

L'esperienza del distacco.

Elementi di una filosofia della mistica()*

Adriano Fabris

fabris@fls.uni.it

Dipartimento di Filosofia

Università di Pisa

Abstract

This essay aims at clarifying the essence of mystical experience in the main universal religions. To this effect, the author investigates the notion of 'detachment' and, from this, conducts a comparative analysis of the modes of detachment actually experimented in some religions as well as in philosophical practice. This is verified through an identification of the specific, paradoxical logic which is typical of any mystic attitude. The essay then aims at a more rigorous characterization of mystic experience, by differentiating it from the realm of ethics and by showing the likely consequences of a mystical approach to politics.

1. *La mistica come qualità: premessa metodologica*

Ciò che voglio proporre in questo scritto è una piccola introduzione filosofica ad alcuni aspetti dell'esperienza mistica. Il fatto che si tratti di un'introduzione filosofica comporta l'assunzione, in vista dell'approfondimento di un determinato «oggetto», del vocabolario e dell'impostazione che sono propri, appunto, della filosofia. Ciò significa che viene accettato il rischio che questo vocabolario e quest'impostazione indirizzino in una ben determinata direzione l'indagine sul tema prescelto, quando addirittura non ne provochino un deleterio fraintendimento. D'altra parte, vista la persistente produttività ermeneutica delle categorie filosofiche, si tratta di un rischio che credo valga la pena di correre, certo muovendosi con le necessarie cautele.

La riflessione filosofica, tradizionalmente, procede infatti per via di domande, alle quali si tenta di dare una risposta definita: una risposta che si configura linguisticamente nei termini di un'asserzione. Una delle domande che si pongono più di frequente, non solo nell'ambito filosofico, ma nel quadro dell'esperienza comune, è: *che cos'è qualcosa?* Anche nel caso della mistica, allora, sembra che si debba iniziare chiedendosi *che cosa* essa, propriamente, è. Ma subito, riflettendo su questa domanda, emergono alcune difficoltà.

Com'è noto, il termine 'mistica' è usato come sostantivo solo nel Seicento. In precedenza questo vocabolo ricorreva piuttosto come aggettivo, come modalità di qualificazione di un altro sostantivo (ad esempio il sostantivo «teologia»). Tutto ciò non è un caso, ma è piuttosto l'indizio di ciò che tenteremo di cogliere come il carattere proprio (sebbene inoggettivabile) della mistica stessa.

Posso subito anticipare, allora, un motivo importante. Non m'interessa (e, in fondo, non lo ritengo neppure possibile) definire *che cosa* è la mistica. Mi preme piuttosto

considerare *come* essa è, quali modalità dell'esperienza, del rapporto religioso, essa pone in opera ed esprime. Anche nel caso della religione, d'altronde, non si può porre la domanda: *che cos'è?*, se si vuole parlare di quest'ambito in termini adeguati e corretti. Piuttosto bisogna chiedersi *come* essa si articola e si realizza.(1)

Ecco dunque, in via preliminare, la mia tesi (espressa paradossalmente in maniera definitoria, perché viene usato qui, forzatamente, un linguaggio che non rispecchia l'oggetto di riferimento). La mistica non è definibile rispondendo alla domanda su *che cosa* essa è, ma è piuttosto da considerarsi, in rapporto alla sfera della religione, una *qualità* della religione stessa, una *modalità della modalità religiosa*, un'*enfasi*, potrei dire, posta su alcuni aspetti di uno specifico rapporto: nella fattispecie, il rapporto fra l'uomo e Dio. Essa dunque non è «qualcosa», ma costituisce uno specifico modo di radicalizzare gli aspetti caratterizzanti una particolare relazione, cioè, appunto, la relazione religiosa. Ecco perché il termine 'mistica' dev'essere inteso, sempre, in modo da far risuonare e da tener presente il suo senso aggettivale.

Un tale modo di avvicinarci ai fenomeni mistici (di ciò bisogna infatti parlare, piuttosto che di una «mistica» generalmente intesa come una sorta di disciplina separata da altre discipline) ci consente di affrontare in modo soddisfacente due problemi che altrimenti sarebbe difficile risolvere. Si tratta delle questioni relative alla presenza di elementi considerati mistici, in una prospettiva più generale, sia nell'ambito di concezioni anche non religiose, ad esempio, all'interno della stessa filosofia, sia nel contesto di religioni diverse da quella cristiana o, quanto meno, nei monoteismi di derivazione abramitica. Se infatti l'elemento mistico viene inteso come una modalità, una «qualità» specifica relativa a un determinato rapporto - non più, dunque, come una sorta di disciplina a sé stante -, allora è davvero possibile rintracciare spunti «mistici» non solo all'interno dell'ambito filosofico, ad esempio nella tradizione platonica e neoplatonica, ma anche in dimensioni religiose extra-cristiane. «Mistico» diviene allora il contrassegno del fatto che sono portati alle estreme conseguenze e che vengono enfatizzati motivi e strutture propri di specifici rapporti, all'interno dei quali l'uomo può trovarsi coinvolto. «Mistico» qui, ancora una volta, sarebbe il radicalizzarsi di alcune specifiche modalità di relazione fra umano e divino: che sono condivise sia dalla filosofia, in alcune sue tradizioni, sia da particolari esperienze religiose.

Ricondurre i fenomeni mistici all'aspetto qualitativo consente dunque di comparare, sulla base di un'analogia strutturale, i diversi modi in cui si realizzano, in ambiti religiosi e non-religiosi, le varie tipologie di rapporto dell'uomo con ciò che lo oltrepassa. Si evita così il rischio di assumere fin dall'inizio, come unità di misura astratta e ritenuta comune alle varie culture, il carattere proprio di una cultura particolare, nella fattispecie quella cristiana, quale criterio per individuare e, magari, per valutare, altri tipi di esperienze. Ma soprattutto si evita il rischio opposto: quello d'introdurre un unico, generico concetto di 'mistica', nel quale espressioni differenti tanto da un punto di vista storico quanto per la loro impostazione di fondo verrebbero a confluire, se non addirittura a confondersi, l'una con l'altra.(2)

2. Significato etimologico e comprensione tradizionale del termine 'mistica'

D'altra parte, tener conto della prospettiva particolare che, per accedere ai fenomeni mistici, siamo indotti ad assumere, pur nel quadro dell'approccio «funzionale» che abbiamo ora proposto, risulta in certa misura inevitabile: basta solo riflettere sull'origine e sull'etimologia che dello stesso termine 'mistica' sono proprie. Com'è noto, infatti, il vocabolo deriva dal greco *myo*. Esso significa letteralmente «chiudere» (le labbra, gli occhi, lo stesso chiudersi, ad esempio, delle ferite). Dalla stessa radice *my*, d'altronde, provengono sia il greco *mysterion*, sia il latino *mutus*.⁽³⁾

Fin dalla sua origine, fin nella sua stessa espressione il «mistico» è segnato dunque dal rimando al silenzio: un rimando paradossale, perché appunto (come nel caso del nulla che è qualcosa) si tratta di un silenzio che ha un nome, che viene espresso. Si tratta anzi di un silenzio che *deve* essere rotto dal mistico stesso, se questi vuole configurarsi come tale. Vedremo più oltre che una tale impossibilità di tener fede a questo compito indicato dall'etimologia dello stesso termine 'mistica' - questa necessità di parlare su ciò di cui bisogna tacere, per usare le parole dell'ultima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein (il quale appunto considera «mistico» tutto quanto eccede l'ambito espresso e controllato dalla lingua pura) - rappresenta uno degli aspetti ricorrenti del linguaggio dei mistici. Essi si consegnano a ciò che è chiuso. E così facendo lo aprono, lo dischiudono. Ma proprio in una tale apertura lo vogliono tuttavia salvaguardare, riaffermandone il carattere di indisponibilità. Si delinea dunque la tensione che contraddistingue la specifica struttura della «logica mistica». Si tratta di una tensione irrisolvibile in maniera dialettica, cioè semplicemente affermando che, in definitiva, ciò che è nascosto è in effetti destinato ad essere rivelato, ciò per cui vige il silenzio finisce necessariamente per essere espresso. Forse il ricorso alla nozione di 'paradosso' potrà aiutarci ad approfondire la questione.

Vi torneremo più avanti. Ora riprendiamo invece la storia del termine 'mistica'. Nella Patristica l'aggettivo *mystikos* viene specificamente a indicare il vero senso, quello nascosto, della parola biblica, che Gesù aveva inteso rivelare, così come, in un collegamento già qui stretto con ciò che possiamo chiamare «esperienza», il manifestarsi di quel Dio nascosto che è e che pur sempre deve rimanere tale. Emerge qui, tuttavia, un elemento importante, che va sottolineato fin da subito: a differenza di ciò che accadrà in epoca moderna, con la decisa soggettivizzazione e psicologizzazione del «mistico», questo legame tra nascosto e disvelato è originariamente un carattere della cosa stessa, non già il risultato di un processo che ha luogo anzitutto nell'uomo. «Esperienza», in altre parole, è rapporto fra due «realità» diverse, cammino dall'una all'altra (*Erfahrung*), non già processo interno al vissuto in quanto tale (*Erlebnis*).

D'altronde, solo se il «mistico» è strutturalmente inteso come funzione di eccedenza e di enfaticizzazione radicale all'interno del rapporto fra l'uomo e ciò che è «altro» rispetto a lui - un'enfaticizzazione che può addirittura giungere alla paradossale negazione della dualità fra l'uomo e il suo stesso «altro» - è possibile evitare che una tale esperienza venga riassorbita all'interno di un solo termine del rapporto stesso, quello co-

stituito dall'uomo: è possibile cioè evitare il fraintendimento psicologico del fenomeno mistico.

A ben vedere, d'altronde, un siffatto fraintendimento è responsabile di quella trasformazione del termine «mistico» da aggettivo a sostantivo di cui ho parlato. Il carattere mistico, in questa prospettiva soggettivistica, diviene un atteggiamento a sé stante, distinto da altri. Solo di qualcosa che risulta dominabile, in quanto è a me riconducibile, si può avere infatti una disciplina autonoma.

3. *L'esempio di Taulero*

Il «metodo» della mistica, intesa come modalità di rapporto, consiste dunque, etimologicamente, nella *via* della radicalizzazione enfatica: quella in cui ogni elemento è portato alle estreme conseguenze e sperimentato come tale. Ma in quale modo concreto, per quale strada particolare il mistico realizza questa istanza, in lui dominante, verso la radicalizzazione? Quali passi sono effettivamente compiuti sotto il segno di una siffatta inclinazione verso l'estremo?

Il primo movimento che viene compiuto è quello del *distacco*. Si tratta del distacco da tutto ciò che è e che s'impone immediatamente. Si tratta del distacco da tutto ciò che si presenta in termini meramente fattuali e che, pertanto, risulta scollegato da ciò che può fornirgli di senso.

Il tema del distacco, della *Abgeschiedenheit*, è centrale nella riflessione sulla mistica - in quella che si può davvero chiamare una «meta-mistica» - compiuta da Meister Eckhart. E di conseguenza lo si ritrova anche in importanti esponenti della tradizione domenicana che a Eckhart si richiamano. Pensiamo per esempio a Taulero.

Nel sermone per il giorno del Natale su *La triplice nascita* la questione del distacco è messa al centro di una significativa ragnatela di motivi ad essa collegati. Dio stesso, anzitutto, è quel «chiuso», quel «mistico», nel senso etimologico in precedenza indicato, che risulta originariamente (e paradossalmente) caratterizzato da un'interna dinamica. Si tratta di una dinamica che lo spinge al di fuori di sé e che assume la forma di una costitutiva tensione all'apertura. Dio infatti, per Taulero, «non poteva chiudersi in se stesso: egli doveva effondersi e comunicarsi, perché, come Boezio e Agostino dicono, la natura di Dio, la sua qualità, è di effondersi».(4) Dio dunque è propriamente se stesso in quanto si distacca da sé. Egli aderisce a sé sprofondandosi in se stesso e - appunto in tal modo, vale a dire differenziandosi da sé, congedandosi dalla propria essenza per aprirsi ad altro - Egli è se stesso. In Dio la riflessione risulta, in verità, estroflessione.

Questo tema, sia detto per inciso, verrà ripreso con forza anche nella tradizione filosofica dell'idealismo tedesco, ma secondo modalità e con esiti differenti. In Hegel - si pensi alla «Dottrina dell'essenza» della *Scienza della logica*(5) - l'essenza è appunto il *Logos* che sprofonda in sé, nel suo passato essenziale: nel passato, cioè, del suo essere. In tedesco, infatti, il termine *Wesen* rimanda al participio passato *gewesen*. Ma la riflessione è il destino ultimo di quella stessa estroflessione che in tal modo si compie:

e, dunque, lo sprofondare in sé come in qualcosa d'altro non può che recuperare, alla fine, questo «altro» stesso come momento del sé, pervenuto lungo tale via di distacco a una più alta consapevolezza, ad un nuovo e più saldo legame con sé. In Schelling invece – si vedano ad esempio le *Lezioni di Stoccarda* e poi la *Filosofia della rivelazione* - (6) il distacco di Dio da sé, compiuto mediante il suo sprofondarsi in se stesso, si prolunga nell'atto di rivelazione, nell'effondersi e nel disperdersi – nel secolarizzarsi, cioè – della rivelazione nel mondo.

È questo lo spunto decisivo che viene ripreso da Rosenzweig e utilizzato contro lo stesso Hegel. Si pensi al primo libro della *Stella della redenzione*, dove viene delineato appunto questo addentrarsi in sé di un Dio «chiuso», che fa da premessa alla decisione per l'apertura, per la creazione e la rivelazione, analizzate nel secondo libro. (7) In Rosenzweig, però, questa concezione s'incontra con il modo tipico in cui il rapporto apertura-chiusura di Dio – e la stessa «presenza» di Dio nel mondo, la sua *Shekinah* – viene inteso all'interno della letteratura prima talmudica e poi cabbalistica (in particolar modo nello *Zohar*). (8)

Ritornando a Taulero, questo distacco, che risulta caratteristico anzitutto della «cosa stessa», vale a dire di Dio, viene propriamente interpretato nell'ottica del rapporto tra Padre e Figlio, e trova sviluppo quindi in una prospettiva trinitaria. Taulero afferma: «Il Padre nel suo modo di essere si rivolge in se stesso con la sua divina intelligenza: penetra in se stesso, in chiara comprensione, il fondo essenziale del suo essere eterno e per la nuda comprensione di se stesso si esprime totalmente; e questa parola è il Figlio suo, e la conoscenza di se stesso è la generazione del suo Figlio nell'eternità. Egli resta in se stesso in unità essenziale e si effonde in distinzione personale. Così egli entra in se stesso e si conosce, esce poi da se stesso nella generazione della sua immagine che in sé ha riconosciuto e compreso, e rientra infinitamente in sé in una perfetta compiacenza di se stesso. Questa compiacenza si effonde in un amore ineffabile che è lo Spirito Santo: così Dio resta in se stesso, esce da sé e vi rientra. Perciò tutte le uscite sono per rientrare». (9)

Qual è, a questo punto, la dinamica caratteristica dell'uomo? Se egli, biblicamente, è creato a immagine di Dio, secondo la sua somiglianza, è ovvio che la stessa proprietà che il Padre ha di rientrare in sé e di uscirne effondendosi deve trovare riscontro, in maniera corrispondente, anche nella struttura umana. Se Dio è il Padre, l'uomo deve diventare «una madre spirituale di questa nascita divina». (10) Ma in che modo ciò avviene concretamente? Risponde Taulero: «L'anima, sia con le sue facoltà superiori che con quelle inferiori, si è riversata nel tempo e nelle cose temporali per la parentela che le facoltà superiori hanno con le inferiori; così la corsa alle cose sensibili le è molto facile, è pronta a riversarsi in esse e resta priva dell'eternità. In verità ci vuole necessariamente un ritorno in sé perché questa nascita avvenga; deve avvenire un energico rientro, un raccoglimento interiore di tutte le facoltà, le superiori e le inferiori, e dev'esserci una concentrazione da ogni dispersione, così come tutte le cose unite sono più forti, come un tiratore che vuol colpire precisamente il suo bersaglio chiude un occhio affinché l'altro veda meglio. [...] Come tutti i rami escono fuori dal fusto dell'albero, così tutte le facoltà sensibili, concupiscibili e irascibili, sono unite alle su-

periori nel fondo dell'anima: questo è il ritorno in sé. Se deve esserci allora un'uscita, un'elevazione al di fuori e al di sopra di se stessi, noi dobbiamo rinunciare ad ogni nostro volere, desiderio ed agire, non deve restarci che una nuda e pura intenzione di Dio e assolutamente nulla del nostro essere, divenire, desiderare, ma solamente un appartenergli, un fargli posto nella parte più elevata e più intima, affinché Egli possa realizzare la sua opera e la sua nascita e non venga ostacolato».(11)

Questa pagina di Taulero può assumere un valore emblematico all'interno della riflessione mistica generalmente considerata. I motivi e le immagini che in essa emergono ricorrono infatti, sebbene in contesti differenti e con diverse accentuazioni, nell'ambito occidentale come in quello orientale (la metafora della freccia e dell'arco richiama, in tutta evidenza, un'analogia immagine e una pratica diffusa all'interno del buddhismo zen), nella «mistica» antica come in alcune sue riprese contemporanee (il tema dell'attenzione riveste un ruolo essenziale, ad esempio, nel pensiero di Simone Weil).(12) Allo stesso modo, il motivo del distacco si può riscontrare nell'ambito del pensiero antico e della connessa pratica religiosa: sia nella riflessione filosofica e misterica caratteristiche del mondo greco, sia nell'esperienza e nei riti d'iniziazione che risalgono agli albori dell'umanità, e di cui si trovano tracce, ormai sempre più labili, nei popoli d'interesse etnologico. In tutti questi casi si può verificare il ricorrere, in maniere per molti versi analoghe, della necessità di una presa di distanze dall'ambito della vita quotidiana, con le sue apparenti urgenze: un'analogia che, comunque, non deve far scordare la specificità degli ambiti e dei contesti, delle funzioni e dei nessi, all'interno dei quali la tematica del distacco è nei diversi casi coinvolta.

4. *Primo approfondimento: i presupposti del distacco*

In verità, ciò che dev'essere anzitutto approfondito è lo sfondo, il complesso dei presupposti entro il quale opera, nei vari contesti, l'atteggiamento del distacco. Un tale sfondo è rappresentato anzitutto dalla consapevolezza che l'apparenza non è la realtà, che ciò in cui veniamo comunemente coinvolti non corrisponde a ciò che autenticamente è. Ad apparire sono il mutamento, l'oscillazione di bene e male, il susseguirsi di gioia e dolore. Ad apparire è l'instabile, che genera insicurezza. Emerge dunque, come condizione di salvezza, la possibilità di uno smarcamento da quel mondo nel quale siamo immediatamente coinvolti.

Un tale atteggiamento di distacco presuppone dunque un'immagine del mondo a due livelli - il livello del mondo apparente e di quello vero -, un'immagine di cui si è fatto portavoce, interprete e snodo della successiva trasmissione il pensiero platonico. Il distacco diviene così la condizione di possibilità per il passaggio dall'una all'altra dimensione. Esso si configura già come un momento di passaggio: ma lo è come propedeutica negativa al positivo muoversi (all'effettivo itinerario, cioè all'*esperienza*) verso (e all'interno) di un'altra prospettiva. Ecco perché il distacco, nelle tradizioni religiose, è intimamente legato all'atto della conversione.

Abbiamo accennato alla matrice platonica dell'immagine del mondo a due piani sovrapposti, quello dell'apparenza e quello della realtà vera. A ben vedere, in effetti, la distinzione che Platone opera, e che esplicitamente teorizza in alcuni suoi dialoghi, tra il mutevole contingente e la stabile dimensione delle idee non è altro che la ripresa - elaborata in termini concettuali, senza tuttavia rigettare le forme narrative del mito - di motivi che si trovano anche in altre tradizioni religiose: sia in quelle orientali (ad esempio l'induismo o, in ambito cinese, il taoismo), sia in quelle proprie dello stesso mondo greco (con la sua distinzione tra mondo ordinario e sfera del manifestarsi meraviglioso degli dei). Pure in ambito ebraico, d'altronde, è riscontrabile un'analoga separazione tra il livello delle azioni degli uomini e quello da cui proviene l'intervento, sempre possibile, di JHWH.

È necessario dunque discutere in maniera più approfondita i vari modi in cui viene vissuto il distacco, per un verso, dalla tradizione filosofica e, per altro verso, in alcune esperienze religiose. In tal modo credo possa essere chiarito il diverso approccio e il valore differente che viene dato al rapporto con il mondo all'interno di alcune religioni - mi soffermerò soprattutto su ebraismo, cristianesimo e buddhismo -, di contro all'attuale tendenza a fondere e confondere sincretisticamente certi loro aspetti. Di più: ritengo possa venir compreso il carattere specifico della loro presa di distanze dal mondo rispetto all'atteggiamento di distacco che è proprio dell'indagine filosofica.

5. Il distacco nell'ambito della filosofia, della tradizione ebraico-cristiana e del buddhismo.

La propensione al distacco caratterizza non solamente l'ambito specifico della tradizione filosofica, ma rappresenta, più estesamente, un modello di comportamento sovente adottato dall'uomo nei suoi rapporti con il mondo. L'atteggiamento filosofico consiste però, propriamente, nella capacità di cambiare la propria disposizione nei confronti delle cose. Alla sua origine vi è, in primo luogo, la capacità di prendere le distanze, di trarsi fuori da ogni sorta di coinvolgimento e di liberarsi, anzitutto, dall'adesione che ci incatena agli affari quotidiani. Alla base dell'atteggiamento filosofico - ma anche sullo sfondo della cosiddetta mentalità scientifica, nella misura in cui essa trae origine, storicamente, appunto dalla filosofia - c'è insomma la volontà di prendersi una pausa rispetto a ciò che immediatamente viene offerto dall'esperienza. O meglio: c'è l'intenzione di sperimentare in prima persona quella possibilità, insita nella vita dell'uomo, che gli consente di staccarsi da ciò che immediatamente a lui si presenta e che lo coinvolge in tutta la sua impellenza, come qualcosa di apparentemente improcrastinabile.

Questo sguardo distaccato, d'altronde, non deve necessariamente considerare le cose in vista di un qualche scopo o di una particolare utilità, come avviene nella scienza moderna, tecnicamente orientata. Di solito, anzi, accade proprio il contrario: lo sguardo del filosofo appare infatti puramente contemplativo, ovvero si qualifica come «teoretico». La filosofia, tradizionalmente, è infatti teoria ed esercizio di teoria: capaci-

tà, cioè, di guardare le cose sempre «come se fosse la prima volta», per il fatto che, essendoci allontanati da esse, siamo in grado di coglierle secondo differenti prospettive e di fissarle nei loro caratteri più propri. La disposizione al distacco, quindi, non è affatto motivata dal disinteresse nei confronti di ciò che, di volta in volta, viene a coinvolgerci, bensì risulta guidata dall'intento di comprendere la realtà, di considerarla in quanto tale, di porci di fronte ad essa situandoci alla giusta distanza. In una frase: il filosofo si distacca dall'ambito della sua esperienza quotidiana per poterla comprendere meglio, per cogliere il vero contorno e il senso autentico del reale, e per intervenire eventualmente su di esso nel modo corretto.

Diverso è il caso dell'uomo religioso, concepito all'interno della tradizione ebraico-cristiana. Egli infatti vive la sua vita al cospetto di Dio, e dunque la sua esperienza quotidiana è sempre inserita in un'esperienza più ampia, grazie a cui la vita di tutti i giorni acquista il suo senso. Quest'esperienza più ampia è l'esperienza non già di un distacco, bensì, potremmo dire, di un coinvolgimento. L'uomo religioso vive il suo legame con Dio, il *religamen* che definisce il suo essere religioso, nella persuasione – vale a dire: nella *fede* – che ogni suo atto, ogni suo pensiero, se adeguatamente praticati, risultano sempre investiti di un significato che li trascende, sono cioè caricati di un sovrappiù che non è affatto l'uomo a determinare. Ciò vale, in maniera emblematica, per tutti quei modi privilegiati in cui si realizza l'esperienza di coinvolgimento che anima la vita religiosa, e che non possiamo qui approfondire nei dettagli: la liturgia e il culto, la condivisione comunitaria della preghiera e delle opere, la stessa riflessione teologica.

Certo: anche per assumere e mantenere un rapporto di tipo religioso è necessario sperimentare un essenziale distacco, come accadeva nel caso dell'atteggiamento filosofico e come abbiamo visto essere ricordato con forza dalla predica di Taulero. Si tratta tuttavia del distacco da ciò che quotidianamente s'impone come valore per i più e che tale non è, invece, nell'ottica religiosa; si tratta della messa in questione di quella gerarchia di priorità e di urgenze che è resa possibile da un vero e proprio sconvolgimento, da quell'autentico rovesciamento di prospettiva che è dato dalla conversione. E una tale presa di distanze ha il suo approdo non già in una teoria, in un tentativo cioè di spiegare il mondo, bensì nell'assunzione consapevole del fatto che tutto ha un senso – un senso che non coincide con quel senso che viene immediatamente proposto –, che questo senso ci viene donato e che noi siamo chiamati, ciascuno a suo modo, a rispondere all'appello che in esso è celato. In una frase: l'uomo religioso si distacca dall'ambito della sua esperienza quotidiana perché solo in tal modo, cioè nel coinvolgimento in una dimensione di senso donato, nella consapevolezza cioè di vivere in una presenza divina, può dischiudersi la possibilità di un rapporto con Dio e di un pensiero che a Dio è rivolto.

Così, dunque, si determina il distacco come molla di un processo di preliminare abbandono del mondo – come germe, cioè, di una possibile radicalizzazione ed enfaticizzazione «mistiche» – all'interno dei due ambiti «filosofico» (greco) e «religioso» (ebraico-cristiano) predominanti all'interno della tradizione occidentale. Se per il filosofo il distacco è qualcosa a cui bensì si è indotti, ma costituisce un atteggiamento che si

sceglie di mantenere, assumendolo come cifra assunta e voluta - *umana*, quindi, anche se al distacco si può inizialmente essere chiamati da un dio o, perché no, da un demone, come nel caso di Socrate -, per l'uomo religioso del monoteismo ebraico-cristiano, invece, il distacco non è solamente indotto, ma è mantenuto all'interno di un più ampio rapporto con il divino, che da Dio stesso è instaurato e che dunque risulta esso stesso, in ultima analisi, un *dono*, il frutto di un'elezione. In altre parole: nell'ambito filosofico il distacco è un comportamento; all'interno della sfera religiosa, esso risulta funzionale a un più comprensivo rapporto fra uomo e Dio.

A ben vedere, d'altra parte, questa funzione del distacco comunque presente in entrambi i casi - la funzione cioè di rendere possibile il passaggio a una dimensione diversa, a un mondo «altro» - è ben esplicitata dall'esperienza del sogno. La separazione tra sogno e veglia è la forma che qui il distacco viene ad assumere. Al sonno, in ogni caso, si è *indotti*: ci si predispone a dormire, non si *vuole* dormire, giacché questo sarebbe il modo migliore per prepararsi a una notte insonne. E tanto meno si può *decidere* di sognare. Il sogno invece sopravviene: con il suo potere di rappresentarci un mondo parallelo, con la capacità quasi sacrale (ad esempio, quella della divinazione) che, prima della psicanalisi, ad esso veniva riconosciuta.(13)

Una specie di «terza via» rispetto alle modalità di presa di distanza che abbiamo indicato è costituita dall'esperienza e dalla pratica del distacco che possiamo incontrare all'interno della tradizione buddhista. Se nell'atteggiamento filosofico, infatti, ci si distacca dalle cose appunto per poi tornare, con maggior cognizione e in maniera più sobria e lucida, alle cose stesse; se l'uomo religioso, soprattutto in ambito cristiano, si abbandona al distacco rispetto al mondo, al fine di giungere a un rapporto più puro con quel Dio con il quale, in realtà, egli è già sempre in rapporto, il buddhista, invece, si distacca dalle cose, dalla sfera dell'apparenza, per trovare il vero sé: per giungere, in altre parole, all'illuminazione. Qui la realtà è ciò che anzitutto è chiuso, ciò che non appare. L'illuminazione è dunque il modo privilegiato per forzare, repentinamente, questa chiusura. E, a partire da qui, emerge la possibilità di interrompere l'eterno ciclo di nascita e morte: di ottenere, dunque, la liberazione.

La «svolta» del distacco e la sua motivazione sono segnate dalle Quattro Nobili Verità.(14) Non si ha a che fare, qui, con una rivelazione, con un Dio che indirizza e sollecita al distacco: è il fatto del male, della sofferenza, della morte ciò che impedisce l'immediata adesione al flusso della vita, ciò che spinge a prendere le distanze. E un tale distacco, per essere efficace, non può limitarsi alle cose del mondo, ma deve anzitutto coinvolgere il sé. Esso dev'essere il modo in cui l'uomo fa i conti con se stesso e dunque si predispone nel modo giusto al cammino della liberazione, sorretto dalla certezza che tale liberazione, appunto, è possibile. Non si approda insomma, prendendo le distanze dall'apparenza, ad una sorta di mondo «parallelo» e sovraordinato: si giunge invece all'estinzione dell'egoismo e dell'illusione, alla liberazione da tutto ciò che è causa di attaccamento all'esistenza terrena. Questo è il *nirvana*: uno stato di lucidità nel quale tutto ciò che in precedenza sembrava reale ora appare, ancora una volta, sotto il velo del sogno.

6. *Ulteriore approfondimento: la «logica» del distacco e le ragioni dell'identità*

Abbiamo dunque visto, mettendoli a confronto, i modi in cui si può realizzare, in ambiti diversi, la possibilità del distacco da ciò che immediatamente s'impone, anzitutto ai nostri sensi. In relazione con queste specifiche modalità si delineano allora modi diversi d'intendere l'elemento «mistico». E soprattutto emerge con chiarezza come la concezione del distacco che si trova così efficacemente espressa in Taulero, ad esempio nei passi che abbiamo in precedenza citato, rimandi a quella struttura concettuale, attraversata da un irriducibile dualismo e tale da porre l'uomo in una situazione di costante «eteronomia» (come direbbe il maestro zen Hisamatsu, rileggendo a suo modo Kant),⁽¹⁵⁾ che è propria della tradizione ebraico-cristiana.

Ora però dobbiamo compiere un passo ulteriore, proprio mirando all'ulteriore approfondimento filosofico di tali strutture. Dobbiamo andare al cuore di un tale dualismo ed esprimerlo mediante le categorie che la filosofia ha elaborato. Si può così cercare di cogliere la peculiare «logica» che sovrintende a una tale dinamica.

Se assumiamo un'ottica filosofica, dialetticamente scaltrita, il distacco si trova ad essere esplicitamente correlato a una preliminare unità, che si presenta secondo due aspetti. Si tratta in primo luogo di quell'unità impura, legata al mondo sensibile, da cui chi intraprende un percorso mistico vuole anzitutto prendere distanze; si tratta poi di quell'unità sempre già anticipata – nella rivelazione di Dio, da una parte, e nella fede e nella speranza del credente, dall'altra, – che imboccando la via del distacco egli mira a ottenere. Per esprimerci con un linguaggio filosofico, si ripropone qui la distinzione – il che vuol dire, insieme, il rapporto – fra differenza e identità.

Possiamo dire, utilizzando questo vocabolario, che lo specifico carattere del mistico si caratterizza per la sua tendenza verso l'unificazione: un'unificazione che, tuttavia, viene intesa e si sviluppa in modi diversi. Nel «mistico», in altre parole, è fatta esperienza di (e nel contempo è messo in gioco) un peculiare rapporto con l'*identità*. Si tratta dell'identità da cui si parte, a cui si vuole pervenire, e che il mistico peraltro ritiene sempre già presente e comunque raggiunta. Anche qui emerge dunque un paradosso, che dev'essere chiarito. E chiarendolo si può comprendere il ruolo che la stessa differenza gioca in rapporto a tale identità.

Abbiamo già detto che si possono distinguere due tipi di coinvolgimento all'interno di una dimensione unitaria: quello della vita quotidiana, da cui ci si vuole distaccare, e quello al quale si vuole pervenire nell'esperienza mistica. Fra questi due ambiti si apre una differenza che dev'essere colmata. Questo è appunto il compito dell'esperienza, intesa nel senso di un reciproco rimando di mediazione e immediatezza. L'esperienza, in altre parole, è il modo in cui la differenza tra l'identità (impura) di partenza e quella (estatica) di arrivo trova la sua articolazione.

Ma come si può intendere l'identità a cui il mistico perviene? E come può essere articolato il passaggio tra punto di partenza e punto di arrivo? Possiamo schematicamente indicare alcune delle tipologie più frequenti da cui un tale legame può essere caratterizzato.

6.1. Il tipo *sensibile*: l'unità si compie nel gustare, nel toccare, nell'udire, piuttosto che nel vedere. L'«esser presi» supera la distinzione tra soggetto e oggetto, che è ancora presente nella vista. Sono all'opera invece altri sensi: dall'*udito*,⁽¹⁶⁾ al *gusto*,⁽¹⁷⁾ fino al *tatto*.⁽¹⁸⁾

6.2. Il tipo *gnostico*: l'unità è determinata e resa possibile dalla conoscenza. La conoscenza è intesa come un processo nel quale il conoscente si assimila infine al conosciuto. Si ritiene, per questa via, di poter giungere alla salvezza. Una tale salvezza consiste nel fatto che, sapendo, si è presi, in questo sapere, da ciò che – ovvero da chi – non può essere chiamato, propriamente, «oggetto» di questo sapere stesso. Si tratta di un modello che si ripropone molto frequentemente nel mondo antico, tutte le volte cioè che la conoscenza assume tratti misterici e salvifici. E proprio nel momento poi in cui alla conoscenza viene attribuito un tale ruolo abbiamo lo gnosticismo vero e proprio, con cui il cristianesimo ha combattuto fin dalle sue origini.⁽¹⁹⁾ Nel cristianesimo, infatti, la salvezza è connessa a una rivelazione, viene cioè da altro, e dunque non è il frutto di un processo conoscitivo attuato dall'uomo. Ancora una volta, in altre parole, viene sottolineato il primato del rapporto – di un rapporto che è sempre rapporto fra due elementi – contro la sua riduzione a uno dei due termini coinvolti.

6.3. Il tipo *pratico*: l'unità, qui, è resa possibile dall'azione regolata dell'uomo, che si compie ubbidendo a particolari precetti divini. Si tratta ad esempio del modello ebraico quale viene esemplificato nella *halakah* talmudica. Qui l'unione con Dio si realizza intendendo ogni azione, anche la più umile, come ubbidienza al comando divino: nell'ottica, cioè, di quello che nella preghiera cristiana viene espresso dal «sia fatta la tua volontà». Il *chassidismo* (attivo in Europa Orientale soprattutto tra il Sei e il Settecento) è il singolare esempio di questa *mistica pratica*, come mostrano i famosi testi raccolti da Martin Buber.⁽²⁰⁾

In tutti questi casi, dunque, l'unità che vuole essere raggiunta dal mistico assume il carattere di una *negazione di quelle differenze* che si determinano nell'ambito dei sensi, del sapere, della prassi. Ma l'immediatezza, in realtà, non è la risultanza dialettica della mediazione. In ambito mistico si ritiene infatti che l'immediatezza, l'unità, sia qualcosa di originario. E ciò accade in virtù di una specifica serie di *inversioni*, di cui abbiamo già avuto qualche cenno negli esempi a cui ci siamo riferiti. Nella prospettiva del mistico, infatti, io non gusto, ma sono gustato; non conosco propriamente, ma sono indotto alla conoscere (ed è ciò che lo gnosticismo propriamente detto contesta); non agisco di mia libera volontà, ma ubbidisco a un precetto che proviene da una dimensione «altra».

Più ancora, va segnalata l'inversione fondamentale all'interno di tali rapporti: quella che mette in crisi la successione «temporale», «cronologica», che ancora li contraddistingue. È solo apparente, infatti, il cammino che parte dal coinvolgimento in una dimensione di quotidianità, si distacca da esso e articola la differenza tra punto di par-

tenza e punto di arrivo in un'esperienza che giunge in vario modo alla vera unificazione. Giacché solo se si è in qualche modo già partecipi di un'unità originaria ci si può volgere nuovamente ad essa. «Il Regno di Dio è già venuto»: solo per questo motivo, infatti, esso potrà ritornare.

Ecco, allora: in questa dimensione unitaria già sempre abitiamo, più o meno consapevolmente. I mistici sono coloro che la avvertono (*fedè*) e da qui muovono fiduciosi (*speranza*) al fine di realizzare, per sé e per tutti, il dominio della piena identità (*amore*). L'inversione che viene messa in atto indica appunto questo: il fatto che la scissione originaria non è altro che illusione.

In questa prospettiva, dunque, possono essere ripensati alcuni temi centrali della storia del pensiero filosofico e religioso. Il recupero dell'origine, che è già *in interiore homine*, assume i caratteri del ricordo, della memoria, della *reminiscenza*; la radice del «futuro» è già nel «passato»; l'«esterno» è già «interno»; ciò che si vuole ottenere è in realtà sempre già posseduto. Si veda a questo proposito l'immagine del tesoro nascosto che non si sa di avere, e soprattutto il riferimento alla figura della perla, presente ad esempio in un testo contenuto negli *Acta Thomas*.⁽²¹⁾

«Tutto è uno», allora, già da sempre. Il dualismo è frutto di un'illusione. Ma l'apparenza è sempre già superata, anche se, come in una sorta di incomprendibile, scandalosa «follia», esso continua a riproporsi. In verità invece, come dice Eckhart: «Molta gente immagina Dio lassù e noi quaggiù. Ma non è così: Dio e io siamo una cosa sola». ⁽²²⁾ Ma le cose stanno davvero in questo modo?

7. Identità e differenza

Anzitutto va premesso che le nozioni che abbiamo fin qui usato, e di cui abbiamo cercato di esplicitare la particolare «logica» (identità, differenza, unità, unificazione, distacco), non indicano stati psicologici o caratteristiche esistenziali, ma strutture di rapporto: esprimono, in altre parole, la *situazione* in cui il rapporto mistico, nella sua specifica modalità, si viene a determinare. Se le cose stanno così, tanto basta per evitare qualsiasi forma di riduzionismo, che cerca di spiegare ogni cosa riconducendola appunto a un solo termine del rapporto. Ma, se si sottolinea che quello del rapporto non è solamente il punto di partenza, ma l'ambito in cui lo stesso mistico si trova a compiere la propria esperienza, allora non possiamo che ricavare da ciò anche una critica all'onnicomprendensiva pretesa unificante e, soprattutto, uniformante di certa filosofia e di certa cosiddetta «mistica». Ogni rapporto si compie infatti sempre nel contesto di una differenza: una differenza che, tuttavia, non viene mai superata definitivamente o risolta.

Sviluppiamo questo aspetto. Il mistico, e non solo lui, si sente estraneo al mondo, si sente «altro» rispetto ad esso. Questo è il suo punto di partenza, ma è anche, con le dovute specificazioni che abbiamo indicato, il punto di partenza della filosofia. Il quest'ottica si comprende la funzione del distacco, che abbiamo analizzato con riferimento a Taulero. Ma il distacco non è un atto, compiuto dall'uomo o indotto da

Dio: il distacco, in ultima analisi, è uno *stato*, è una *condizione* dell'uomo. Esso costituisce la dimensione *fattuale* in cui l'uomo si trova a vivere. Si tratta, per usare un linguaggio teologico, della condizione di peccato.

Di ciò parla appunto il capitolo terzo del libro della *Genesi*. Qui, dopo il racconto della creazione dell'universo e dell'uomo, viene infatti descritta la figura di *Adam*: l'uomo in generale, ma poi, anche, il nome proprio del primo uomo che abita nel giardino di Eden. Egli vive appunto in simbiosi con le altre creature. con le quali è in una relazione immediata e sulle quali ha dominio, in quanto le chiama imponendo loro un nome; ha una compagna che gli è simile, perché è stata tratta da lui; non sente la sua condizione come un peso, perché non si rapporta a sé: non prova cioè vergogna per la propria nudità. Ma per intervento del serpente e per sollecitazione della sua compagna l'uomo si rende conto che qualcosa gli manca. Egli vuole acquisire anche la saggezza, vuol essere in tutto e per tutto simile a Dio, vuole «conoscere il bene e il male»: una locuzione ebraica che indica appunto la conoscenza della totalità. Si tratta di un'istanza che si realizza attraverso un atto di appropriazione e di assimilazione dell'estraneo, mangiando cioè il frutto dell'albero proibito: un atto nel quale *Adam* esercita il sapere e con il quale egli diviene in grado, appunto, di continuare ad esercitarlo. Ma tale acquisizione di conoscenza comporta un distacco dalla simbiosi paradisiaca, che dunque assume la vaghezza dei contorni mitici, determina la perdita dell'originaria partecipazione al tutto e provoca, in ultimo, una separazione anche da se stesso: gli consente cioè di riconoscere la propria nudità e lo costringe a dissimularne l'apparizione sotto l'apparenza delle vesti. Si tratta di un distacco che nel testo biblico è interpretato come caduta, come decadimento, e che viene sancito da Dio stesso nella forma di una maledizione e di una cacciata dal giardino. Inizia così il cammino dell'uomo nel mondo e nella storia, accompagnato bensì dal sapere e dalla capacità di discernimento, privo però del potere di ricongiungere di nuovo, una volta per tutte, ciò che nella conoscenza è pur sempre costretto a separare.⁽²³⁾

Ecco allora: nella prospettiva della narrazione biblica l'uomo storico, dopo la caduta, non può che vivere in una condizione di separatezza e di scissione. La conoscenza fine a se stessa è il modo di praticare e di perpetuare una tale condizione. La sfida della religione è quella di tentar di riunire - pur continuando l'uomo, su questa terra, a vivere in una situazione di peccato - ciò che risulta ormai irrimediabilmente disgiunto. Ogni via breve, ogni scorciatoia che può essere escogitata, non è in grado di ricomporre ciò che è stato infranto. O, almeno, non lo è per la tradizione ebraico-cristiana: per la quale la religione è appunto il *religamen* che collega, senza mai pretendere di annullare le differenze, due termini incommensurabili.

Non basta tuttavia dire che questo, appunto, è il carattere della religione nell'ambito ebraico-cristiano per giustificare, da un punto di vista filosofico, la permanenza della dualità e, con essa, il paradosso di un'unità nella differenza e di una differenza nell'unità quale sfondo dell'esperienza e del pensiero mistici. Né è sufficiente solo sottolineare, sulla scia di quanto è espresso nella narrazione di *Gn 3*, il mero imporsi di una tale fattualità. Da un punto di vista filosofico, infatti, il problema è più complesso: è il problema relativo al permanere di una fattualità originaria anche nel caso

di quelle concezioni che vorrebbero invece dissolverla: che vorrebbero affermare, cioè, che «tutto è uno».

Non basta, a questo proposito, segnalare il fatto che il linguaggio dell'uomo, in cui la stessa tesi unitaria viene espressa, è esercizio e articolazione di una dualità.⁽²⁴⁾ Bisogna invece rivendicare il carattere di irriducibile fattualità della stessa tesi che intende dissolvere la attualità del presupposto; si tratta di segnalare *il fatto che* questa stessa tesi, variamente declinata, per cui «tutto è uno» *non è in grado di assorbire in sé quella fattualità che è insita nel suo stesso imporsi*. E che, con l'emergere di tale attualità, si ripropone un dualismo che può assumere varie forme: quello che sussiste tra chi assume questa tesi e la tesi stessa; quello che si riscontra, più in generale, tra l'apparenza e la realtà; quello, ancora più fondamentale, tra l'imporsi inevitabilmente immediato della mediazione, al di là del riconducimento, più o meno esplicitamente dialettico, dell'immediatezza entro l'ambito delle articolazioni mediate e mediabili.

Si apre dunque lo spazio per una «logica del paradosso», che dev'essere opportunamente sviluppata. E il mistico è appunto colui che vive e porta alle estreme conseguenze un tale paradosso. Il «mistico», per dir così, è l'abitatore del paradosso.

8. Per un abbozzo di conclusione: il paradosso della mistica

Il paradosso del mistico è dunque quello legato al particolare modo in cui vengono articolati i rapporti tra *identità e differenza*, tra *assimilazione e distacco*, tra *unità e lacerazione*. Distacco, lacerazione, differenza, non sono insomma da pensare in funzione di una unità. Questa è sempre differita, mai pienamente posseduta, e rimarrebbe tale anche qualora fosse posseduta davvero. La condizione dell'uomo non è oltrepassabile *se l'uomo rimane uomo*. Non lo è, anzi, proprio perché *l'uomo rimane uomo*. La promessa del serpente (*eritis sicut Deus*) si rivela dunque un inganno.

Il paradosso del mistico è dunque quello per il quale l'unità è *nella* differenza e la differenza è *nell'*unità, la lacerazione abita l'identità e l'identità si trova *nella* lacerazione. Emerge qui una reciproca appartenenza strutturale, che si realizza nei modi che abbiamo accennato e che non trova affatto una sua risoluzione dialettica. Lo impedisce, infatti, la fattualità che contraddistingue tali nozioni, intese come contrassegno di una particolare *situazione* dell'uomo: una fattualità che comporta una lacerazione e che si esplicita nell'imporsi della stessa identità anticipata e perseguita. Il mistico - lo ripeto - esprime questo paradosso e, attraverso di esso, esercita la sua funzione di radicalizzazione e di enfasi del religioso.

Il modo consueto in cui ciò accade è quello che corrisponde alla fattualità lacerata con un'analogia lacerazione. La ferita viene allargata, non richiusa. O meglio: essa viene chiusa, secondo uno dei sensi etimologici di *myo*, in precedenza richiamati, proprio attraverso una nuova lacerazione. In ciò si sperimenta l'amore spirituale. Per riprendere un'immagine di Lucrezio, infatti, l'amore è quella ferita che non può più essere rimarginata, e dove il sangue che da essa sgorga scorre verso colui che l'ha provocata.

Nell'esperienza mistica, allora, solo approfondendo la lacerazione si può rispondere al *vulnus* che da altrove proviene. Di nuovo: non già in un senso dialettico, ma nell'ottica della speranza di un nuovo incontro, per la fede sempre possibile. Il mistico, così, è chiamato a rispondere alla situazione di distacco, nella quale si trova a vivere, con la disponibilità a un analogo distacco: non più quello determinato dal desiderio di «conoscere il tutto», bensì quello esercitato nei confronti del mondo (nel quale si continua a vivere, paolinamente, «come se non» ci si vivesse) e di se stessi (rispetto alla volontà di assimilare ogni cosa, cioè di renderla simile a sé, considerandola in base alla propria misura). Solo così, al Dio che ci lascia spazio, è possibile rispondere facendo spazio.

Note

(*) Questo testo si è giovato, per alcuni suoi spunti decisivi, dalle sollecitazioni che mi sono venute nel corso delle lezioni tenute negli anni accademici 1997/98 e 1998/99 presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma, nell'ambito della specializzazione in "Filosofia e mistica". Desidero ringraziare Elmar Salmann per l'occasione preziosa, che mi ha offerto, di discutere pubblicamente queste idee, che si sono sviluppate anche grazie al confronto con i testi di Marco Vannini (si veda in particolare il suo *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato - AL - 1996).

(1) Cfr. A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, 2002²; *Id.*, *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2004.

(2) Una tale confusione di piani e momenti diversi all'interno di ciò che in generale può essere chiamato «mistico» si ritrova ad esempio dalla *Nota introduttiva* (1962) preposta alla pur utilissima e importante antologia di E. Zolla *I mistici dell'Occidente*, nuova edizione riveduta, 2 voll., Adelphi, Milano 1997.

(3) Cfr. ad esempio, in merito, la voce *Mystik* redatta da J. Sudbrack in P. Dinzelsbacher (a cura di), *Wörterbuch der Mystik*, Kröner, Stuttgart 1989.

(4) Taulero, *La triplice nascita*, in *Il fondo dell'anima*, a cura di M. Vannini, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 33.

(5) Cfr. G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, vol I, "La logica oggettiva", Libro II, "La dottrina dell'essenza", trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1978.

(6) Cfr. F.W.J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda (1810)*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990; *Id.*, *Filosofia della rivelazione*, trad. it. a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972.

(7) Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985.

(8) Cfr. *Le Zohar*, trad. fr. a cura di Ch. Mopsik, Verdier, Paris 1981, sgg.

(9) *Ivi*, pp. 33-34.

(10) *Ivi*, p. 34.

(11) *Ivi*, p. 35.

(12) Cfr. S. Weil, *Quaderni*, ad es. vol. II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985.

(13) Si vedano, tanto per fare alcuni esempi in ordine sparso, i sogni inseriti nei dialoghi platonici (il mito di Er), il sogno contenuto in *Intorno alla virtù* di Zosimo di Panopoli, il *Somnium Scipionis* di Cicerone, il sogno del faraone biblico, quello di Ezechiele e quello di Costantino all'origine della tradizione cristiana. Nei «sogni» di Jean Paul, invece, l'esperienza di un mondo «altro» viene messa al servizio, con evidente paradosso, della negazione di una tale dimensione trascendente. Lo attesta il famoso *Discorso del Cristo morto, il quale, dall'alto dell'edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno*, pubblicato nel 1796 all'interno del romanzo *Siebenkäs*. Esso può essere produttivamente messo a confronto con un altro sogno, che nello stesso *Siebenkäs* è pubblicato di seguito: *Il sogno nel sogno*. Ambedue sono accessibili in traduzione italiana nel volumetto: Jean Paul, *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997.

(14) (1) La vita è sofferenza; (2) La sofferenza è causata da desiderio / sete / attaccamento / egoismo; (3) Dalla sofferenza è possibile liberarsi; (4) Il cammino verso la cessazione della sofferenza è articolato dall'Ottuplice Sentiero.

(15) Cfr. Hôseki Shinichi Hisamatsu, *Una religione senza Dio. Satori e ateismo*, trad. it. di S. Fadda, Il melangolo, Genova 1996.

(16) Cfr., come luogo emblematico in cui viene ad espressione, nel rapporto con Dio, un vero e proprio scarto fra vedere e udire, il passo di *Es* 3, 4.

(17) Dove in definitiva io sono non già colui che assapora, ma colui che viene assaporato. Si veda quanto afferma Nicola Cabasilas a proposito dell'eucarestia: «Il cibo naturale è assimilato da chi lo assorbe: pesce, pane o altra vivanda divantano sangue umano. Nella comunione avviene tutto il contrario: è il Pane che cambia, trasforma, assimila colui che mangia, e siamo mossi e viviamo in funzione di quel Pane, della vita che è in esso».

(18) Il tatto è il modo di realizzare nei termini più puri l'immediatezza di un rapporto: si veda a questo proposito già Aristotele, *Met.* XII, 1072b, 21. In questo passo il pensiero immediato è un «pensiero che tocca», nel quale cioè scompare la differenza tra toccare e toccato.

(19) Ireneo, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini e, per la nuova edizione, di G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997.

(20) Si vedano ad esempio, di Martin Buber, i testi raccolti in *La leggenda del Baal-Schem*, a cura di D. Lattes, Crucci, Roma 1978 e in *I racconti dei 'Hassidim*, trad. di G. Bemporad, Guanda, Parma 1992.

(21) Cfr. *Il canto della perla*, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1990.

(22) Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Tannini, Adelphi, Milano 1994, p. 111.

(23) Per questa lettura del mito della caduta mi sono rifatto soprattutto a W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Opere*, vol. I, pp. 177-93.

(24) A ciò si potrebbe rispondere al modo di Severino in *Oltre il linguaggio* (Adelphi, Milano 1992), oppure di Levinas all'inizio di *Altrimenti che essere* (1974; trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983) vale a dire identificando un livello pre-

linguistico di cui il linguaggio, attraverso un tradimento, fornirebbe tuttavia una precaria espressione.