

ATEISMO E MISTICA

Anzitutto: come districarsi nel mare magnum delle definizioni possibili? *Mystikòn* è ciò che appartiene al *mysterion* (il suffisso *-terion* si ritrova in vocaboli che indicano il luogo dove si svolge un'azione, oppure il mezzo per ottenere uno scopo: *mysterion* appare, dunque, insieme come luogo e come mezzo) — e del *mysterion* è necessario *tacere*: *myo*, *myeo* (quest'ultima forma sarà quella sempre più usata «tecnicamente» per indicare l'ambito del tacere che qui ci interessa). Ma *myeo* indica, anzitutto, l'atto del serrare, del tener chiuso, e si applica principalmente allo sguardo, alla vista (da qui il nostro «miope»: colui che tiene gli occhi serrati). Il *mystes* è, dunque, colui che *chiude* gli occhi (i plotiniani «occhi del corpo») per concentrarsi nella ricerca del fondo della propria anima — per attingere alla forza che *apre* gli occhi dell'anima. Quando gli occhi del corpo sono così perfettamente serrati, da permettere a quelli dell'anima di spalancarsi sul proprio «fondo», allora, di fronte a tale visione, il *mystes* *tace*, serena la bocca. Il *mysterion* è allora compiuto, e diviene propriamente *teleuté*, il *mysterion* perviene al suo *telos*, e si fa *teleuté*, quando la bocca si chiude (come all'inizio gli occhi) di fronte a ciò che gli occhi (dell'anima), ora perfettamente aperti, vedono. Questa, dunque, la dinamica del *mystikòn*: da un chiudere gli occhi a un serrare la bocca, da un non-vedere a un non-dire «ciò» che costituisce il contenuto della visione (*epopteia*). Mistico non è un momento o l'altro, ma tutt'intero questo processo, che si svolge attraverso tutti questi gradi, e che deve aver luogo nel *mysterion* (che non è, perciò, mero spazio fisico, ma spazio sacro, essenziale al perseguimento dell'*epopteia*).

Si dà, dunque, nel Mistico, un'inseparabile e paradossale affinità tra *profondissima notte* (la «*noche oscura*» di Juan de la Cruz) e perfetta illatenza della visione, *visio facialis*. Il radicale abbandono, la «dismissione» (*Gelassenheit* ha, anzitutto, questo significato) di ogni «immagine» (e questo momento corrisponde, almeno in parte, ai *piccoli misteri*), è presupposto ineliminabile del *theorin* conclusivo, di quel vedere ineffabile, che costituisce l'*akmé*, l'apice, della *mania telestiké*, di quella sacra «follia», appunto, che conduce al *termine* del *mysterion*,

alla sua ultima «stanza». Il pensiero mistico riflette esattamente su questa esperienza, da Plotino a Eckhart, a Cusano, a San Juan.

Ma non possiamo disperdere il nostro esame nella «caccia» alla molteplicità di queste voci. Siamo costretti ad «astrarre» il problema in questi termini: che cosa dobbiamo pensare, che cosa si dà a pensare del Mistico? (È evidente come questa domanda ponga un limite radicale: noi «rinunciamo» totalmente a pretendere di comunicare alcunché dell'esperienza mistica. Altro limite: parleremo esclusivamente del problema del Mistico nell'ambito della nostra civiltà filosofica e religiosa). Due ordini di problemi emergono con evidenza: il senso di quella radicale «rinuncia», di quell'«esercizio alla morte» nei confronti della visione degli «occhi del corpo»; il senso dell'«ineffabile» della visione ultima, l'«incomunicabilità» dell'epopteia (il primo silenzio è una semplice rinuncia-a-dire, il secondo è, invece, segno di una autentica impossibilità a comunicare, della trascendenza della visione rispetto ad ogni misura del «nominare»).

1. L'abbandono, il «credersi» alla «noche oscura», indica il più radicale contrasto con ogni forma di *superstitio* (e, dunque, di dogmatismo religioso, e non solo religioso). Nulla di dato, nessun objectum esteriore può «concludere» la forza dell'anima nella sua ricerca, nel suo amore del proprio «fondo». Essa si slancia oltre ogni doxa e ogni «nome», oltre ogni definitum o definiendum: *epekeina tes ousias*. Presupposto del Mistico è l'idea di una essenziale libertà dell'anima; idea che può presentarsi anche in termini gnostici, estranei, per altro verso, sia alla filosofia neo-platonica, che alla grande tradizione teologica e mistica cristiana, ma che, comunque, può essere riassunta, nella sua radice, in questi termini: nel Mistico ne va di una ontologia della libertà, la quale non trova alcun fondamento fuori di sé, ma si auto-fonda. Distaccandosi da tutto ciò che è ente o «entificabile», l'anima si interna in sé e si rammemora di sé. I due termini formano una parola sola in tedesco: *Er-innerung*: ricordare è «sprofondare» in sé, interiorizzarsi fino al «punto» di ritrovare il Sé.

Quest'idea di un'essenziale libertà dell'anima avvicina straordinariamente il Mistico alla prospettiva idealistica dominante la cultura filosofica europea (non ho qui il tempo di mostrare come questa prospettiva sia ancora dominante, e non solo in campo filosofico, e come non potrebbe essere altrimenti). La mera molteplicità degli enti si «risolve» nell'unità dell'anima pensante, nella sua libertà. Il fine del *mysterion* in ciò consiste: nell'*anamnesis* della originaria libertà dell'anima da ogni mera esteriorità dell'ente. Non altro afferma l'idealismo, che ogni affermazione sull'ente appartiene originariamente all'Io, che nessun ente può trascendere l'Io che lo pensa.

Allorché si cerca di pensare la dimensione mistica, questa si impone subito come la questione decisiva: per il Mistico il contenuto dell'epopteia rimane un

trascendente rispetto al *theoròs*, un limite della visione? oppure si risolve in posizione dello stesso atto della visione, idealisticamente? Per l'idealismo conseguente, è inevitabile che qualsiasi limite si opponga al pensare, con ciò stesso si nega la libertà dell'anima (il divenire stesso non può essere pensato se non come divenire-del-pensiero o, appunto, fenomenologia dello spirito). Dal punto di vista dell'idealismo conseguente, se il Mistico finisse col postulare il carattere trascendente del «contenuto» della sua visione, necessariamente rovinerebbe il suo stesso presupposto, la libertà dell'anima, e renderebbe affatto impensabile il movimento della rinuncia, dell'abbandono, della *Gelassenheit*, che, appunto, quella libertà esprime. In questi termini, sostanzialmente, le filosofie idealistiche si sono opposte al Mistico.

Ora, però, un dualismo soggetto-oggetto permane nel Mistico soltanto, semmai, nella dimensione del «piccolo» *mysterion* (filosoficamente: soltanto nella dimensione dell'intelletto, o del *nous* plotiniano), ma il *mysterion* appare veramente compiuto soltanto oltre tale dimensione (quella del rapporto, di necessità sempre oppositivo, *nous-noetòn*). Nell'Uno, infatti, ogni differire scomparirebbe, nessun limite più sarebbe posto, nessuna determinazione possibile. E questa, propriamente, è la visione del *mystes*: luce incommista, semplice, *aplous*, fuoco che brucia ogni differenza, ergo: ogni residuo di trascendenza, poiché necessariamente ciò che trascende differisce dall'ente che è trasceso.

Un coerente idealismo ha buon gioco nel denunciare l'aporia insormontabile di questa idea dell'Uno, che sorregge, a mio avviso, tutto l'impianto della nostra tradizione mistica, filosofica e religiosa (quest'impianto è, dunque, per me, essenzialmente neo-platonico). L'Uno non può essere inteso come Tutto, poiché di ciò, appunto, manca: del molteplice, del determinato. Concepito come assenza di determinazioni è per l'appunto determinabile come trascendente, come ciò che trascende il molteplice determinato, come *pars* (il trascendente) opposta ad altro (il molteplice, «il mare delle differenze»). È perciò inevitabile che anche la *theoria* dell'Uno (epopteia mistico-filosofica per eccellenza) ribadisca l'aporia in cui si imbatte ogni posizione di trascendenza: annullare la libertà dell'anima — renderne impensabile il radicale liberarsi attraverso la «noche oscura».

La conclusione di questo ragionamento sembra sconcertante, ma difficilmente controvertibile. Se il Mistico deve essere inteso neo-platonicamente, come il radicale inabissarsi dell'anima nell'Oltre dell'Uno (che è il fondo-non-fondo della stessa anima), questo «movimento» non potrà essere pensato, rigorosamente, che in termini idealistici, e, cioè, giungendo alla soppressione di ogni idea di trascendenza e alla affermazione dell'intrascendibilità del pensiero, libero nella totalità delle sue determinazioni, *in atto* in ognuna, perfettamente *en-ergés* in tutte. Ciò significa che il Mistico, così pensato, è essenzialmente ateo, coincide con la più pura espressione di ateismo.

2. Mi pare che la testimonianza più drammatica, più alta, per certi versi direi insuperabile, di questa tendenza del pensare, si trovi in Eckhart e particolarmente in un suo sermone tedesco *Beati pauperes spiritu*: concentrarsi in esso sarà come affrontare il nostro problema sullo specchio più terso. Se affermiamo che «è», affermiamo che Dio è ancora nell'ordine dell'ente, e dunque delle creature, sia pure come il sommo degli enti. Ma l'ente è precisamente ciò da cui l'anima si libera; Dio in quanto sommo Ente non può costituire il fine intrascendibile della creatura, che deve essere, invece, indicato soltanto come quel *Punto* da cui tutto fluisce, ma in cui ogni differenza si annulla, o è come da sempre destituita, in cui *Grund der Seele*, «fondo» dell'anima, e *Übergottheit* coincidono. Il termine-chiave è questo: *coincidenza*; l'anima, «andata a fondo», non è più *dinanzi* all'Ente sommo, e, propriamente, neppure all'Uno, ma di fronte alla *propria* Sovra-divinità. L'anima può dirsi, allora, «causa di Dio» (del Dio pensato nei limiti dell'«è»); un'autentica «teogonia» si compie nell'«intimo del nostro essere», come dirà Gentile. E in quanto «causa di Dio», l'anima sarà «causa» di ogni altro ente; cioè: ogni ente non può essere pensato che come *posizione* dell'anima. Alla fonte, all'origine, nel *Punto*, sono *causa mei* (libertà auto-fondata) e causa di ogni ente, compreso Dio. In quel *Punto*, pertanto, io sono libero anche da Dio; e nel movimento verso quel *Punto*, io lo pregherò di liberarmi da Lui. La condizione del Figlio sta tutta in questa suprema preghiera: di essere abbandonato! — affinché si possa «risalire» (anamnesis) a ciò che immemorabilmente precede ogni determinazione, ogni finita potenza (Dio e la mia stessa nascita). Qui il *mystes annulla* ciò che è secondo la nascita, si spoglia di ogni determinazione, diviene perfettamente *pauper* (spoglio anche di ogni intenzione, di ogni ad-tendere), e attinge così l'akmé della propria superessenziale libertà — dove egli si libera dall'«è» dello stesso sommo Ente.

È certo vero che Eckhart concepisce l'intero movimento non come «autonomo», ma come *dono*, come frutto di Grazia imperscrutabile — ma se all'uomo «non sufficit recursus ad similem, sed ad Unum unde exivit» (come egli dice nel grande Commento a Giovanni), se questo è il fine del *mysterion*, ne segue che ogni trascendenza deve essere superata, e, dunque, quella stessa implicita nell'intendere l'Unum ancora come negazione del determinato. È necessario, insomma, concepire l'Unum stesso come il movimento del pensiero nella vivente totalità delle sue determinazioni — e cioè *idealisticamente*. Ogni determinazione (Dio stesso) non può essere ritenuta che come *un momento*, a priori sussunto nel *movimentum* intrascendibile che la comprende. Posizione *rigorosamente atea*: è necessario liberarsi da Dio per attingere all'autentica misura della propria libertà. Il fine del Mistico non è l'*enosis* con Dio, ma l'Oltre-Dio, cui soltanto l'Oltreuomo potrà pervenire (la problematica dell'*Übermensch* ha questa profonda radice nella tradizione mistica occidentale).

3. Questi motivi ritornano nelle posizioni centrali dell'ateismo contemporaneo. Non è ateismo la semplice negazione di Dio, che Dio non è — queste sono formulazioni del tutto volgari del problema dell'ateismo, nelle quali si presuppone appunto l'*idea* di ciò che si vorrebbe negare (contro tale ateismo basterà sempre la prova ontologica, come Hegel ben sapeva). Autentico ateismo si può dire soltanto il «superamento» di Dio in quanto sommo orizzonte dell'ente — l'affermazione, dunque, che Dio è, e, *in quanto è*, deve essere «superato» — la sussunzione dell'esistenza di Dio a momento dell'atto del pensare. È la prospettiva che già si apre con il tema holderliniano dell'*Heiliges* sovra-divino (che Heidegger tradusse con *chaos*, inteso nel suo *etymon*: apertura, abissi), e che Heidegger ripenserà lungo tutta la sua opera: dall'ek-sistere *gottlos* di *Sein und Zeit* (l'esserci in quanto progettantesi si fonda sul suo essere-abbandonato da Dio e essere-abbandonante Dio) fino alle esplicite «citazioni» eckhartiane degli ultimi saggi.

Ma se il Mistico deve essere inteso in questo senso, ne segue che va fatta cadere ogni conclusiva indicibilità e incomunicabilità nei riguardi della sua «visione». Il fondo-non-fondo della libertà radicale dell'anima è, sì, oltre ogni determinazione di essenza, ma proprio con ciò stesso anche perfettamente indicabile e nient'affatto nascosto o «arcano». Si tratta dell'*idea*, assolutamente evidente, saldissima, luminosa, dell'intrascendibilità dell'atto del pensare e, dunque, della coincidenza di tale atto con la Sovra-divinità mistica. Su questa linea, se dovessimo muoverci su questa linea, ogni tentativo di «custodire» accenti di trascendenza, o di ineffabilità, resterebbe meramente predicatorio-sentimentale, pallidissimo e, alla fine, impotente argine all'*atheismus triumphans*, che è inevitabile conseguenza del pensiero idealista.

Ma è necessario pensare il Mistico secondo la prospettiva appena considerata? E certo, intanto, che nel Nuovo Testamento il Mistico risuona in un'accezione affatto diversa.

In Paolo svolge un ruolo fondamentale il «sospetto», potremmo quasi dire, nei confronti della «visione»; è proprio la fede a contrapporsi al «volo», all'*e-popteia* misterica, poiché la fede vale nei confronti di ciò che *non* è visibile. Lui amate, «*ouk idontes*», pur non vedendolo (1 *Pietro* 1,8). Procediamo, infatti, *per fidem et non per speciem*; al cuore della testimonianza non sta il «contenuto» di una visione, non una visione ci conduce. Anzi, la superbia di chi afferma di vedere, impedisce di conseguire il premio (*Colossesi* 2,18). Né, mi pare, svolge un ruolo significativo negli scritti neo-testamentari l'immagine cardine dell'esperienza mistica: il serrare gli occhi del corpo. In *Filippesi* 1,21 ss., Paolo è stretto tra il desiderio (in sé tipico della «*sophia*» classica) di separarsi dal corpo e quello del «frutto dell'*ergon*»; la sua «soluzione», come è noto, è dura, ma esplicita: rimanere nella carne è *ora* «*anankaioteron*», necessario, più necessario, ci costringe di più. Potremmo moltiplicare i passi a testimonianza dell'assenza di una dimensione di esperienza ek-statica, di una visione illatente, qui-e-ora, che possa guardarci, di un *mysterion* nel mondo, che ci permetta di vedere per *speciem*.

Ma la ragione di ciò è evidente. Il *mysterion* neo-testamentario è Cristo stes-

sò, che viene per grazia (indipendentemente da ogni «gnosi») e che, realmente, *en sarki*, si dà a vedere. Il mistero di Dio è Cristo. Il *locus* è 1 Corinzi 2,6: tra i *perfecti* («en tois teleiois») noi parliamo la sapienza di Dio nascosta «en mysterio» fin dall'inizio; ma questa sapienza è ora rivelata, attraverso il *pneuma* che viene da Dio; noi *sappiamo* il dono di Dio. Qui il mistero si riferisce esplicitamente alla *presenza* vivissima del Cristo — una presenza che è venuta *da sé*, e che pure ora si rivela *interamente*. Mistero qui non indica un qualche arcano, ma, all'opposto, lo stesso Logos, lo stesso Verbum, l'*Esprimersi*. Non che vi sia una *sophia* nascosta dall'inizio è *mysterion*, ma che essa si riveli, *esca* dal *mysterion* — questo è il mistero «nuovo». La dimensione del Mistico dovrebbe essere, allora, così pensata: come il riconoscere che il Nascosto *si dà*, che l'Invisibile appare (chi vede me, vede il Padre — nessuno ha mai visto Dio), che Mistero è proprio lo stesso apparire, lo stesso manifestarsi, lo stesso Verbum. Che proprio il darsi-donarsi (che pensando ringraziamo: *denken-danken* in Heidegger), per cui ogni arcano è tolto, è il Mistero.

È facile vedere come questa prospettiva si opponga alla precedente (che fornisce, è bene ripeterlo, la «dominante» neo-platonica del Mistico occidentale) — assai meno pensarla coerentemente in opposizione alla soluzione idealistica di ogni trascendens. È chiaro che questa prospettiva non implica il movimento dell'abbandono nei termini radicali della ri-entificazione o della de-creazione. Il suo messaggio non consiste nell'abbandonare il mondo, ma nel non essere *del* mondo, nel non appartenervi e nel non servirlo. Che così sia, è del tutto necessario, se Gesù uomo è veramente perfetta icona del Padre. Essa esclude, inoltre, il motivo della necessità dell'«accecamento». Occorre *vedere* Gesù per vedere l'Invisibile; Verità è il Cristo che si dà, che viene, che muore, e questa Verità ci comunica in verità, secondo la misura della Sua stessa disvelatezza: *notum facio vobis*. Il Suo linguaggio è quello della *parresia*, radicalmente opposto al «*semainein*» dei Misteri. Nessun «superiore» silenzio, alla fine, ma l'incontro con questo linguaggio, questo Verbum, che è dono e viene dall'Altro. L'Altro ci parla, certo, e nel fondo dell'anima, allorché abbiamo «perduto» ogni servitù dell'anima al determinato — ma è il Suo linguaggio che ascoltiamo, *questo* Linguaggio, che non può risolversi nel *Sé* di chi ascolta. Mistico è qui il donarsi della presenza — il riconoscimento che tale presenza non è determinabile nella rete dei rapporti causali — e non il discioglierci dalla presenza stessa; è il riconoscimento che l'ek-sistere, l'esprimersi, inviano a una provenienza che rimane l'Altro di ogni nome, e che pure *si dà* nell'esistenza stessa, e non nell'annichilimento dell'«è» dell'ente. L'ateismo, cui necessariamente conduce la prima via, viene perciò evitato in questa: poiché essa mantiene la *differenza* tra esserci e provenienza dell'esserci, tra ascolto e il *Chi* dell'ascolto, tra anima e *Chi* vi dimora. E la mantiene anche nella prospettiva escatologica: «*tiam cum similes ei erimus, quando eum videbimus sicut est, nec tunc natura illi erimus aequales*» (AGOSTINO, *De Trinitate* XIV,16,26).

La *differenza* è originaria, è posta nell'*arché* stessa, e perciò viene mantenuta anche tra l'apparire del Verbum e l'anima che vi «crede», anzi: *dove* essere

mantenuta. L'inizio stesso, in questa prospettiva, suona come relazione, come nesso, come rapporto, e cioè, appunto, come differenza. Certo, differenza non contingente, non «adventitia», come dice Agostino, ma, appunto perciò, essenziale, necessaria, *mai risolvibile*. Soltanto pensando la necessità del differire, è possibile pensare al Mistico non nella prospettiva dell'ateismo idealista. Se l'inizio suona come *Deus-Trinitas* (e cioè *non soltanto* come il Dio che *è*, ma che è come *relazione* immanente), allora — sul fondamento di questo l'inizio in quanto l'inizio *determinato* — è possibile concepire la libertà dell'anima dinanzi all'Altro. In questo suo essere-libera *eppure* essere-difronte-ad-Altro, l'anima rammenta (è icona) dell'*Inizio*, in quanto perfetta unità *eppure* Trinitas non adventitia. Un Mistico non «ateo» sarebbe concepibile soltanto sulla base di tali presupposti — in termini, cioè, rigorosamente trinitari.

4. Si tratta di una prospettiva ben lontana, anzi: opposta, alla prima; ma, proprio l'«ateismo» della prima sembra interrogarla radicalmente. La libertà dell'anima come può accompagnarsi ad un l'inizio determinato, ad un'idea di l'inizio che è *già* un iniziare, che è *già* nella determinatezza della relazione, e, dunque, in sostanza, già Verbum o risolto nel Verbum? E ancora: l'evidenza dell'Annuncio («*palam locutus sum*»), come può accompagnarsi all'«*adoramus*»? al momento della stessa «*sproskynesis*»? come poter mantenere il mistero là dove esso *diviene* nell'evidenza della *parresia*? E se questo è da tener fermo e da pensare: la *rivelazione* della Parola — come non concludere, di nuovo, che *nell'anima* si risolve ogni operazione del divino, e cioè *in me*, e cioè nell'*immunità* dell'*energeia* della stessa anima?

Una polarità sembra in tale modo formarsi. Se affermo la libertà dell'anima come oltre ogni determinazione di essenza, e perciò oltre Dio in quanto «è», non appare più concepibile quel Trascendens che si indica, necessariamente, nel termine stesso di grazia o di dono. Nello sprofondare dell'anima in sé, nel suo *atto*, si dà, nell'anima e per l'anima, la sovra-divina libertà da ogni determinazione; e tale libertà non potrà perciò neppure essere definita in nessuna «rete» di nomi. Se, invece, la mia libertà perviene all'Altro che chiama «in deserto», e questa Voce è *parresia* («*omnia nota feci vobis*»), non sta, gelosamente, «*en agnois ton ieron*», come dice Plotino, nel più sacro del tempo, ma ci viene incontro, ci si dona, non è possibile concepire radicalmente l'essere-libero dell'anima, poiché essa sta dinanzi ad un *Trascendens* — ma, d'altra parte, proprio il carattere perfettamente manifestativo dell'Annuncio sembra finire, di nuovo, col risolvere nel mio ascolto — e dunque, di nuovo, nell'anima — ogni dimensione di trascendenza. Se dalla prima prospettiva ci si sforza di pensare a fondo il tema della grazia, è inevitabile procedere nel senso della seconda; e, viceversa, se dalla seconda si pensa radicalmente il motivo della libertà dell'anima nel suo rapporto con la *nativitas perfecta* del Logos, sembra inevitabile «ritornare» alla prima.

Si tratta, io credo, di costitutive aporie del Mistico — di aporie, cioè, che

non possono esserne rimosse, pena lo svanire del suo stesso problema. L'antinomia del Mistico (in forza della quale il Mistico è) potrebbe, allora, così indicarsi: nel Mistico il perfetto mistero che qualcosa è, *si dà* — della perfetta *gratuità* dell'ek-sistere — *assolutamente si oppone e assolutamente si congiunge* alla luce sovraessenziale dell'anima, e, cioè, ad un'idea *abissale* di libertà, come libertà dallo stesso Ente sommo. Forse mai l'antinomia appare, storicamente, nel suo insieme, ma è soltanto nella sua intrezza che si possono spiegare gli elementi che la compongono. La tensione atea è perciò immanente al Mistico — e, nello stesso tempo, la reazione ad essa. Radicalmente inteso, il Mistico è a-theos, abbandonato dal Dio che «è» — e in perenne attesa della Voce che trascende l'*energeia* dell'anima. Il Mistico è fede che si dia un *impossibile* Transcendens. È, se si vuole, akmé dell'idealismo — e sua *disperazione*. Ma, insieme, ogni volta che *crede* di aver raggiunto l'ascolto, ecco che il fuoco della sua anima tende di nuovo a bruciarne la trascendenza, a consumarla in sé, nel suo «amore». Il Mistico è ateismo che crede, e fede che divora l'Altro.

MASSIMO CACCIARI

INDICE