del loro carattere divino e sono finalizzate solo all'affermazione dello spirito di appropriazione (è questo spirito di appropriazione che corrompe tutto e spegne in noi la scintilla divina presente nell'anima<sup>147</sup>); quindi sono finalizzate alla pretesa di autocentralità dell'uomo; e in questo modo diventano il mezzo attraverso cui l'uomo si corrompe sempre di più<sup>148</sup>. Non si tratta di pessimismo o di visione manichea della realtà. Si tratta solo di comprendere come le creature possono essere un mezzo di distrazione, di dispersione e, quindi, di perdita di se stessi. In questo senso, allora, in modo apparentemente contraddittorio, si può parlare di "basse cose create"<sup>149</sup>; se sono create non possono essere negative, non possono essere un ostacolo o un intralcio al rapporto con Dio; devono essere positive; ma sono basse, sono rese ostacoli dal nostro spirito di appropriazione, che le rende solo e immediata-

---

<sup>141</sup> "Un mondo intero è sempre presente in te... hai in te molti nemici forti e rabbiosi, quasi invincibili. Il mondo ti combatte con l'orgoglio spirituale: vuoi essere visto, notato innalzato, e vuoi piacere con gli abiti, la condotta, i discorsi elevati, i modi, la sapienza, con gli amici, la famiglia, i beni, l'onore e cose del genere" id. 128

<sup>142</sup> Id. 212

<sup>143</sup> Id. 128 - 129

<sup>144</sup> "Infatti più vivete secondo la natura e i suoi piaceri, meno vivete secondo Dio e la sua volontà; meno vivete secondo la natura e i suoi piaceri, più vivete secondo Dio e la sua volontà. Più volete vivere secondo lo spirito, più dovete imparare a morire alla natura" id. 318

<sup>145</sup> Id. 129

<sup>146</sup> "Ma gli sciagurati sensi e la natura si attaccano facilmente, e i cattivi occhi sono maliziosi: essi corrono a cercare il proprio bene in tutte le cose; così l'illustre eredità viene oscurata. Quando ritieni per te il divino, riduci il divino a creatura e lo oscuri" id. 213

<sup>147</sup> Id. 323 - 324

<sup>148</sup> L'inverno è il simbolo della sterilità, della morte, della lontananza da Dio. "In verità è inverno quando il cuore s'è raffreddato e indurito tanto che in esso non ci sono più né grazia, né Dio, né cose divine, ma solamente fredda neve e brina, cioè le perverse creature che inaridiscono e corrompono e che, mediante il piacere e l'amore, si sono impossessate del cuore" id. 208 - 209

<sup>149</sup> "L'uomo deve necessariamente salire con tutte le sue facoltà e il suo spirito verso la sommità dell'eternità, al di sopra di queste basse cose create, e dimenticare quaggiù ogni cosa..." id. 256

mente oggetti da maneggiare, quindi finisce per non percepire nemmeno il riferimento che tutte portano a Dio creatore; in questo modo diventano, rese tali dall'uomo, negative.

Visto che la mia vita dipende da queste relazioni di possesso o di dominio, da questi confronti continui con gli altri, sono sempre all'esterno di me stesso e mai in me stesso. Vedo solo l'esteriorità; in questo modo divento settoriale, unilaterale e non riuscirò mai a cogliere la verità né di me stesso né degli altri, persone o cose che siano. Vedendo solo l'esteriorità, e non la mia interiorità, non potrò nemmeno comprendere come questa esteriorità sia mortale per la mia interiorità; quindi non riuscirò a comprendere come questa esteriorità sia un pericolo mortale per me stesso; per capirlo dovrei avere la forza e il coraggio di rientrare in me stesso.

- 2) In questo contesto, allora, devo insistere e impegnarmi nel distacco dal falso rapporto con il mio corpo e con tutta l'esteriorità. Attuare questo significa andare contro quella che in noi è diventata natura. Quindi non è semplice né facile. Devo attuare il distacco per ritrovare me stesso e, in me stesso, Dio. Possiamo farlo perché l'ha fatto Cristo e "noi abbiamo avuto origine dallo stesso fondo, e con tutto ciò che siamo è giusto che aspiriamo alla medesima meta e torniamo alla medesima origine"<sup>150</sup>.

Ora la strada seguita da Cristo è "nella miseria, nella povertà, in un'amarezza oltre ogni misura". Potrebbe apparire, e non proprio implicitamente, che sia necessaria una valutazione negativa o, almeno, pessimistica della realtà visto che dobbiamo vivere nella povertà e nella miseria; e, a riprova dell'amarezza, sembrerebbe necessaria una impostazione ascetica e rinunciataria estremamente difficile perché contraria a ogni nostra aspettativa.

Il problema non è di ascetismo, di rinuncia; eventualmente il problema è di morire alla pretesa di possesso, di autoaffermazione che abbiamo visto essere alienazione; e, a partire di qui, ricomprendere e reindirizzare tutta la realtà che poi è comprendere la realtà nel progetto originario di Dio. È vero che questo provoca sofferenza; proprio perché non è un fatto teorico, ma coinvolge tutta la vita in tutta la sua concretezza e nelle sicurezze vere o false che ha. Però questa ricomprensione ci darà alla fine la vera pace e il rapporto corretto con la realtà, quindi con noi stessi e con Dio<sup>151</sup>.

- 3) Per quanto la nostra origine sia quella di Cristo e, quindi, in teoria possiamo ripercorrere la strada che lui ci ha indicato, è vero che il corpo, la sua tendenza al dominio e al possesso si son ben radicati in noi tanto da diventare natura; per cui tutto il nostro impegno rischierebbe di tradursi in un volontarismo fallimentare in partenza. È difficile, per noi, se non impossibile, riuscire a liberarci da questa natura. Il motivo per cui possiamo impegnarci e per cui l'impegno non è destinato al fallimento, ma continua ad aver senso, è l'aiuto di Dio<sup>152</sup>.

- a) L'aiuto di Dio non è miracolistico. Innanzitutto è esperienza di come il bene non sia a livello di esteriorità. È esperienza del vero bene: riescono ad essere liberi dall'esteriorità e dal rapporto scorretto con essa gli uomini nobili "che hanno percepito questo grande, puro bene: lo seguono e lo raggiungono"<sup>153</sup>; è questa esperienza del bene puro che ci dà la forza di operare le rinunce ai falsi beni, o ai beni solo relativi e di affrontare le fatiche, le sofferenze del distacco<sup>154</sup>.
- b) L'esperienza del bene che è Dio diventerà anche nuovo rapporto con il nostro corpo. Dio non ci insegna a uscire dal corpo; il corpo è "la terra desiderabile che Dio ha promesso ai suoi amici"<sup>155</sup>, è dono di Dio e, anch'esso, desideroso del bene. Quindi non si tratta di attuare nessuna prospettiva penitenziale e rinunciataria; quanto ti vedere il corpo come dono di Dio e restituirlo a Dio rinunciando, quindi, ad un uso esclusivamente nostro, in vista della nostra autoaffermazione<sup>156</sup>. Se viene vissuto in questo modo, se viene vissuto in verità, il corpo "vi trova grande delizia e piacere"<sup>157</sup>; quindi non è fuga o paura del piacere; si tratta di vedere quale sia il vero piacere, quel piacere che è effettiva dimostrazione di realizzazione e coincidenza con la verità. Quindi non di fuga si tratta ma di vivere nella giusta prospettiva, vivere nella verità; e se ci riusciamo non possiamo non arrivare a provare il vero piacere.
- c) Nell'unione con Dio "l'uomo acquista una vita tutta divina. Il suo spirito si fonde qui completamente, s'infiamma in ogni cosa ed è attirato nel fuoco ardente della carità che è essenzialmente e per natura Dio stesso. Da tale stato questi uomini ridiscendono poi a tutte le necessità della cristianità. [...]"

<sup>150</sup> Id. 243

<sup>151</sup> Id. 247

<sup>152</sup> "... e non vincerei se non con intense pratiche, con diligenza e con l'aiuto di Dio, perché hai in te molti nemici forti e rabbiosi, quasi invincibili" id. 128

<sup>153</sup> Id. 244

<sup>154</sup> Id. 250

<sup>155</sup> Id. 212

<sup>156</sup> Ad esempio del Figlio "dobbiamo rioffrire al Padre tutto ciò che siamo, abbiamo e possiamo, e tutto ciò che abbiamo ricevuto da lui, così a fondo da non ritenerne per noi nemmeno un capello, né interiormente né esteriormente" id. 212

<sup>157</sup> Id. 212

Sono uomini nobili e utili a tutta la santa cristianità e giovano al miglioramento di tutti gli uomini, alla lode di Dio e alla consolazione di ognuno<sup>158</sup>. La vita dell'uomo nobile è vita divina. La vita divina è amore, carità. Per questo l'uomo nobile non potrà vivere distaccato dagli altri e nemmeno dalle cose. L'unione a Dio lo apre all'attenzione agli altri, alle loro necessità; la vita contemplativa, unita a Dio, diventa la forza per una reale e impegnata presenza agli altri. L'incontro con Dio opera in ciascuno una conversione, una purificazione "per un miglioramento delle tue opere, in modo tale che in tutte le tue opere tu non abbia di mira che l'onore di Dio, la pace e la felicità di tutti gli uomini"<sup>159</sup>.

All'ascesa a Dio corrisponde una discesa tra gli altri in una continua circolarità. In altri termini, è il movimento di Dio che esce da sé per tornare a sé che diventa lo stesso movimento dell'uomo nobile. Non gli è accidentale l'attenzione e la sollecitudine per gli altri, ma gli è essenziale. E questa sollecitudine è la stessa di Dio; per questo, allora, l'uomo nobile è il più utile all'umanità, è l'unico che può fare agli altri tutto il bene possibile.

- d) L'incontro con Dio ci porterà a un nuovo rapporto con tutta la realtà.
- i) Per l'uomo spirituale tutto è nulla. Ma è nulla non per disprezzo, ma semplicemente perché l'uomo spirituale diventa abitazione di Dio che è tutto; e a paragone di Dio tutto non è che nulla<sup>160</sup>. Se è valutazione della estrema relatività di tutto a paragone con l'assolutezza di Dio, la considerazione di questo nulla non potrà che portare a un estremo distacco e libertà nei confronti di tutto, per cui non è decisivo possedere o non possedere. Si può anche possedere un regno ma non si è assolutamente condizionati da questo possedere. Che posseda o meno, l'uomo spirituale è signore di tutto<sup>161</sup>.
  - ii) L'uomo che ha incontrato Dio non può non averlo incontrato come propria origine e come origine di tutto.
    - (1) E se Dio è il Bene e se l'uomo nobile percepisce come bene la propria esistenza, non potrà non avere una comprensione e una relazione positiva con la realtà tutta che proviene da Dio. È la fede nella creazione che impone una visione positiva della realtà.
    - (2) Allora l'uomo dovrà, innanzitutto, accogliere e apprezzare la sua natura, la sua fisicità; e dovrà saperla rispettare nei suoi ritmi e nelle sue esigenze, non dovrà imporre sacrifici o rinunce immotivate e inutili. Solo l'uomo riconciliato con la sua concretezza, con la sua fisicità, è nella condizioni per poter incontrare Dio<sup>162</sup>.
    - (3) Del resto tutta la realtà è creata da Dio per i nostri bisogni; è dono suo e non può non essere positiva per noi. Il problema per noi sarà quello di cogliere la realtà sempre e solo come mezzo e non come nostro fine<sup>163</sup>.
    - (4) È vero che la natura è per i nostri bisogni; questo però non significa che noi possiamo solamente usarla, ridurla a puro e semplice mezzo. Questo perché Dio è in tutte le cose;
      - (a) quindi tutte hanno un valore loro proprio, anche quelle insignificanti e mai prese in considerazione dallo spirito di appropriazione. E questo valore, le cose, lo hanno di per sé e non solo in relazione a noi; ed è anche questo valore che noi dobbiamo sia cogliere sia anche accogliere e rispettare<sup>164</sup>.
      - (b) E tutto, Dio, concede perché sia occasione per arrivare a lui; anche per questo tutto è positivo, tutto da accogliere, tutto da fruire<sup>165</sup>.
      - (c) D'altra parte, ancora, solo l'uomo spirituale saprà davvero valorizzare la natura perché è lui che fa esperienza di quel Dio che è presente in tutto.
      - (d) Per questo stesso motivo l'unione a Dio non passa assolutamente attraverso l'evasione, la fuga dalla realtà, ma, casomai, questa unione è la via per una ancor più radicale incarnazione nella realtà stessa.

<sup>158</sup> Id. 274 - 275

<sup>159</sup> Id. 224

<sup>160</sup> "Perché per chi Dio è stato grande, piccole sono tutte le creature, e le cose transitorie sono nulla per lui" id. 464

<sup>161</sup> "Per queste persone cielo, terra e tutte le creature sono un puro nulla, perché loro stesse sono un cielo di Dio in quanto Dio dimora in esse. [...] Dio dimora, governa e dirige tutto il mondo e tutte le creature in queste persone" id. 381

<sup>162</sup> "Anche la natura ostacola, nel senso che l'uomo è indisposto quando ha dormito o mangiato troppo o troppo poco: egli dovrebbe a volte accontentarsi di un boccone e vedere se la natura può farcela.... Anche persone buone e pure si sentono a volte pigre e sonnolenti, ma contro ogni loro volontà, perché per natura hanno più bisogno di sonno di quanto vorrebbero" id. 315

<sup>163</sup> "Dio ha fatto tutte le cose per la soddisfazione dei bisogni, non per l'appagamento né per il piacere, a meno che non sia lui stesso"; quindi la natura deve essere via per arrivare a Dio; e per questo non potrà mai essere negativa; id. 421

<sup>164</sup> Dio attira l'uomo "dove è lui, cioè in tutte le opere, per tutte le vie e in tutti i modi: perché Dio è in tutte le cose perché buone" id.

740

<sup>165</sup> "Dio ha concesso tutte le cose perché siano una via verso di lui, ed egli solo deve esserne il fine e null'altro, né questo né quello" id.

- (e) E, allora, se l'unione a Dio diventa obbedienza a Dio, sottomissione a lui che è bene, ne deriva che la sottomissione a Dio che è in tutto diventa sottomissione a tutte le creature (ed è il capovolgimento radicale di ogni volontà di possesso e di autoaffermazione)<sup>166</sup>; per questo, l'uomo spirituale si caratterizza per la dolcezza.
- iii) Non solo l'uomo non dominerà e non possederà nulla (diventando con il dominio e il possesso causa di corruzione di tutto<sup>167</sup>), ma restituirà alla realtà la sua dimensione originaria, la caratteristica divina che le deriva dalla creazione; tutto, grazie all'uomo torna a Dio<sup>168</sup>: "L'uomo ha ricevuto ogni cosa da Dio, tutto ciò che ha interiormente ed esteriormente, beni di natura, beni di grazia e di felicità. Egli ha tutto ciò per rioffrirlo a Dio con amore, riconoscenza e lode"<sup>169</sup>. E, allora, il movimento della creazione, parola uscita da Dio, trova il suo compimento nel ritorno a Dio<sup>170</sup>. attraverso l'uomo unito a Dio e che, quindi, ha ritrovato la propria unità ed è in se stesso unificato, tutta la realtà viene unificata. È superata la dispersione e, con la dispersione, l'esteriorità delle cose le une rispetto alle altre e delle cose rispetto all'uomo; tutto viene umanizzato e, nell'uomo unito a Dio, tutto viene divinizzato. Ritrovando tutto la propria unità originaria, tutto ritrova il proprio senso, la propria intelligibilità. L'uomo spirituale non solo non è staccato, ma è l'unico in grado di offrire una vera salvezza alla realtà tutta; riportare all'origine tutto significa riportarlo alle condizioni dell'originario progetto di Dio, un progetto che, già passato per il travimento, adesso si realizza definitivamente; abbiamo, nel ritorno, la definitiva realizzazione e, quindi, perfezione, della realtà tutta. E contemporaneamente l'uomo spirituale dovrebbe essere in grado di cogliere la pienezza di senso e di positività della realtà tutta. Solo che questa nuova comprensione è un'esperienza vissuta, sentita, ma difficilmente dicibile perché "coloro che vi giungono agiscono fuori del tempo, nell'eternità, al di fuori del creato e dell'increato, al di fuori della molteplicità nella semplicità"<sup>171</sup>; quindi è una esperienza che ci pone al di fuori di tutte le nostre coordinate e al di fuori delle condizioni di ogni discorso. Potrebbe essere una luce che ci viene donata, che ci appare, in cui siamo immersi e che è la condizione di ogni altra luce presente nel mondo<sup>172</sup>.

### **Tempo, eternità ed istante**

Noi siamo nel tempo e tutta la nostra vita è segnata dal tempo. Il tempo, però, si caratterizza per la successione di istanti diversi; e, del resto, il tempo è sempre collegato allo spazio; per cui gli istanti diversi sono diversi anche in relazione ai diversi spazi con cui ci relazioniamo. Solo che istanti diversi, spazi diversi, sono diversi proprio per la loro estraneità, per la loro esteriorità. È vero che il tempo, come diceva Agostino, lo posso in qualche modo unificare nell'anima. Però è una unificazione che spesso si appare illusoria, anche perché il passato resta definitivamente passato per quanto lo possa ricordare; il presente è vero che potrebbe essere il momento della mia attenzione e della mia intuizione, però potrebbe anche essere il momento della dispersione e della chiacchiera; e il futuro potrebbe essere sia spazio per la mia trascendenza come potrebbe essere l'incubo della paura, o l'illusione del sogno.

Se il modo con cui viviamo il tempo è caratterizzato dalla dispersione e dall'esteriorità, diventa per noi necessario uscire dal tempo perché, se ci radichiamo nel tempo, siamo condannati alla stessa dispersione, alla stessa accidentalità. Per questo la nostra casa non è il tempo ma l'eternità, il cielo<sup>173</sup>. Quindi l'unico possibile senso del tempo potrebbe essere quello del nostro cammino in direzione dell'eternità.

---

<sup>166</sup> "... voi dovete essere delle pecorelle in vera dolcezza, calma, completo abbandono e passività, così da avere uno spirito sottomesso a Dio e per lui a tutte le creature, in modo passivo" id. 332

<sup>167</sup> "Ora, cari figli, l'uomo non ha proprio nulla da se stesso; tutto è solamente di Dio e da Dio, in modo totale e immediato, cose grandi e cose piccole. Per se stesso l'uomo non è che un corruttore di ogni bene, interiormente ed esteriormente. E se c'è qualcosa in lui, non è per nulla suo" id. 365

<sup>168</sup> "Quando l'innominato, il senza nome che è nell'anima, si volge completamente a Dio, tutto ciò che ha un nome nell'uomo lo segue e si volge a Dio insieme a lui" id. 380 - 381

<sup>169</sup> Id. 325

<sup>170</sup> "In un attimo, ogni cosa è ricondotta nell'amabile fondo da cui tutto è scaturito nell'eternità, là dove è stato ed è ora, eternamente presente, in tutta la perfezione" id. 221; gli uomini nobili "s'immergono nel fondo con un amoroso desiderio e riportano a Dio tutte le cose come sono state sempre in lui ed egli le ha amate e pensate" id. 222 - 223

<sup>171</sup> Id. 222

<sup>172</sup> "È da questa luce che ricevono la propria luce tutte le luci della terra: le corporali, come il sole, la luna, le stelle e i sensi corporei dell'uomo, e anche la luce spirituale, come l'intelletto dell'uomo ragionevole, per cui tutte le creature rifluiscono alla loro origine" id. 183

<sup>173</sup> "Con questa amabile Ascensione egli (Cristo) vuol tirarsi dietro cuore, sensi e facoltà interiori ed esteriori dei suoi amici, affinché non indugiamo più, non abitiamo più con piacere e soddisfazione in questo tempo, ma tutta la nostra vita sia in cielo: amore, intenzioni, soddisfazione e consolazione" id. 242

Di conseguenza l'uomo nobile non potrà non vivere diversamente la dimensione temporale, proprio perché l'uomo nobile è l'uomo che ha ritrovato l'unità non solo di se stesso ma anche della realtà.

L'uomo nobile ha ritrovato al propria unità in Dio e ha ricondotto tutta la realtà all'unità originaria. È una unità che è al di sopra della ragione e della sua discorsività; è "al di sopra di ogni senso e intelligenza... con ciò superi ogni modo e ogni parola ed esercizio"<sup>174</sup>; una unità "dove tutte le cose sono ora, nel momento presente, così come sono state eternamente ed eternamente saranno"<sup>175</sup>; in questa unità non esiste nessuna immagine o forma o modo; è tolto ogni accidente. Coloro che arrivano a questa unità assolutamente impen-sabile alla ragione discorsiva, "restano in pace senza turbamento, s'immergono nel fondo con un amoroso desiderio"<sup>176</sup>. Nell'unità è tolto tutto quello che è molteplicità, esteriorità, accidentalità. Di conseguenza è tolto tutto quello che in qualche modo caratterizza il nostro essere nel tempo, quindi viene tolto ogni turbamento, ogni attesa, ogni paura o speranza... Per questo gli uomini nobili "agiscono fuori del tempo, nell'eternità"<sup>177</sup>. Questo non significa che sia tolto il tempo. Proprio perché questa vita che partecipa all'eternità, è caratterizzata da un "amoroso desiderio"; quindi, anche se l'uomo si divinizza, anche se Dio concede all'uomo una radicale unità, resta pur sempre una diversità, resta sempre una tensione al superamento della diversità, resta sempre questo desiderio carico d'amore che caratterizza una possibile modalità di vivere nel tempo. Solo che questo tempo è radicato nell'eternità, fa esperienza dell'eternità non come propria radicale alterità, ma come proprio fondamento e fine.

Del resto non potrebbe essere diversamente: noi siamo nel tempo e siamo tempo; però il nostro abisso, il nostro fondo, la nostra origine è la parola eterna di Dio; noi che siamo tempo siamo impastati di eternità<sup>178</sup>. Quindi tempo ed eternità si compenetrano a vicenda (tanto più nell'uomo nobile che appartiene a Dio come Dio appartiene all'uomo nobile<sup>179</sup>). E per questa eternità che è il nostro fondo possiamo aprire il tempo alla propria trascendenza, alla propria ulteriorità; quindi possiamo radicare in un possibile senso il succedersi dei diversi istanti. Non saranno più istanti casuali, esterni gli uni agli altri, ma saranno l'espressione di un'unica eternità in cui siamo immersi, saranno la ricerca di avvicinamento costante a questa unità mai totalmente raggiunta però reale.

Il tempo è il segno della precarietà e della povertà, della mancanza che sempre caratterizza ogni vita. La pienezza della vita, quindi la festa della vita sarebbe l'eternità, l'eterno presente, eterno proprio perché pienezza; e questo eterno presente ci può essere solo dove è in pienezza "la presenza di Dio. Essa non può esserci quaggiù: la festa che possiamo avere qui è un anticipo di quella, un godimento interiore nel sentire intimamente la presenza di Dio nello Spirito. Questo è il tempo, che è sempre nostro, di cercare Dio e di avere di mira la sua presenza in tutte le nostre opere, nella nostra vita, nella nostra volontà e nel nostro amore. E così dobbiamo elevarci al di sopra di noi stessi e di tutto ciò che non è Dio, desiderando e amando puramente lui solo e null'altro; questo tempo è in ogni momento"<sup>180</sup>. Vivere nell'ottica della pienezza della vita il tempo, significa vivere il tempo nella tensione all'eternità; vivere il tempo come ricerca costante di Dio in tutto, in ogni istante; vivere correttamente il tempo, allora, significa trovare in ogni istante le tracce dell'eternità. Non è che il tempo e la sua accidentalità siano tolti, non esistano più; sarebbe assolutamente impossibile visto che l'esteriorità dei rapporti, dato il nostro corpo, esiste necessariamente e non può essere superata finché viviamo questa vita. Solo che è variato radicalmente il nostro modo di viverlo il tempo (allora, forse in questo senso viene tolto); radicati nell'eternità e proiettati all'eternità non possiamo non vivere in modo estremamente libero la contingenza, per quanto a volte drammatica, del tempo. Gli uomini che sono nell'unità "vivono, quanto alla parte superiore del loro essere, al di sopra del tempo, e per quanto riguarda la parte inferiore essi sono completamente liberi e distaccati: qualunque cosa accada essi sono in una pace essenziale. Accettano ogni cosa da Dio e gli rioffrono tutto in purità; e restano in pace, in qualunque modo Dio disponga le cose, anche se l'uomo esteriore può ben soffrirne ed esserne agitato"<sup>181</sup>. È vero che non possiamo vivere in continuità questa unità incondizionata; e non possiamo proprio perché noi non siamo unità e non siamo eternità. Però, anche quei pochi istanti in cui sperimentiamo questa unità ci dimostrano come il tempo sia re-

---

<sup>174</sup> Id. 220

<sup>175</sup> Id. 221

<sup>176</sup> Id. 222

<sup>177</sup> Id. 222

<sup>178</sup> Se noi rientriamo in noi stessi potremmo aggiungere, anche se non con la ragione, il nostro fondo che "non ha né figura, né forma, né modo; non ha né un qui né un là... Così questo fondo entra in un abisso; in questo è propriamente la dimora di Dio... Chi potesse giungervi, troverebbe veramente Dio e si troverebbe in Dio semplicemente, perché Dio non lascia mai quel fondo. Dio gli sarebbe presente e là sperimenterebbe e gusterebbe l'eternità. Là non c'è né passato né futuro" id. 611 - 612

<sup>179</sup> "Non è questa una cosa deliziosa e una vita di festa, gioiosa, beata, noi in Dio e Dio in noi, qui nel tempo e là nell'eternità, in un'ineffabile beatitudine?" id. 206

<sup>180</sup> Id. 200

<sup>181</sup> Id. 506

lativo, e ad essere decisiva sia solo l'eternità; ce lo mostrano perché, per quanto istanti brevi, sembrano una eternità e hanno la ricchezza e la 'pesantezza' dell'eternità<sup>182</sup>.

È vero che tutto questo non è dicibile e nemmeno pensabile secondo le categorie della ragione, proprio perché pensiero e parola implicano discorsività, quindi implicano necessariamente riferimento a quel tempo che in questa esperienza viene trasceso. Non è dicibile, però è esperienza ed è esperienza reale. Quindi possiamo trascenderlo il tempo, possiamo trascendere la sua esteriorità, la sua successione. Se questa esperienza si mostra reale, anche se solo per attimi piccolissimi, allora significa che, trovando in questa esperienza la nostra pienezza, la nostra verità, dovremmo cercare di camminare in questa direzione. Significa che dovremmo cercare di liberarci il più possibile del tempo e dal suo condizionamento, non tanto attraverso una fuga impossibile quanto attraverso una prospettiva diversa, la prospettiva del nostro fondo in cui abita l'eternità.

Nel succedersi di attimi indifferenziati (e il tempo spesso viene ridotto a questo) è possibile l'apertura all'eternità. L'apertura all'eternità non può essere pensabile e dicibile per i mortivi detti. Può essere sperimentata. Questa apertura deve avvenire nel tempo e tuttavia essere accogliente dell'eternità. L'eternità non è successione, non è privazione; l'eternità è la completezza, la pienezza della presenza. Per questo l'incontro con l'eternità può avvenire solo nell'istante. L'istante è presente; non è passato e non è attesa; è la purezza dell'accadere ed è la gratuità dell'accadere. Noi possiamo anche preparare l'istante, possiamo anche attenderlo; ma quando l'istante accade è sempre e solo inatteso, è sempre novità radicale, è sempre l'accadere dello stupore.

"In un attimo ogni cosa è ricondotta nell'amabile fondo da cui tutto è scaturito nell'eternità, là dove è stato ed è ora, eternamente presente, in tutta la perfezione"<sup>183</sup>. Nell'attimo, in un tempo estatico, tempo fuori del tempo, accade l'abbandono, la rinuncia a se stessi e a tutto; in questo vuoto che è impossibilità di condizionamento e libertà di apparizione, appare l'eterno e avviene l'unione: "Quando questa passività ha sopportato e superato tutto, ecco arrivare in un batter d'occhi il Signore che l'uomo ha atteso, e in quell'attimo lo trasporta al di sopra di tutte le cose"<sup>184</sup>. Il tempo svuotato della sua successione, della sua molteplicità ed esteriorità, si eternizza e un istante vale un'eternità<sup>185</sup>, un istante non è più tempo. Siamo fuori del tempo, fuori dello spazio, siamo nell'abisso indicibile, liberi da qualunque esteriorità.

L'attimo ci pone fuori del tempo. Ponendoci fuori del tempo (anche perché per accadere, l'attimo presuppone un abbandono e un distacco totali) ci pone fuori di ogni relazione. Per questo l'attimo accade nella solitudine totale, nel deserto totale, deserto che è gioia ma anche dramma e morte. "In questo deserto vi è tale solitudine che mai pensiero può entrarvi"<sup>186</sup>. Quindi nessuno potrà mai condurci, come noi non potremo mai condurre nessuno. Anche perché questo deserto è la possibilità di incontro con il proprio fondo, il proprio abisso. Ed è questo fondo abissale, che è la nostra verità, che è luogo dell'accadere dell'istante. Nella solitudine di una interiorità a volte faticosa accade questo istante e accade il nostro incontro con l'eterno fuori del tempo.

Nell'attimo siamo fuori del tempo; però il tempo siamo noi. Nell'attimo, nell'istante siamo fuori di noi stessi. Però non possiamo vivere fuori di noi stessi. La situazione per noi è insostenibile. Per questo l'incontro con l'eterno non può che essere veloce come un lampo<sup>187</sup>. La fuggevolezza dell'istante, che pure vale l'eternità, è l'unica possibilità per noi di sopportare il peso della pienezza e della compiutezza dell'eternità<sup>188</sup>.

È proprio in questa condizione che riusciamo ad intuire qualcosa della vita. Perché se è vero che l'istante è uscita dal tempo che siamo e, quindi, uscita da noi stessi, l'istante è anche incontro con il nostro fondo che è fuori del tempo, è la nostra verità da sempre pensata e amata e voluta da Dio.

Se noi cerchiamo l'eternità è perché abbiamo intuito che in essa sta la nostra origine; per questo tendiamo ad essa come bene e questa tensione è amore, carità, che ci spinge a staccarci da tutto pur di attingere ad essa. "A tale carità, in questo sconfinato annientamento, corrisponde in verità la vita, non desiderata, né cercata, né avuta di mira"<sup>189</sup>. Nell'attimo improvviso, immotivato, non condizionato, quindi senza perché, noi possiamo comprendere come la vita sia assolutamente senza perché, sia espressione della libertà dell'amore e della sua gratuità; e in questa gratuità troviamo il suo indicibile fondamento.

---

<sup>182</sup> Anche se noi riusciamo a raggiungere il nostro fondo, il nostro abisso solo per qualche istante, "questi stessi attimi si sperimentano e si manifestano come un'eternità. Ciò fa luce e testimonia che l'uomo, prima della sua creazione era eternamente in Dio. Quando era in Dio, l'uomo era Dio in Dio" id. 612

<sup>183</sup> Id. 221

<sup>184</sup> Id. 442

<sup>185</sup> "...questi stessi attimi si sperimentano e si manifestano come un'eternità" id. 612

<sup>186</sup> Id. 612

<sup>187</sup> Id. 475; 497

<sup>188</sup> "... se Dio non sostenesse la natura in modo soprannaturale, anche se un uomo avesse la forza di cento uomini, non potrebbe sopportare con le proprie forze tanta delizia e tanta meraviglia. E tuttavia non è che un lampo!" id. 459

<sup>189</sup> Id. 426

Per questo è l'istante che ci dà luce, ci permette di comprendere, anche se non secondo categorie razionali, la nostra vita. "L'uomo più interiore... non ha alcuna attività, perché l'attività in lui è solo quella di Dio, ed egli se ne sta passivo sotto l'azione di Dio. [...] allora viene la verità, balena essa stessa interiormente e attira dietro di sé e in sé lo spirito, passivamente. Tutto ciò è rapido come un batter d'occhio o più ancora.... Così accade qui: più avviene rapidamente, più è nobile"<sup>190</sup>. È questa verità che si apre a noi improvvisa, che ci permette di cogliere il senso non solo della nostra vita, ma il senso profondo, ultimo di tutto. Quindi ci permette, sempre in un baleno, di riportare tutto nell'abisso di Dio, riportare tutto nell'Unità, quindi nella verità e nel compimento: "E qui, come in un baleno, si deve riportare tutto nel fondo e divenire uno spirito con Dio. Dio infatti è uno spirito e si deve diventare un solo spirito con lui"<sup>191</sup>.

Nell'unione gli uomini sono compenetrati dalla luce di Dio e il loro fondo diventa luminoso: "Tale illuminazione avviene in un batter d'occhio: quanto più è rapida tanto più è vera, nobile e sicura"<sup>192</sup>. E la comprensione della nostra vita e di ogni vita si tramuta, sempre in un baleno, nell'istante, in amore per tutto: "Anche questo avviene in un baleno; è allora che l'amore dell'uomo diventa così grande e così vasto da racchiudere in sé ogni cosa. Gli sembra di poter infiammare tutti gli uomini, e ciò infatti avviene anche in lui con la rapidità di un istante, come se dovesse bruciare lui stesso"<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> Id. 691

<sup>191</sup> Id. 691

<sup>192</sup> Id. 680

<sup>193</sup> Id. 680

## **CONCLUSIONE**

### ***Sapere e non sapere***

L'atteggiamento che caratterizza l'uomo spirituale, l'uomo che non si adatta alla immediatezza della vita, ma ne cerca la comprensione e il senso, è: l'apertura all'essere e, nello stesso tempo, in misura uguale, apertura a se stesso per ciò che egli è o non è. Queste due aperture, all'Essere e a se stesso, costituiscono i tratti fondamentali dello spirito umano e si manifestano come capacità di trascendenza e di riflessione.

Nell'elevarsi verso la totalità dell'essere, l'essere umano sperimenta la propria realtà come "vivente" e come "soggetto".

Il problema è quale sia l'orizzonte ultimo di questa apertura. Per un credente è Dio, Dio che è creatore, Dio che dovrebbe coincidere con l'Essere ed essere all'origine di ogni ente.

Solo che, spesso, noi cadiamo nell'errore, per educazione o anche per pigrizia mentale, di ridurre Dio a uno dei tanti enti; quindi ci troviamo di fronte a un Dio determinato nei modi; il Dio di ogni religione positiva, il Dio di ogni invocazione e riferimento sentimentale, con tutte le caratteristiche che l'uomo di volta in volta gli attribuisce, il Dio delle morali, il Dio delle psicologie.

Molto spesso questo Dio è risultato del bisogno dell'uomo di sicurezza, di giustificazione, di senso.

Troppo spesso le categorie religiose, come premio, merito e soprattutto salvezza, sono frutto della nostra insicurezza, della nostra precarietà e della egoistica affermazione della volontà di permanenza e conservazione assoluta dell'io. Perciò sono, più che esigenze di verità, esigenze della nostra desiderata incondizionatezza, quindi, per eccellenza, negazione di verità, vista tutta la nostra fragilità. La nostra non è la logica della verità ma la logica del bisogno psicologico, ed è una logica dell'utile, che costituisce il solo vero criterio ordinatore delle emozioni e dei contenuti. In questa logica servile, ripete spesso Eckhart, Dio è uno strumento, solo uno strumento a servizio di qualche bisogno, desiderio, passione dell'uomo. Una tale concezione di Dio è blasfema.

Senza misconoscere la serietà di tutte queste motivazioni, il rischio è che Dio sia una proiezione nostra o, almeno, che sia un Dio a nostra misura. Ma se è a nostra misura non potrà assolutamente essere quell'orizzonte ultimo, condizione di possibilità di ogni altro orizzonte, verso cui potrebbe aprirci il nostro essere.

Occorre pertanto liberarsi del divino come contenuto determinato, corrispondente allo psicologico, frutto dei bisogni personali, il dio del sentimento, prodotto dalla debolezza, dalla paura, dalla attesa, dalla speranza, dal desiderio di dominio, anche, perchè appaia il Dio vero.

In questo senso, Eckhart dice la paradossale frase: "Prego Dio che mi liberi da Dio".

- 1) Dobbiamo liberarci dal dio determinato, dal dio dei nostri bisogni altrimenti non facciamo che incontrare sempre e solo noi stessi
- 2) Ma, "prego Dio", dice Eckhart: la liberazione non può essere opera nostra. Non può esserlo perché in qualche modo ci facciamo condizionare sempre dalla nostra ragione che è processo, che è condizionata dalla esteriorità e dalla molteplicità e non è, quindi, in grado di cogliere l'incondizionato. È solo in una dimensione diversa che possiamo incontrare Dio. È una dimensione non razionale, ma non per questo immotivata, ingiustificata. È la dimensione dello spirito e della fede.
- 3) Fede, non credenza, fede come fides, fiducia; e la fiducia non è riducibile a razionalità proprio perché è prima di tutto scommessa su una relazione che riteniamo significativa al di là delle apparenze immediate; fiducia come apertura alla gratuità della relazione e, se relazione gratuita, non motivata, o non del tutto motivata. Fede che è fiducia nell'alterità irriducibile dell'altro visto non più come potenziale nemico ma come possibile dono che viene dal mistero. Fiducia nel bene, nella verità, nell'Assoluto, e dunque incessante capacità di rimuovere tutto ciò che è altro da esso.

Fede come orientamento dello spirito ad un Bene riconosciuto platonicamente (e cristianamente) sempre al di là dell'essere creaturale e delle sue pretese egoistiche ed appropriative, sempre contemporaneamente intimo ed Altro, inoggettivabile pur, anzi proprio, nella sua partecipazione inesauribile alle fibre della creazione. Una creazione che è chiamata al ritorno alla propria origine e, quindi, all'uscita da ogni ripiegamento, lacerazione e disunione.

In tal senso la fede è oscura, se noi prendiamo per assolute le categorie della ragione, oscura in relazione alle idee chiare e distinte; è non sapere e "dotta ignoranza" che nulla più conosce di distinto e nella opposizione reciproca, ma tutto intuisce in una luce unificante che è buio e tenebra per l'esercizio separato e separante delle potenze dell'anima egoica.

Così, il Dio che incontriamo, qualora riusciamo a liberarci dalla presunzione della nostra ragione appropriativa, è il Dio senza forme e senza modi, senza determinazione alcuna: non determinabile come sono determinabili tutti gli altri enti, quindi oltre tutti gli enti, non – ente, niente, nulla.

Con la fede ci poniamo in una dimensione radicalmente diversa dalla semplice ragione e, quindi, dell'anima. Siamo nella dimensione del Pneuma, dello Spirito; e spirito indica, in Paolo, in Plotino, in Agostino, nei mistici, una realtà diversa, superiore a quella della psyche. Indica il terreno della verità e della carità opposto a quello dell'utilitarismo; il terreno della libertà, opposto a quello del condizionamento.

Da sempre, fin dall'inizio della filosofia, l'obiettivo della ragione è sempre stato quello di trovare l'unità della molteplicità. È stato quello di arrivare a quella unità incondizionata che potesse dare senso a tutto, quindi anche a quegli elementi contraddittori che caratterizzano la nostra esistenza. Il problema è che la ragione non riesce a tenere uniti i contraddittori. Per questo motivo invece che essere ricerca di unità, la ragione si è tramutata in dominio; in ricerca di identità, di non contraddittorietà da imporre alla realtà. E questa volontà di dominio è del tutto funzionale all'esistenza dell'uomo. Però non è funzionale al riconoscimento e all'accoglienza della verità. Per questo la ragione, tramutata dalla volontà di possesso e di dominio, finisce per tradire se stessa e venir meno alla sua funzione e al suo rapporto con la verità.

La razionalità decaduta dal suo originario statuto di ragione (intesa come tentativo di unificare i distinti e di percorrere i nessi che compongono le differenze in comunione, oltre lo sguardo separato e separante della sensazione e, quindi, della passione, i pensieri passione), è fondamentalmente capace solo di opporre o di confondere divinità ed umanità, carne e spirito, intelletto e fede. È appunto incapace di quella coincidentia oppositorum che, incomprendibile alla ragione, potrebbe essere la verità della nostra esistenza e la radice stessa della nostra esistenza. Quella coincidentia oppositorum che potrebbe essere Dio stesso che inevitabilmente si pone oltre tutte le nostre possibili determinazioni e, proprio per questo, potrebbe essere la nostra unità e la nostra radice.

Finché la ragione si conferma nel principio di non contraddizione e del terzo escluso, che pure sono necessari per il nostro pensiero, per la nostra vita concreta, si impedisce non solo di cogliere questa coincidenza in Dio, ma anche quelle esperienze che potrebbero, nella concretezza della nostra vita, essere estremamente significative anche perché indicative di qualcosa di non riducibile alla nostra semplice dimensione. Scrive sant'Agostino ne *Le Confessioni* (libro XI, c. IX): -"Rabbrivisco e m'infiammo, rabbrivisco perché gli sono dissimile; m'infiammo perché gli sono simile!".

Nel nostro caso, nel caso di Taulero, che riprende del resto Eckhart, troviamo la dottrina del "fondo dell'anima", ovvero di quella parte dell'anima, la più profonda e la più alta, descritta con molte immagini e metafore, che non è soggetta al determinismo spazio-temporale, che permane identica a se stessa in ogni condizione e situazione, e che è il "luogo" dell'incontro tra l'uomo e Dio. È in questo fondo che noi ritroviamo noi stessi, in questo fondo è possibile la venuta di Dio, dell'eterno; questo fondo è la dimora di Dio. Quindi è in questo fondo che noi ritroviamo l'unità e il senso complessivo. Fondo raggiungibile non con la ragione, ma abbandonando la ragione, il suo legame con l'esteriorità e la temporalità. Eppure in questo fondo noi troviamo, anche se non opera nostra ma dono, la luce, la luce del Verbo, e possiamo diventare luce anche per gli altri. Arriviamo alla nostra comprensione e alla comprensione della realtà, anche se è una comprensione che non è dicibile, non è esauribile dalla successione, per quanto articolata, delle parole e dei pensieri.

È vero che la ragione non riesce e non può arrivare a questo fondo. È vero che questa luce appare nell'istante, e la ragione non può determinare questo istante. Però, questo non significa che la ragione sia assolutamente inutile, o peggio sia solo un ostacolo. La ragione ci serve per poter comprendere la nostra fragilità, per comprendere la precarietà del tutto; quindi la ragione è la condizione per mettere in atto quella ricerca a cui lo spirito risponderà accogliendo la luce del Verbo che viene donata.

Del resto la dimensione dello spirito non può essere alternativa alla ragione perché lo spirito accoglie il Verbo, accoglie il Logos; quindi è accoglienza di quella parola, di quel pensiero, di quella verità che sta alla nostra origine; è accoglienza di quella parola eterna detta per noi, e che siamo noi, dal Padre. Se la luce è pensiero, parola, verità, non può che essere verità anche della ragione; pensiero non potrà che essere pensiero anche della ragione. Allora, più che di rifiuto, di condanna della ragione, si tratta di ricomprendere la ragione nella sua condizionatezza e, quindi, di liberarla dalla sua pretesa di absolutezza e dominio. In queste condizioni ragione e spirito si pongono in una relazione di continuità e non di alternativa, in una relazione di completamento e sostegno reciproco. Che poi non sarebbe altro (anche se espresso con modalità diverse) che quello che già Platone aveva intuito sia per il rapporto pensiero – eros, sia per il rapporto pensiero – mito. Potremmo così riconoscere una mutua relazione tra fede come ignoranza che sa, che coglie intuitivamente l'Uno oltre le conoscenze empiriche separate ed oggettivanti, e la ragione come saggezza che ignora, che davvero ni-ente sa, non coglie più gli enti se non all'interno di quella luce in cui essi dismettono la giustapposizione reciproca per cogliersi consegnati gli uni agli altri e tutti nell'Unità

## Heidegger

Più di qualche volta abbiamo fatto riferimento ad Heidegger. E, indiscutibilmente, ci sono delle relazioni tra il pensiero di Heidegger e la mistica renana. Viene il dubbio che più di qualcosa Heidegger abbia preso dalla mistica renana (del resto, non è proprio un caso l'afflato religioso che spesso caratterizza il suo pensiero, al di là di tutte le critiche all'ontoteologia, o proprio in forza di queste). Sarebbe interessante poter sviluppare questo discorso. Ci accontentiamo di fornire solo alcune semplici e superficiali indicazioni.

- 1) La mistica non parla esplicitamente di esistenza inautentica (elemento fondamentale nella analitica esistenziale di Essere e tempo); però tutte le caratteristiche di questa esistenza (per es. la chiacchiera, la dispersione, la curiosità...) sono tutte presenti in Taulero.
- 2) La critica alla ragione, che abbiamo in Taulero, è abbastanza vicina alla critica che Heidegger fa della ragione tecnico – scientifica soprattutto nella Lettera sull'umanesimo.
- 3) Il Dio di Taulero e della mistica è Nulla, o è l'Essere che è essenza di ogni essere, o condizione di ogni essere; e anche questo è abbastanza vicino all'Essere come *ni – ente* di Heidegger.
- 4) La verità che è Dio e che nel manifestarsi, non potendosi ridurre alle categorie dell'uomo, in qualche modo si sottrae, si nasconde, di Taulero, sembra avere le stesse caratteristiche della *a – letheia* di Heidegger.
- 5) La consegna reciproca che si attua tra Dio e uomo, il coinvolgimento di Dio nella storia dell'uomo, come ce li presenta Taulero, ricordano da vicino la consegna reciproca tra Essere ed esserci di Heidegger.
- 6) L'angoscia come elemento caratterizzante l'esistenza dell'uomo nobile, in Taulero, sembra molto vicina all'angoscia caratterizzante l'esistenza autentica, in Heidegger.
- 7) Il concetto di istante come improvviso apparire della verità e incontro da parte dell'uomo con la verità; tempo senza passato e senza futuro che però potrebbe diventare il senso di ogni passato e di ogni futuro, è comune ad entrambi.
- 8) Anche se con modalità diverse, la necessità della considerazione della morte, considerazione necessaria per poter avere un possibile incontro con l'Altro, in Taulero, e condizione di possibilità di esistenza autentica in Heidegger.
- 9) La critica alla metafisica e alla sua pretesa di determinare l'Essere, punto qualificante della filosofia di Heidegger, non è lontana a certe critiche formulate da Taulero nei confronti della pretesa da parte della ragione di cogliere Dio o l'Essere
- 10) Collegato a questo, il problema potrebbe essere il tema della differenza ontologica. Sappiamo che per Heidegger tutta la teologia, oltre che tutta la metafisica, è caduta nell'ontoteologia; ha ridotto Dio a ente e lo ha confuso con un ente. Potrebbe anche essere. Ma la mistica, e in questo caso Taulero sulla linea di Eckhart, pare abbia molto presente il tema della differenza se è vero come è vero che arriva a chiamare Dio come Nulla, o come tenebra luminosa, o anche Essere che trascende ogni altro essere e che tuttavia è in tutto, condizione di possibilità per tutto. Dio o Essere o Nulla che richiede l'abbandono, il distacco radicale per poter essere riconosciuto e accolto. La differenza ontologica sembrerebbe salvaguardata.
- 11) Rilevante è la vicinanza tra mistica e il discorso che Heidegger compie in "L'abbandono"<sup>1</sup>. Limitandoci ad enucleare alcuni temi:
  - a) La situazione di povertà, o meglio di fuga in cui l'uomo si trova di fronte al pensiero<sup>2</sup>.
  - b) La riduzione del pensiero a puro calcolo e, quindi, a progetto. Il tutto nell'ottica del dominio, del controllo (e quindi di possesso) della realtà<sup>3</sup>. "Ora il mondo appare come un oggetto, un oggetto a cui il pensiero calcolante sferra i suoi assalti, ai quali, si ritiene, nulla è più in grado di opporsi"<sup>4</sup>. Solo che in questo pensiero e nel rapporto che stabilisce con la realtà, l'uomo finisce per perdere se stesso e per essere schiavo dei suoi prodotti<sup>5</sup>
  - c) La necessità di opporre a questo pensiero calcolante, e di fatto appropriativi, un pensiero meditante che, accettando la fatica e la pazienza del pensiero, sa riconsiderare tutta la realtà (e quindi anche quello che potrebbe apparire ovvio) e sa attendere il rivelarsi della verità. E' questo pensiero che ci aiuta a comprendere le nostre radici. E le nostre radici ci sono vicinissime, anche se, per noi uomini, "la via che conduce a ciò che è vicino risulta sempre la più lunga e quindi la più difficile da percorrere"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, L'abbandono, Melangolo 1989

<sup>2</sup> Id. 28 ss.

<sup>3</sup> Id. 30

<sup>4</sup> Id. 34

<sup>5</sup> Id. 35 – 36; 40

<sup>6</sup> Id. 37

- d) "Il pensiero meditante richiede da noi che ci lasciamo ricondurre a ciò che in sé, a prima vista, appare inconciliabile"<sup>7</sup>; per poter far questo è necessario passare per la negazione della volontà: "Lei vuole un Non – volere inteso nel senso di revoca del volere perché, attraverso di esso, a noi sia possibile venir ricondotti all'essenza del pensare da noi cercata, che non è un volere"<sup>8</sup>.
- e) Questo pensiero meditante non è condanna o negazione del pensiero calcolante; solo sa accettarlo per quello che serve e che vale; come mezzo di controllo, di dominio della realtà e non come rivelativo della realtà nella sua verità. Quindi si tratta di servirsene, ma per il problema del senso di abbandonarlo<sup>9</sup>
- f) Il senso è sempre un senso nascosto, che si cela proprio nel momento stesso in cui si avvicina a noi. "Ciò che in questo modo si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero. [...] L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'uno all'altra. Essi ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica"<sup>10</sup>. L'abbandono è rinuncia alla propria volontà e disponibilità a lasciar essere la realtà e il mistero per quello che sono
- g) Un pensiero meditante che "possa espandersi nell'etere, radicandosi nel profondo seno della propria terra"<sup>11</sup>

Per concludere il tutto ci pare opportuno citare un inno di Gregorio Nazianzeno

"O tu, l'al di là di tutto,  
 come chiamarti con un altro nome?  
 Quale inno si può cantare di te?  
 Nessun nome ti esprime.  
 Nessuna intelligenza ti concepisce.  
 Tu solo sei infallibile;  
 tutto ciò che si pensa, da te è uscito.  
 Tutti gli esseri ti celebrano,  
 i parlanti e i muti.  
 Tutti gli esseri ti rendono onore  
 i pensanti e i non pensanti.  
 L'universale brama, il gemito di tutti  
 verso te si protende. Tutto ciò che esiste ti prega  
 e verso di te ogni essere che sa leggere l'universo  
 eleva un inno di silenzio.  
 Tutto in te solo dimora  
 e in te, con unico slancio, tutto approda.  
 Il fine di tutti gli esseri tu sei.  
 Unico tu sei.  
 Sei ciascuno e non sei alcuno..  
 Non sei un essere, non sei il loro insieme,  
 hai tutti i nomi: come ti chiamerò,  
 Te, il solo cui non si può dare un nome .  
 [...]Abbi pietà, o tu, l'al di là di tutto:  
 Come chiamarti con un altro nome ?

<sup>7</sup> Id. 37

<sup>8</sup> Id. 48

<sup>9</sup> Id, 38 - 39

<sup>10</sup> Id. 39

<sup>11</sup> Id. 32

## **BIBLIOGRAFIA**

A. DE LIBERA, Eckhart, Suso, Taulero e la divinizzazione dell'uomo, Borla 1999

A. DE LIBERA, Meister Eckhart e la mistica renana, Milano, Jaca Book, 1998

A. DE LIBERA, Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart Jaca Book 1999

L. GNÄDINGER, Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica, Cinisello Balsamo 1997

M. HEIDEGGER, L'abbandono, Melangolo 1989

G. LORIZIO, Fede e ragione nell'orizzonte della metafisica della carità, in P. CODA – C. HENNECKE, La fede. Evento e promessa, Città Nuova, Roma 2000,

L. PAREYSON, Ontologia della libertà, Einaudi 1995

F.W.J. SCHELLING, "Conferenze di Erlangen", in ID. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* (a cura di L. PAREYSON) Torino 1974

G. TAULERO, I sermoni, Paoline 1997