

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

Amore, morte e sacrificio di sé
in San Giovanni della Croce.

Tesi di laurea in Filosofia delle Religioni.

Relatore:

Chiar.mo Prof. Adriano Fabris

Candidato:

Paolo Rucci

Anno Accademico 2000/2001

Paolo Rucci

Amore, morte e sacrificio di sé in Giovanni della Croce.

INTRODUZIONE. 2

1. OSSERVAZIONI PRELIMINARI SULLA MISTICA COME CATEGORIA RELIGIOSA. TEMI ED OBIETTIVI DI QUESTA TESI.	2
2. IL CARATTERE DI ‘SENTIERO’ DELL’ESPERIENZA.....	11
3. L’OPACITÀ DI FONDO DEL SIMBOLO NELLA MISTICA.	21
4. SAN GIOVANNI DELLA CROCE E LA TEOLOGIA MISTICA.....	25

CAPITOLO 1. 34

1.1 NEGAZIONE, APOFASIS ED EROS NEL PROCESSO DELLA «NOCHE OSCURA».....	34
1.2 LA CONTEMPLAZIONE E IL RUOLO DELL’INTELLETO.	47
1.3 IL «NON-SO-CHE».....	54
1.4 GIOVANNI DELLA CROCE E LA TRADIZIONE GRECA.	63
1.5 TRE CARATTERISTICHE FORMALI DELL’ESPERIENZA MISTICA IN GIOVANNI DELLA CROCE.	66
1.6 GLI SCRITTI DI GIOVANNI DELLA CROCE NEL QUADRO DELLA LETTERATURA MISTICA DEL SIGLO DE ORO.	73
1.7 LA “SCIENZA SAPOROSA”: MISTICA ED ESTETICA NELLA CONOSCENZA DI DIO.	78
1.8 EROS E NEOPLATONISMO NELLA CULTURA DEL RINASCIMENTO.	82

CAPITOLO SECONDO. 91

2.1 LA TEOLOGIA MISTICA E LA «SCALA D’AMORE».....	91
2.2 I DIECI GRADI.....	99
2.3 SACRIFICIO, DONO E SIMMETRIA.	108
2.4 GLI OSSIMORI FONDAMENTALI: «SOBRIA EBRIETAS» E «DOCTA IGNORANTIA».....	115
2.5 IL «NASCONDIGLIO».....	119
2.6 EROS, THANATOS E AGÁPE.	124
2.7 L’AMORE E LA MORTE.	137

CONCLUSIONI. 151

BIBLIOGRAFIA 157

Introduzione.

1. Osservazioni preliminari sulla mistica come categoria religiosa. Temi ed obiettivi di questa tesi.

È costitutivo della religione cristiana il rapporto, *religamen*¹, appunto, dell'uomo con Dio, un rapporto che tende a mostrare una natura dipendente da quella realtà fontale ed originaria che conferisce essere, vita e senso all'uomo religioso. Questo rapporto di dipendenza viene spinto verso la sua manifestazione più radicale nella mistica, nella *unio spiritualis* con il Dio; una dipendenza tale da superare una visione radicalmente dualistica dei due termini del rapporto, fino a giungere ad una forma o ad un certo grado di identità. Il mistico, non soddisfatto dall'osservanza rituale e dalla pratica morale-normativa della Legge rivelata, cerca una forma di contatto o di conoscenza *immediata* e sperimentale della divinità, la *théosis*, l'indiamento, l'assimilazione con Dio come estremo atto d'amore, serbando la consapevolezza di divenire per *Grazia* ciò che Dio è per *natura*.

Prima di procedere è necessario ricordare che un compito preliminare nelle analisi filosofiche dei fenomeni è la chiarificazione dei termini adoperati, operazione che si rende tanto più necessaria quanto più si è consapevoli della vaghezza o della consolidata usura semantica dei termini in gioco.

¹ Seguo qui l'etimologia di *religio* proposta da Lattanzio, sorta quindi in ambito cristiano, che fa derivare il termine da *religare* (da qui *religamen*), indicando «il vincolo di pietà che ci unisce a Dio» (*Divinae institutiones*, IV,28). Questa etimologia si contrappone a quella più antica proposta da Cicerone, tenuta per valida anche da Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, per cui *religio* deriva da *relegere*, ossia «considerare diligentemente le cose che concernono il culto degli dei» (*De natura deorum*, II, 28). Seppur linguisticamente erronea, l'etimologia di Lattanzio è per ovvi motivi più vicina all'uso che il termine 'religione' ha conservato nel pensiero cristiano, e per questo più utile al nostro studio.

“*Mistica*” è uno di quei termini che nel tempo, a causa di un abuso protratto e spesso banalizzante, ha assunto una sfera di significati abbastanza distanti da quel fenomeno, essenzialmente teologico e misteriosofico, cioè legata al *mysterion* di una divinità, che l’aggettivo ‘mistico-mistica’ serviva ad indicare, distinguendolo da altre modalità di rapporto vitale e conoscitivo con il Divino.

L’uso del sostantivo ‘mistica’ si avrà solo a partire dal Seicento, quando l’Europa fu attraversata dal vasto dibattito sul quietismo, sulla natura e la legittimità di certe libere pratiche spirituali. Ricordiamo da una parte il francese Fènelon, favorevole all’esistenza di una spiritualità le cui pratiche fossero svincolate dal controllo dogmatico e dalle imposizioni confessionali; dall’altra, il suo grande oppositore, il vescovo Bousset, contrario ad una pratica incontrollata ed elusiva della mediazione ecclesiale-sacerdotale. Fino ad allora sussiste l’uso dell’aggettivo ‘mistica’, spesso abbinato a ‘teologia’, ma mai un sostantivo isolato per indicare un tipo di dottrina, o qualcuno che segua certe forme di spiritualità.

L’origine dei termini in questione è da ritrovare nella radice del verbo greco *myein*, che indica l’atto di chiudere gli occhi, o gli organi dei sensi in genere (la stessa radice si trova in ‘miopia’); ma indica anche, in relazione al concetto religioso arcaico di ‘mistero’, *mysterion*, la dimensione iniziatica cui viene istruito il *myste* da parte del mistagogo; da qui ‘*mystikós*’, che designa ‘ciò che concerne i misteri’. La soglia mistica si situa esattamente nel punto in cui appare e si svela la vanità dei mezzi e degli sforzi umani per accedere a tale ‘mistero’. Questa conoscenza non ha niente a che vedere, almeno in origine, con qualcosa come la “liberazione” nei sistemi religiosi orientali, come il *mokṣa* hindu o il *nirvana*, cioè come l’acquisizione definitiva di uno stato di salvezza dal dolore, l’uscita definitiva dal ciclo di morte-rinascita, l’estinzione del karma accumulato nelle precedenti esistenze. Come tale viene invece confusa (o si tende a

farlo) e venduta dal mercato editoriale-pubblicistico di una vaga spiritualità, attraverso i più improbabili sincretismi e bricolage religiosi; una risposta commerciale, tradotta nelle categorie dello spettacolo e del marketing, a quella domanda di *risacralizzazione* e di immediatezza che le soteriologie sociali e scientiste post-illuministiche hanno contribuito a formare, per via del mancato adempimento delle loro promesse di felicità e di conferimento di senso alla vita dell'uomo². Ma tornando alla genealogia dell'idea di 'mistica', si tratta originariamente di una esperienza di conoscenza dei *misteri* della Divinità da parte del *myste*, sulla scia delle confessioni misteriche precristiane; una esperienza della coscienza che si situa in una condizione per cui i confini tra vita e morte vengono superati, le due nozioni *confuse* insieme, spesso invertite, per cui la "vita vera" diviene una morte a se stessi e al mondo, e la vita umana una sorta di prigionia nei condizionamenti della carne, della limitatezza degli espedienti mondani che possano assicurare una vera felicità.

Fu Proclo a introdurre il termine "*mistico*" nel linguaggio filosofico³, parlando della "*tradizione mistica*" di Parmenide e degli "antichi teologi". Proclo, che definisce la comprensione dei miti come un'operazione "*mistica ed ispirata*", fu con tutta probabilità la figura più influente sul pensiero dello Pseudo-Dionigi, l'autore cristiano e neoplatonico della *Mystica Theologia*. Il breve trattato epistolare, pur senza dimenticare l'importanza dei *Nomi Divini* e della *Gerarchia Celeste*, spicca nel *corpus* dionisiano per la sua influenza nella storia della spiritualità medievale e successiva. Sarà Dionigi a fornire al pensiero teologico successivo una serie di punti-chiave, un lessico essenziale, un vero e proprio paradigma teologico: la teologia mistica ed apofatica; il silenzio come esito estremo del discorso su Dio; la nozione della Trinità, Monade-Triade, come Uno

² Per una dettagliata analisi del fenomeno delle nuove spiritualità cfr. G. Filoramo, *Le vie del sacro*. Torino 1994.

³ G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma 1952.

Superessenziale; l'unione con il *raggio di tenebra superessenziale* attraverso l'uscita da se stessi e da tutte le cose. Il deserto, il nulla, la notte, entrano così a far parte dell'essenziale vocabolario simbolico della spiritualità cristiana dei secoli seguenti e riappaiono con tutta la loro efficacia evocativa nell'opera di Giovanni della Croce.

Dunque non si può considerare una *mistica* in astratto: ogni mistica nasce su di un preciso sfondo confessionale e dottrinario, differenziando culturalmente le esperienze del Divino. Bisognerà allo stesso modo dire che non esiste *una* esperienza mistica. Dire di Giovanni della Croce che è un mistico è un'informazione tanto vaga quanto affermare che Bach è un musicista. Non è il caso di procedere ad una tassonomia completa delle forme di vita che la spiritualità, nelle sue manifestazioni più radicali e coinvolgenti, ha assunto nella storia del cristianesimo. Mi sembra però indispensabile capire a cosa Giovanni della Croce si riferisca parlando di *teología mística*, a quali momenti del pensiero cristiano è solito richiamarsi per illustrare, nella sua mistagogia, i cammini extra-intellettuali di perfezione volti alla fruizione del *Summum Bonum*, “fruizione di un Assoluto”⁴ che già era definita nella Scolastica come una *cognitio Dei experimentalis*. La stessa espressione ‘esperienza mistica’, volendo non solo prescindere dall'uso più quotidiano e banalizzante, è contornata da una vaghezza semantica dovuta ad una ricca compagine di esperienze spirituali più o meno ‘mistiche’, molto diverse tra loro, che si affacciano non solo nell'intero arco della tradizione, ma nell'ambito delle esperienze spirituali di ogni singolo mistico. Questo rende alcuni grandi mistici preziosi anche per la loro *meta-mistica*, indicando con questa espressione il discorso che i mistici fanno sulla mistica⁵ e la metodologia del linguaggio mistico, nonché

⁴ Questa è la definizione, volutamente generica, di *esperienza mistica* proposta da Louis Gardet e Georges Anawati. Cfr. Anawati- Gardet, *Mystique musulmane*, Paris 1968 ; L.Gardet, *La mystique*, Paris 1970. Di centrale importanza nelle loro riflessioni comparativistiche è la distinzione, peraltro tradizionale, tra “mistica naturale” e “mistica soprannaturale”, ovvero tra ‘mistica del Sé’ e ‘mistica dell'Altro’.

⁵ Cfr. T.G.Bucher, *Mystik und Sprache*, in A.Molinari, E.Salmann (a cura di), *Filosofia e mistica*, «Studia Anselmiana», Roma 1997.

per le ordinate esposizioni diagnostiche e fenomenologiche che danno della plethora di esperienze che coinvolgono il ‘viandante’ spirituale, fornendo criteri per discernere i fenomeni genuini da quelli di origine diabolica o dalla pura e semplice patologia. Questo è il caso soprattutto di quelle figure che, come Giovanni della Croce o Teresa d’Avila, erano preposte alla cura e alla guida delle anime nelle comunità monastiche, avvezzi alle più disparate manifestazioni della bizzarria ascetica o della patologia mentale, spesso dalla prima indotta. L’autentica mistagogia si unisce quindi in Giovanni della Croce ad una profonda psicologia, ad una consapevole conoscenza dell’indole patologica di certe manifestazioni. La diversità delle esperienze non è dovuta però solo a fattori fuorvianti, cioè patologici. All’interno dello stesso cammino tracciato dalla guida spirituale, figura necessaria e imprescindibile, a detta del Dottore carmelitano, per un corretto progresso, esistono diverse modalità di contatto o di avvicinamento al divino. Si parla pertanto di *fidanzamento spirituale*, di *matrimonio spirituale*, di *tocco divino*, di trasformazione nell’amore, di annullamento, di ‘combustione’, in un linguaggio spesso mutuato dalla letteratura amorosa profana, memore della retorica cortese e della poetica italiana stilnovistica e rinascimentale, squadernando così, attraverso una ricca fenomenologia dell’amore, tutte le possibilità di esperienza spirituale, di *fruitio Dei*.

La *molteplicità* dell’esperienza dei mistici è dunque essenzialmente di due tipi: sono molte le esperienze in quanto diversamente concepite e descritte dai diversi autori; è molteplice l’esperienza in ogni singolo autore poiché si articola sviluppandosi sempre come un percorso, come una serie di tappe, di stazioni spirituali, presentando ognuna delle peculiarità che si raccolgono in una unità formale più ampia, mancata la quale viene fallito il tentativo dell’uomo di una unione spirituale genuina con Dio, il termine finale degli sforzi dell’anima, la sua pienezza e compiutezza.

In un primo senso, dicevamo, questa molteplicità deve essere riscontrata come diversità che il fenomeno assume nei diversi mistici: il contatto con un ordine soprannaturale, in sé eterno e immutabile, avviene sempre attraverso la mediazione – più o meno consapevole da parte del mistico - del materiale culturalmente disponibile che plasma e struttura il desiderio stesso⁶. Il passaggio dalla natura alla cultura è automaticamente compiuto nel desiderio, nella misura in cui l'espressione del desiderio è filtrata da un ordine simbolico.

Da qui la differenza nel linguaggio dei mistici, la varietà delle immagini e della proiezione simbolica delle operazioni interne dell'anima. Piuttosto che di eterni archetipi di un inconscio arcaico, forme immediate e metastoriche universalmente disponibili, bisognerà rendersi conto della storicità delle forme simboliche di volta in volta adoperate, sebbene queste siano sostenute e vivificate da fattori metafisici e logici di estrema universalità (che in quanto tali lasciano pensare ad un nucleo di rappresentazioni necessarie in ogni forma di mistica) come il Nulla, il Vuoto, la logica dell'*eros*, della negazione al fine di una acquisizione ad un livello più alto, ed altri elementi ancora. La tensione dell'anima nel suo ritorno all'origine, l'Uno, è caratterizzata di fatto dall'essere un tentativo di eludere la temporalità storica, biografica, la dimensione culturale, cioè quell'orizzonte di senso che rende comprensibile l'uomo nella sua ordinaria e quotidiana esistenza. Solo in un secondo momento, e non sempre in tutti i mistici, la finitezza umana storica e biologica viene recuperata dialetticamente come dimensione in cui la coscienza può ritrovare costantemente l'epifania divina. È ciò che vuole indicare il dogma dell'Incarnazione, chiave dialettica di tutta la mistica cristiana. Si produce così qualcosa di analogo al ritorno nella caverna del mito platonico:

⁶ Cfr. F.Ciaramelli, nell'articolo *Sull'ambiguità del desiderio* pubblicato sulla rivista elettronica *Dialeghestai*: «Insomma, perché il desiderio umano possa esistere, gli è indispensabile la mediazione socio-culturale. D'altra parte quest'ultima viene a sua volta preparata, alimentata e richiesta dalla stessa tensione pulsionale. Tra desiderio e legge c'è dunque inerenza reciproca.»

l'imperativo di rinunciare alla fruizione egoistica del Bene per dividerlo con la comunità e non annientarsi nella sua contemplazione. Il bene proprio viene attinto solo attraverso il bene dell'altro, essendo il Bene il principio di unificazione del molteplice e luogo della conciliazione degli opposti, della dialettica e superiore identità di sé ed altro. Questo ritrovare Dio presso le creature, aspetto complementare alla negazione erotica-ascetica di ogni bellezza mondana, equivale ad amare in Dio le creature, amore possibile solo attraverso un preliminare radicale *distacco* da tutte le cose, la *Abgeschiedenheit* così centrale in Meister Eckhart e nel filone della mistica speculativa tedesca, la purificazione della *noche oscura* in Giovanni della Croce. Quella temporalità cronologica, relazionale, curvata attorno alla densità delle attenzioni che riserviamo agli eventi e alle persone che formano il nostro mondo, e pertanto ciò che noi stessi siamo, si cerca di oltrepassarla con un salto o con una lenta e tormentosa ascesa. Si tratta allo stesso tempo di una *uscita dalla natura*, cioè dall'ordine creaturale, naturale e fenomenico di causa ed effetto, dove i nostri atti e i nostri pensieri sono sempre già 'iniziati', inseriti in una catena di atti necessari di cui non afferriamo i capi; e si tratta di un *rientro* verso gli aspetti increati ed eterni celati nell'uomo, un *recogimiento* (raccolgimento, un riafferrarsi) in se stessi, cioè in quel 'luogo dei luoghi' che risulta ospitare paradossalmente il nucleo dell'identità assieme ad una alterità radicale. L'amore, l'eros che platonicamente spinge l'anima a trascendersi verso la visione della Bellezza, è il veicolo complesso di raccoglimento ed uscita da sé di cui Giovanni della Croce dispone per superare l'ostacolo della volontà individuale, la *potenza* dell'anima che nel suo annichilarsi lascia emergere l'amore divino, la carità teologale. L'interno dell'anima è il territorio, sempre meno familiare quanto più interiore, in cui l'anima stessa compie il suo percorso. È nella stanza più interna del *castillo interior*, costruito *todo de diamante y de muy claro cristal*, che, per Teresa d'Avila, Dio aspetta

l'anima (al tempo stesso castello e percorritrice delle stanze del castello) sempre dispersa fuori di sé, per unirsi nelle nozze spirituali. Teresa, ma altrettanto dicasi per Giovanni della Croce, si colloca nell'onda lunga della spiritualità di Agostino, nella ricerca di Dio tutta orientata all'interno dell'anima, poiché « tu eri più interiore della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta»⁷.

È sull'ambivalenza dei termini 'vita' e 'morte' che la poesia mistica spagnola del Cinquecento trova uno dei suoi nuclei retorici di maggior efficacia, capovolgendo i due estremi e concentrandoli nell'unico fuoco ottico dell'anima spossata di se stessa, consacrata e sacrificata nell'amore. Questo superamento avviene attraverso il sacrificio dell'anima innamorata, che trasfigura vita e morte in una forma di esistenza paradossale, che presenta ambigualmente le caratteristiche della massima alienazione tipica della mente innamorata e della massima disciplina di controllo sulla propria essenza psicologica. Il poeta vive senza vivere in sé, muore di non morire:

*«Vivo sin vivir en mí
Y de tal manera espero,
Que muero porque no muero.*

*En mí yo no vivo ya,
Y sin Dios vivir no puedo;
Pues sin él y sin mí quedo,
Este vivir ¿ qué será?
Mil muertes se me hará,
Pues mi misma vida espero,
Muriendo porque no muero.»*

Da Coplas del alma que pena por ver a Dios.

Ma si tratta di una passione fondamentale nella storia della mistica, che viene dipinta con altrettanta efficacia da san Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum*(VII,6):

⁷ Agostino, *Confessioni*, III, 6, 11.

«Dio è questo fuoco e il suo “*focolare è in Gerusalemme*”(Is 31,9); Cristo accende questo fuoco nell’impeto amoroso della sua ardentissima passione, e lo prova veramente soltanto colui che dice: “L’anima mia desiderò lo strangolamento e le mie ossa la morte.”(Gb 7,15). Chi ama questa morte può vedere Dio, poiché è indubitabilmente vera questa affermazione: “Nessun uomo può vedermi e restar vivo.”(Es 33,20).».

Ma l’origine del ‘morire di non morire’ è forse in un passaggio delle *Confessioni* di Agostino:

«Ecco, le orecchie del mio cuore sono davanti alla tua bocca, Signore. Aprile e di’ all’anima mia: la salvezza tua io sono. Rincorrendo questa voce io ti raggiungerò, e tu non celarmi il tuo volto. Che io muoia per non morire, per vederlo» *Conf. I, 5, 5*.

Questa tesi vuole essere appunto uno studio sul *carattere ambiguo* o ambivalente dell’*amore* nella mistica di san Giovanni della Croce, sulla relazione circolare, dialettica, che si instaura tra Amore e Morte, sulla natura sacrificale dell’amore del mistico, fino al sacrificio estremo del soggetto, nelle sue categorie costitutive. Questa ambiguità gioca sulla dimensione rituale della connessione con la *morte*, concetto che va visto per il valore antropologico che allarga a dismisura la sua sfera semantica nel quadro dell’antropologia religiosa e mistica. È un’intimità, quella di amore e morte, che si radica profondamente nella storia e nell’antropologia delle passioni, affiorando attraverso i codici culturalmente preposti alla loro manifestazione o al loro occultamento; nasce probabilmente da meccanismi psicologici di cui storicamente è stata favorita la rimozione, affidando al mito e alla poesia la sua scottante verità. Dunque, il mito dell’Amore e un inconfessabile passione per la Morte si stringono in un unico complesso simbolico, in una alleanza letterariamente e psicologicamente insuperabile, innervando così la storia dell’Occidente, delle sue letterature, della sua

mistica, e di ogni sua espressione culturale, artistica e spirituale⁸. Per affrontare la questione della mistica sanjuanista all'interno dello scenario che si propone bisognerà innanzitutto rivolgere l'attenzione alla struttura dell'*eros* platonico e neoplatonico, esaminando in che modo si vada ad affiancare all'*agápe-caritas* cristiana; in altre parole si rende necessaria una analisi semantica dell'*amore*, nella sua occorrenza all'interno del percorso spirituale di Giovanni della Croce, basandoci su una analisi delle opere sanjuaniste miratamente indirizzate alla fenomenologia dell'Amore e dell'unione amorosa con Dio, cioè *Cantico Spirituale* e *Fiamma d'amore viva*, ma senza dimenticare l'importanza centrale della sua produzione poetica.

2. Il carattere di 'sentiero' dell'esperienza.

Altro aspetto *molteplice* è l'interno differenziarsi, che la singola esperienza mistica, in quanto *itinerario*, produce in sé. Viene qui utilizzata una concezione di 'esperienza' che richiama il modello esposto da Aristotele nel libro A della sua *Metafisica*⁹, cioè dell'esperienza come *percorso*. Tale percorso porta dalla *aistesis*, la puntuale ed isolata percezione di un fenomeno, il suo accoglimento passivo che si consolida attraverso la memoria in una *empeiría*, capacità operativa nella pratica particolare, alla *techne*, la consapevolezza di una unità astratta, l'universale, che soggiace ad ogni particolare occorrenza di un certo tipo di fenomeno. La vera esperienza culmina poi nella conoscenza delle cause dei fenomeni, *episteme*, fino alla *sophìa*, la contemplazione (*theoría*) delle cause prime e

⁸ È sul tema di tale rapporto che si sviluppa il saggio di Denis de Rougemont, *L'amore e l'occidente*, Milano 1998.

⁹ Cfr. A.Fabris, *Esperienza e Mistica*, in AA.VV., *Filosofia e Mistica*, a cura di E.Salman e A.Molinari, Roma 1997.

del Motore Immobile, conoscenza svincolata dalla natura utilitaristica che caratterizza e determina tutte le altre conoscenze tecniche¹⁰.

A partire da San Bernardo, quasi tutti i dottori mistici paragonano il progresso del pellegrino alla salita di una scala (come già, prima di Bernardo, Giovanni Climaco con la *Scala Paradisii* scritta in ‘trenta gradini’, quanti furono gli anni ‘privati’ di Gesù Cristo), all’ascesa di una montagna o alla traversata di una serie di dimore.

Il carattere di percorso, di processo, dell’esperienza lascia emergere il tema della trasformazione del soggetto dell’esperienza. Questo, infatti, non sperimenta esteriormente il cambiamento della realtà, non si situa immobile ed indifferente nel mezzo di un divenire, ma è lui stesso la realtà dinamica, assumendo lui stesso la natura di un processo o di una tensione.

Fare esperienza, secondo questo modello, è lasciarsi di volta in volta alle spalle ciò che si è stati e ciò che si è conosciuto, non come dimenticanza, ma come consapevole superamento di quell’«altro» che si è stati anteriormente:

Per arrivare a quello che non gusti
Devi andare per dove non hai gusto
Per arrivare a quello che non sai
Devi andare per dove non sai
Per arrivare a possedere quello che non possiedi
Devi andare per dove non possiedi
Per arrivare a quello che non sei
Devi andare per dove non sei.¹¹

La metafora che domina il registro linguistico dell’esperienza, e in particolar modo dell’esperienza spirituale, è dunque quella del *sentiero*, e con questa quella del viaggio e del viandante, come il *Wandersmann* di Angelo Silesio (Johannes Scheffler). Non si tratta di una definizione rigida,

¹⁰ “E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui vien fatta una cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene”. Aristotele, *Metafisica, libro A, 982b 4-7*; “Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.” *ibidem 983a 10*.

¹¹ Giovanni della Croce, dal disegno autografo del Monte Carmelo.

di una determinazione formale dell'esperienza, ma di un simbolo, una matrice di significato continuamente rinnovabile.

Quali sono le caratteristiche che fanno di un sentiero un sentiero?

1. Porta da qualche parte; 2. è percorso, o è stato percorso, da altri; 3. sul sentiero non vi sono gli ostacoli che potremmo incontrare fuori di esso. Non esauriamo così le determinazioni possibili di un sentiero, ma può essere utile cominciare da queste per analizzare la fecondità di questo simbolo universale nella struttura dell'esperienza mistica.

Di solito facciamo l'esperienza del sentiero, così come di ogni *utilizzabile*, solo quando lo perdiamo, è allora che ne abbiamo consapevolezza; l'assenza, la carenza, diventano condizioni pre-conoscitive, sulla base di quello che era il nostro rapporto di utilizzo con la cosa, delle possibilità ormai sfumate che l'oggetto ci disvelava. La consapevolezza del nostro rapporto con qualcosa o qualcuno passa a volte attraverso la simulazione della sua assenza. Un fattore psicologico ed esistenziale che accompagna questa assenza di riferimento, che ne costituisce la forma per la coscienza, è il dolore. Il dolore si è sempre costituito come una apertura privilegiata per intraprendere quel percorso di comprensione tipico della vita spirituale e religiosa. La prima delle Quattro Nobili Verità del buddismo vuole mostrare che "Tutto è dolore", ponendo la consapevolezza dell'illusorietà della soddisfazione mondana come condizione imprescindibile per il percorrimto della via di salvezza, il Sentiero Ottuplice, compendio della soteriologia buddista. Cercare il farmaco di questo dolore tra le cose del mondo, distogliendoci dalla "via breve" "*nada nada nada nada...*" che conduce alla sommità del Monte, come rappresentato graficamente da Giovanni della Croce¹², non sortisce altro effetto che l'aumento del dolore.

La *strettezza* della via, l'elevato rischio di perdere il sentiero, rende continuamente consapevoli della natura dell'esperienza, si prende

¹² Vedi *infra*, pp. 32-33.

coscienza del contesto in cui ci si muove. Non così nella quotidianità, nella larghezza della strada che siamo inclini a percorrere per la sua comodità. La via del mondo è una via affollata e rassicurante, che si autogiustifica sulla base del suo semplice esistere, proclama se stessa come normalità, come condizione naturale, come possibilità in qualche modo egemone sulle altre. Il pensiero cristiano nasce con la consapevolezza che all'uomo sono aperte dinanzi due vie, la via stretta della vita e la via ampia che conduce alla morte dello spirito. A questa consapevolezza si aggiunge il richiamo all'urgenza di risolversi per la via della vita, perché il momento in cui non ci sarà più possibile la decisione arriva "come un ladro nella notte"¹³. Nel momento in cui lo ritroviamo, il sentiero, il medium-mediatore, si rivela. Nella tradizione cristiana il Cristo-Logos, l'Agnello che si offre nel sacrificio per tutti, è tale mediatore: "Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno va al Padre senza di me"(Gv. 14,6), "Chi segue me non cammina fra le tenebre"(Gv. 8,12). Seguire il sentiero è imitare il modello di Cristo, e la mistica cristiana è sempre stata animata dallo sforzo di rigenerare l'uomo come *alter Christus*, cioè quell'uomo nuovo che partecipa della natura del Figlio¹⁴.

Il sentiero si manifesta come una negazione, come assenza di ostacoli, o come abbattimento, annientamento di tali ostacoli. Smarrirsi non implica soltanto la perdita della direzione che conduce alla meta, ma anche della libertà di muoversi, e addirittura del desiderio stesso della meta. Ritrovarsi fuori dalla "via" vuol dire aver perso la libertà dai condizionamenti che determinano le forme di esistenza profana. Insieme alla libertà di movimento, movimento sempre inteso in maniera non-spaziale¹⁵, il

¹³ 1 Tessalonesi 5,2

¹⁴ "...(nella condizione dell'uomo nuovo) non c'è più Greco e Giudeo, circoncisi o incirconcisi, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo, tutto e in tutti" *Colossesi* 3,11; "Fin da ora siamo figli di Dio e non si è ancora manifestato quel che saremo. Sappiamo che quando ciò sarà manifestato saremo simili a lui, poiché lo vedremo come egli è. Chiunque ha questa speranza in lui, diventa puro come lui è puro." Giovanni, *Prima Lettera* 3,2-3.

¹⁵ "Verso Colui che è dovunque presente non ci muoviamo attraverso località, ma con buon amore e studio di buoni costumi." (Agostino, *La dottrina cristiana* I,10,10).

percorritore di una *via* è sorretto intimamente dal senso di comunione con chi, su quella via, lo ha preceduto.

Il decidersi per il cammino spirituale, nel distacco da tutte le cose, dalle esteriori e dalle più intime, ha un carattere fortemente sacrificale. Trova il suo culmine nel sacrificio d'amore attraverso l'annientamento di sé, di cui la *kenosis* di Cristo ne è il modello teologico-spirituale. Secondo il passo della *Lettera ai Filippesi*, Cristo,

«essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annichilò se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini; ed essendo quale uomo, si umiliò facendosi obbediente fino alla morte, e alla morte in croce.» (Fil.2,7-8).

Il dono di sé di Dio, attraverso la rinuncia alla propria natura divina, è il prototipo della ascesa mediante il sacrificio, la conquista spirituale attraverso la perdita e la rinuncia a sé. Lo svuotarsi da parte del Figlio della propria natura divina non è un movimento accidentale di autonegazione, ma un essenziale aspetto dinamico della natura divina in sé, quell'aspetto dialettico che instaura una comunicazione essenziale, in un capovolgimento-coinvolgimento di essenze, tra uomo e dio¹⁶. Qui, come in seguito, non si vuole fornire una lettura teologica, ma l'immagine della comprensione di questo dogma centrale, l'Incarnazione, da parte della logica della mistica e dell'ascetica cristiane. Tale modello anima il mistico con la forza dell'esempio, una forza che muove a sé non con la coercizione di una causa efficiente o di una legge esterna, ma come una causa finale.

Quali sono dunque gli aspetti che rendono peculiare, tra le altre forme di esperienza a noi disponibili, l'esperienza mistica, che cristianamente si propone come una unione trasformante e assimilante dell'anima in Dio?

¹⁶ «Egli ha preso carne ed è morto, è risorto ed è asceso al cielo. Egli ha voluto piantarsi sulle rive del fiume delle cose temporali...Per te Cristo si è fatto temporale, perché tu divenga eterno.» Agostino, *Commento alla Prima Lettera di Giovanni*, II,10, in Agostino, *Amore assoluto e Terza navigazione*, a cura di G.Reale, Milano 2000. Una lettura extracristiana della natura kenotica del Figlio, all'interno dell'ottica di un dialogo interreligioso, è data da Masao Abe, discepolo e successore di Hisamatsu nella Scuola di Kyoto, in *The emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, New York 1994, a cura di J. Cobb e C. Ives.

Primo carattere che ci si offre è un primato di questa esperienza sulle tante altre disponibili all'esistenza umana. Come esperienza dell'Assoluto, questa vuole essere la massima esperienza accessibile all'uomo, l'esperienza della condizione più alta cui l'uomo possa ambire nella sua esistenza. Contiene in sé, portando al suo culmine un pensiero teleologicamente orientato, il fine ultimo, l'Omega di tutte le azioni umane e delle dinamiche dell'anima, quindi la sua fine. Nel suo apice appare proporsi come una *temporanea* inesistenza, una riproduzione o induzione volontaria e anticipata della morte, *mors mystica*, una seconda morte cui segue una seconda nascita, non più secondo la carne, ma secondo lo spirito¹⁷. La nozione ascetica della *seconda morte*, nozione di origine platonica (particolarmente centrale nel Fedone), viene illustrata chiaramente da un passo di un autore non-cristiano come Macrobio.

“Platone conobbe due morti dell'uomo...Infatti muore l'uomo quando l'anima lascia il corpo, sciolto per legge di natura; si dice però che si muore, altresì, quando l'anima, ancora aderendo al corpo, disprezza le attrazioni corporee, istruita dalla filosofia, e si spoglia delle dolci insidie dei desideri e di tutte le altre passioni...Questa è la morte che, disse Platone, dovevano cercare i sapienti...egli vietò di costringerla o inferirla o procacciarsela, insegnando che bisogna aspettare la natura...”

Macrobio, *In Somnium Scipionis commentaria* I, 13,5-7.¹⁸

Riveste quindi un primato che dipende tanto dal suo oggetto, se è possibile intenzionare un *oggetto* di tale esperienza, quanto dalla particolare modalità di conoscenza che è in gioco: una conoscenza che afferma di essere *extra-* o *iper-* (prefisso carissimo alla teologia apofatica) intellettuale. Il luogo di tale esperienza non è pertanto l'intelletto, sensorio della razionalità e della

¹⁷ «Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio», *Colossesi* 3,3; «In lui viviamo e ci muoviamo ed esistiamo». *Atti degli Apostoli* 17,28.

¹⁸ Riportato da E.Zolla, *I mistici dell'occidente*, vol. 1. Milano,1997.

distinzione del concetto, ma piuttosto la volontà, il *cuore*, cioè quella dimensione profonda, semplice e inarticolata che è a fondamento della volontà stessa; l'organo preposto all'unione mistica è un *intelletto d'amore* che conosce tramite la non-conoscenza, un *raggio soprasostanziale di tenebra*, la *ἀγνοσία* dello Pseudo-Dionigi, che influenza in maniera paradigmatica, attraverso tutto il medioevo e il rinascimento, quel modello linguistico e gnoseologico di accesso al divino che chiamiamo teologia negativa o apofatica.

Appare dunque come caratteristica essenziale del rapporto dell'anima con Dio una opacità, o trascendenza, di fondo, descritta di volta in volta come *tenebra*, *abisso*, *nulla*, *luce inaccessibile*, o, nel caso di Giovanni della Croce, un "non so che":

*Por toda la hermosura
Nunca yo me perderé
Si no por un no sé qué
Que se alcança por ventura.*

Per tutta la bellezza
Io mai mi perderò
Ma per un non so che
Che si trova per ventura.
da *Glosa a lo divino*.

Nel *no sé qué*, la percezione confusa del divino si relaziona immediatamente con l'impossibilità di esprimere il contenuto emozionale e conoscitivo dell'esperienza¹⁹: si resta ai margini di una *non-esperienza*, si sa di essere arrivati ad un certo punto ma non oltre, o comunque di non poter riportare indietro nulla. Per quell'esperienza che racchiude la perfezione massima raggiungibile in vita, coronamento dell'esperibilità stessa, non vi è terreno cognitivo solido che possa sostenerne la base, va in crisi il soggetto nella sua struttura, sentendosi sostituire dalla presenza divina nel *más profundo centro*, nella paradossale 'super-vicinanza' di

¹⁹ E.Macola, *El «no sé qué» como percepción de lo divino* in : AA.VV.: *Santa Teresa y la literatura mística hispanica*, Madrid 1984.

Dio, più intimo all'anima di quanto lo sia l'anima a se stessa²⁰. È ciò che spinge alcuni mistici, appartenenti per di più a tradizioni in cui è pericoloso identificarsi al divino, a parlare nei termini di Meister Eckhart :«L'occhio con cui io vedo Lui è l'occhio con cui Lui mi vede», o di al-Hallaj, il sùfi martirizzato e giustiziato per aver proclamato l'estrema identificazione con Dio (“Anâ-l-Haqq”, “Io sono il Vero”)²¹.

Passando il *bistiche*, l'esperienza del limite appare come limite dell'esperienza; l'esperienza del fine, Dio inteso come causa finale dell'itinerario dell'anima, coincide con la fine del movimento stesso dell'esperienza per un'anima la cui struttura è teleologicamente orientata ed eroticamente anelante alla contemplazione beatifica, unione nell'amore con Dio. Seguendo alcune osservazioni di Blanchot, l'esperienza-limite non può essere fatta propria da nessun soggetto individuale o collettivo, ma consiste al contrario nella dissoluzione del soggetto. L'esperienza-limite non è l'esperienza di qualcuno, ma è l'esperienza dell'accesso, per l'io che muore “allo spazio in cui, morendo, egli non muore mai come ‘io’, in prima persona”.

Forma logica di tale esperienza è il paradosso, il quale emerge con frequenza nella descrizione del progresso spirituale. Questo progresso avviene come continua e radicale autonegazione: sacrificio di volontà, memoria ed intelletto, ciò che Giovanni della Croce chiama “notte oscura” per le tre potenze dell'anima, dalle cui ceneri nascono le tre virtù teologali. La mortificazione e annichilazione delle tre facoltà del soggetto costituisce la notte dello spirito, stadio dell'ascesa riservato a *los ya aprovechados* , a

²⁰ Analoga situazione nella mistica islamica sulla questione della super-intimità divina; Dio è a un tempo il Lontano e Colui che “s'intromette fra l'uomo e il suo cuore” (*Corano* VIII,24), è “più vicino all'uomo della sua vena giugulare”, *ivi*, LVI,85. Il murciano Ibn-'Arabî, il più grande teosofò musulmano canta: “Solo tramite il Mio occhio tu vedi Me e ti vedi, non è con il tuo occhio che puoi concepirMi...ama Me solo, amaMi d'amore. Nessuno è più intimo di Me. ...tu non puoi amare Me con equità: poiché, se a Me ti avvicini, è perché Mi sono avvicinato Io a te, Io sono più presso a te di te medesimo, e dell'anima tua, e del tuo soffio.” (Cfr Asin Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de la obra de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1990).

chi abbia già superato lo stadio di mortificazione dei sensi, la *noche del sentido*. Un'esposizione trattatistica dell'itinerario 'notturno' di purificazione, con reminiscenze scolastiche nella dottrina e nello stile, viene esposta nelle incompiute *Subida del Monte Carmelo* e *Noche Oscura*. La somma conquista che attende alla fine del percorso, sulla vetta del monte spirituale, o nell'unione amorosa in Dio, piuttosto che attestare una *crescita* dell'anima giunta alla sua perfezione, si manifesta come un totale spossamento di se stesso e di tutte le cose. La massima appropriazione è vissuta come disappropriazione e assoggettamento, il " tutto attraverso il nulla" indica non tanto ciò che si ottiene una volta giunti alla perfezione, quanto piuttosto ciò che si perde, ciò di cui è necessario disfarsi durante il cammino, indica l'infinita serie della negazione di sé. L'essenza e l'esito del cammino è dunque l'annullamento, un rischiararsi dell'anima come Nulla, il termine inverso del Tutto, e che proprio per questo può essere dal Tutto fecondato. Tutto e Nulla sono termini che mantengono il loro senso più pregnante solo nella loro reciproca tensione, nel loro dialogo, dando luogo ad un movimento complementare, ma non rigidamente determinato. Il «nulla» della creatura è un *topos* sempre ricorrente nella mistica; questa indica sempre la necessità di giungere alla deificazione dell'uomo attraverso la preliminare percezione di una assoluta inconsistenza delle creature. Il farsi del Nulla all'interno dell'anima non costringe in maniera normativa il concedersi di Dio, o forse più correttamente bisognerebbe riconoscere che il completo farsi-nulla dell'anima non è possibile sulla base della semplice ascesi. Dio conserva nel rapporto un ruolo attivo e libero, resta imperscrutabile la sua azione, che può essere solo agevolata dall'anima innamorata, la quale, in virtù dell'amore teologale frutto del processo ascetico, *agápe*-carità, annulla se stessa (ma in realtà Giovanni

²¹ Al-Hallaj proclamava una dottrina mistica dell'Amore, affermando che il fine di tutti gli esseri è l'unione con Dio attraverso l'Amore, il quale esige da parte di Dio un'azione trasmutante (Cfr. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991, pagg. 206-208).

della Croce riconosce Dio come vero agente di questo amore conclusivo, amore che annulla l'anima per amare di più, ed ama per annullarsi ulteriormente). Il duplice movimento di discesa di Dio e ascesa dell'anima non è simultaneo, riflessivo e rigido nella sua regolarità, come tra *pròodos* ed *epistrophè* nel neoplatonismo da cui lo Pseudo-Dionigi prende le mosse, cioè Porfirio e Proclo. Lì, l'ascesa delle intelligenze inferiori viene riflessa dalla discesa delle superiori, definendo un movimento circolare rigido in cui viene compromessa la libertà del divino. Il padre della teologia mistica cristiana è innovativo rispetto al neoplatonismo che lo ispira proprio nell'eliminare il carattere di automatismo che s'instaura tra *pròodos* ed *epistrophè*, cioè tra discesa delle intelligenze celesti, quindi, cristianamente, dei doni dello Spirito Santo, e ascesa dell'anima nel suo ritorno all'Uno²². Dunque la *pròodos* non è più, in ambiente cristiano, una 'legge fisica' della necessità cosmica, ma la spontanea e assolutamente libera autocomunicazione di Dio, attraverso la creazione e la grazia, ossia azione naturale e soprannaturale. L'*epistrophè* dei cristiani è salvezza, attraverso il Lògos mediatore, che consiste in una conversione-decisione per l'Uno, movimento dell'anima che è preceduto logicamente da un movimento di Dio, il suo richiamo, il gesto con cui Dio apre per primo la conversazione con gli uomini, facendo loro muovere il primo passo dell'*itinerarium mentis in Deum*. Cercare, in tale direzione, è già trovare, non solo perché "a chi chiede sarà dato", ma anche perché la stessa volontà di mettersi in cammino è un arrivare: "Tu non Mi cercheresti, se non Mi avessi già trovato"²³. E Jalal-al-Din Rūmī (1207-1273), il grande poeta mistico musulmano, nel *Fihî-ma-fih*, scrive: "Finché non cerchi una cosa, non la trovi, eccetto il Beneamato: prima di averLo trovato, non Lo cerchi"²⁴.

²² Cfr. K.Ruh, *Storia della mistica occidentale*, vol.1. Milano, 1997.

²³ Pascal, *Pensées*, n. 553.

²⁴ Eva de Vitray-Meyerovitch, *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, Milano 1996.

3. L'opacità di fondo del simbolo nella mistica.

Struttura logica dell'esperienza mistica è il paradosso, gli stilemi della sua espressione linguistica sono l'iperbole, l'ossimoro, il *pathos* amoroso. Ciò che viene detto ha innanzitutto il compito di indicare ciò che non può essere detto, l'inesprimibile. Il simbolo linguistico non è l'aspetto visibile dell'esperienza, né un suo resoconto, ma vuole lasciar trasparire l'inadeguatezza della comprensione umana davanti al mistero che lo coglie all'improvviso. Ricorriamo per un momento all'osservazione di Gershom Scholem, classica autorità degli studi sulla mistica ebraica:

«Il mistico scopre nel linguaggio una dignità, una dimensione immanente o, come si direbbe oggi, un aspetto strutturale, che mira non tanto a comunicare qualcosa di comunicabile, quanto piuttosto – e su questo paradosso si fonda ogni simbolismo – a comunicare qualcosa di non-comunicabile, qualcosa che rimane inespresso e che, se mai si potesse esprimere, non avrebbe comunque un significato, un «senso» comunicabile.»²⁵

Il linguaggio mistico si dispone dunque su livelli differenti, assumendo a volte l'istanza metalinguistica di riflessione sui limiti delle possibilità enunciative di un linguaggio-oggetto, dedito quest'ultimo alla descrizione dell'incontro con qualcosa di indicibile, un *nulla*, un *non-so-che*, un *quasi-niente*. La salita di livello da un linguaggio-oggetto ad un metalinguaggio è chiaramente evidente, in san Giovanni della Croce, nei commenti ai versi delle *canciones* e delle *coplas*, cioè nella sua intera opera trattatistica, illustrando di volta in volta le particolari scelte linguistiche dell'*anima* protagonista della scena poetica, ora narratore *in fabula*, ora soggetto dell'enunciato di un poeta-narratore 'onnisciente'. È un metalinguaggio, un discorso sui limiti del linguaggio, sorto soprattutto dalla consapevolezza della inutilità di fornire del divino, e dell'esperienza interiore che è

²⁵ G.Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Milano, 1998, pag.13.

possibile fare di esso, alcuna affermazione determinata. Questo slittamento su di un piano metalinguistico è accentuato in quelle parti del testo che dovrebbero descrivere la natura di Dio, il suo Volto o la natura dell'esperienza della coscienza nel suo culmine estatico. La scena dell'enunciato viene così oscurata dalla Nube che custodisce l'essenza *insignificabile* del divino, *insignificabilità* che caratterizza e vanifica in assoluto le possibilità linguistiche e gnoseologiche che sono in possesso dell'uomo nel suo rapporto conoscitivo con Dio. Caratteristica, questa della insignificabilità del divino, che come ben sappiamo non nasce con la teologia mistica ed apofatica, frutto maturato nel processo di ellenizzazione del cristianesimo, ma appartiene già da sempre alla tradizione ebraico-cristiana. La nozione di “tenebra divina”, che non ha paralleli nel pensiero neoplatonico, deriva invece da alcuni episodi biblici²⁶. Il simbolo della Nube (segno che indica paradossalmente l'inevitabile assenza di un vero significante) ha la sua origine nei capitoli del libro dell'Esodo in cui vengono descritti gli incontri tra YHWH e Mosè, sul monte santo di Dio, il luogo della teofania e dell'Alleanza. La teofania è accompagnata da tuoni, lampi, immagini archetipiche del *tremendum*, e da una nube densa che si accumula sulla montagna, la montagna sulla quale Dio ha rivelato il suo Nome, quella montagna che può essere calcata solo da chi viene chiamato da Dio: “Guardatevi dal salire la montagna e dal toccarne le estremità: chiunque toccherà la montagna morirà... Quando suonerà il corno, allora saliranno sulla montagna.” (Es. 19,12-13). L'ascesa è mortale se non è preceduta dalla chiamata, se, cioè, l'iniziativa del rapporto non viene da Dio: “Il Signore disse a Mosè: «Scendi ad avvertire il popolo che non irrompa in direzione del Signore per vederlo: molti di loro cadrebbero.»” (Es. 19, 21). Nel dialogo tra Dio e Mosè che occupa i versetti 12-23 di Esodo, 33, si tocca il cuore della possibile intimità tra il Signore e l'uomo;

²⁶ K.Ruh, *Storia della mistica occidentale*, Vol I, pag.74.

Mosè, cui non basta più *sentire* la voce di Dio, chiede «Fammi dunque vedere la tua gloria!», chiede, cioè, di conoscere direttamente Dio attraverso una chiara visione del suo volto, la sua essenza, in un rapporto che manifesterebbe pertanto una certa parità se non addirittura una superiorità del conoscente sul conosciuto. Ma Dio ammonisce Mosè: «Non puoi vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e vivere.» (Es. 33,20). La contemplazione *faccia a faccia*²⁷ dell'essenza di Dio appare, già dalle sue origini vetero-testamentarie, strettamente connessa con la morte, in una maniera che apre possibilità di interpretazione che vadano al di là del riconoscere qui un tabù tribale, copertura culturale e rituale di un *pericolo*, caratteristico delle società organizzate in clan: la morte che circonda il Divino non è più la semplice punizione sociale che segue la violazione di un recinto sacro²⁸. La stretta interdipendenza tra la conoscenza e il dolore alla quale ammonisce Qohèlet²⁹ pare stringersi e giungere al parossismo nel caso della conoscenza del divino. Conoscere Dio equivale in qualche modo a morire. 'Raddrizzare le sue vie' nella radicale metánoia è attraversare una morte simbolica, un *descensus ad inferos*, paradigma di ogni viaggio sapienziale e soteriologico, adottato soprattutto dalle culture mediterranee che ereditano il modello del viaggio ipogeo o celeste dallo sciamanesimo panasiatico, ancora pulsante nelle dottrine di Empedocle ed Eraclito.

Ma questo modello prevede un ritorno, una volta attraversato il dolore, inteso come rinascita, rinnovamento spirituale o maturità psicologica .

È un modello profondamente radicato nelle tradizioni spirituali e sapienziali dell'occidente, riemergendo continuamente nei miti e nelle

²⁷ Cfr. *Deuteronomio* 34,10; *I Corinzi* 13,12; *Apocalisse* 22,4.

²⁸ «Mosè disse al Signore: “Il popolo non può salire sulla montagna del Sinai, perché tu ci hai avvertito, dicendo: ‘Mettili dei confini alla montagna e rendila sacra’”». *Esodo* 19,23 .

²⁹ “Dove c'è molta sapienza c'è molta tristezza, se si aumenta la scienza si aumenta il dolore” *Qohèlet* 1,18.

favole popolari per l'infanzia³⁰. D'altra parte mistagogia e pedagogia si incontrano spesso in analogie strutturali e nei loro contenuti più profondi, e non è rara una dimensione iniziatica, religiosa o filosofica, nelle favole più apparentemente frivole, come nella storia d'amore tra Eros e Psiche, nell'*Asino d'oro, o le Metamorfosi* del neoplatonico Apuleio.

“Via in alto via in basso”, insegna Eraclito, sono “una sola la medesima”(22B60 DK): non intendo naturalmente proporre una comparazione tra pensiero di Eraclito e cristianesimo, ma solo richiamare attraverso il frammento eracliteo la necessità di pensare come un unico complesso dinamico ascesa e discesa, amore e morte, perdita e conquista, dolore e ricompensa, libertà e assoggettamento, quali emergono nella dottrina spirituale di Giovanni della Croce. Gli opposti, seguendo qui anche Platone³¹, si originano a vicenda: alla conquista del Tutto si giunge attraverso il Nulla. Con la *askèsis*, la filosofia come “esercizio di morte”, *melete thanatou*, cioè distacco volontario dell'anima dal corpo, tocchiamo uno di quei punti di collegamento radicale tra la storia della mistica e la storia della filosofia, fondando le condizioni di quel reciproco interesse, che oggi riemerge con grande attualità. Si tratta di un fascino reciproco a volte vissuto come un doppio legame tra l'esigenza esistenziale di una dimensione di salvezza, di coinvolgimento (che coinvolge paradossalmente nel massimo *distacco*) e di posizione di un senso stabile per le cose, e l'opposta esigenza di conservare una critica e distaccata libertà dall'apriorismo religioso, dall'irreversibilità e dall'arbitrarietà teoretica di una particolare scelta di senso, da un modello di libertà che passa inesorabilmente per la volontaria *servitù*. Eppure l'ascesi della ricerca religiosa si pone proprio come tentativo di uscita da quella minorità psicologica naturalizzata e fondamentale, costituita dalla concrezione delle

³⁰ Interessantissima a riguardo l'opera di Bruno Bettelheim, *Il Mondo Incantato, uso, importanza e significati psicanalitici delle favole*, Milano, 1995.

³¹ Fedone, 71a.

mille pulsioni della carne, della curiosità disordinata, dell'opinione dominante, in una polimorfa ed incostante volontà, in un individuo finito: «o forse non credi d'essere schiavo, perché non sei servo di uno ma di tutti?»³².

La filosofia, intesa come la greca scienza della polemica, è pura follia agli occhi dell'uomo religioso³³; la saggezza di questo mondo, dice Paolo di Tarso, è follia presso Dio³⁴, dissolvendo l'anima in un pedante ed interminabile vaniloquio. Fu Ponzio Pilato a formulare la cruciale domanda filosofica “Che cos'è la verità?” (Gv. 18,38), considerando la verità come una *cosa*, un'ente intelligibile tra gli altri o, forse, disinteressato o disilluso dalla chiacchiera metafisica, come un mero *flatus vocis*.

4. San Giovanni della Croce e la teologia mistica.

Dionigi, il neoplatonico del V secolo, attinse il pensiero di Plotino, e quello neoplatonico in genere, attraverso Proclo, che tanta importanza ebbe pure nel pensiero islamico di tendenza neoplatonica, attraverso il *Liber de Causis*, attribuito allora ad Aristotele, ma che già Tommaso d'Aquino riconobbe come rimaneggiamento degli *Elementi di Teologia* di Proclo. Ci sono quindi solide basi genealogiche per non stupirsi delle tante assonanze tra mistica cristiana ed islamica, in quanto entrambe di matrice neoplatonica, apofatiche ed erotiche nella loro logica negativa ed ascensionale, entrambe imperniate sull'amore come *mania* sacra e salvifica e sulla dialettica tra amante e amato.

³² Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione* I,3.

³³ È estremamente significativo l'antifilosofismo in un passo del *Manṭiq-aṭ-Ṭayr- Il verbo degli Uccelli*, la grande epopea mistica del poeta persiano 'Aṭṭâr: “Ma quando potrai conquistare la beatitudine interiore coltivando la vile scienza dei Greci? Solo rinnegandola ti sarà possibile conoscere la scienza divina. Chiunque sulla via dell'amore oserà pronunciare il nome di quella detestabile scienza, non sarà annoverato nel registro della fede tra i sapienti d'amore...Se infiammerai il tuo cuore per quella detestabile scienza, quando mai uscirai dai meandri delle sue distinzioni sottili?”. *Il Verbo degli Uccelli*, a cura di C.Saccone, Milano, 1986.

Anche in Proclo l'Uno è prima, al di là, dell'ente, è in un certo senso non-ente, ma non tuttavia un *nulla*, inteso come carenza totale. La negazione, riferita all'Uno, non è segno di privazione, ma di superiorità rispetto alla determinatezza, quindi limitatezza, di ogni ente sensibile, intelligibile e divino. Pertanto non possiamo sapere ciò che egli è, ma solo ciò che esso non è, e questa è la teologia negativa così come si ritrova nei mistici cristiani fino a san Giovanni della Croce. Chi vuole conoscere l'Uno non ha altro mezzo che *farsi Uno*. Mediante l'attività noetica dell'intelletto l'anima conosce se stessa ed ogni essere contingente; ma sollevatasi sopra l'intelletto, l'anima ignora se stessa e tutte le cose elevandosi al *Flos intellectualis*³⁵ di cui parla Proclo e gli *Oracoli Caldaici*, il "Grund der Seele", *fondo dell'anima*, della mistica eckhartiana. Il neoplatonismo di Proclo continua ad operare in maniera più o meno esplicita durante il medioevo attraverso il pensiero di Dionigi e le traduzioni di Guglielmo di Moerbeke.

4.1. Il testo della Teologia Mistica, I, 1-2.

Si tratta della preghiera di apertura del breve trattato dionisiano e della seguente sezione parenetica rivolta al divino Timoteo, discepolo di Paolo. Viene illustrata qui sinteticamente, in un linguaggio enfatico ed ispirato, il cammino dell'anima verso la *henosis*, l'unione-unificazione nella conoscenza dell'Uno, poiché, secondo una visione caratteristica del pensiero neoplatonico, magico e teurgico, *il simile si conosce col simile*³⁶ e

³⁴ "Nessuno si illuda! Se uno pensa di essere sapiente tra di voi in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente; perché la sapienza di questo mondo è follia davanti a Dio." *1 Corinzi* 3,18-19.

³⁵ Proclo teneva per vero e proprio testo rivelato gli *Oracoli Caldaici*, sorta di "bibbia" del tardo platonismo, il cui frammento I recita: «C'è un intuibile che devi cogliere con il fiore dell'intuire, perché se inclini verso di esso il tuo intuire, e lo concepisci come se intuisi qualcosa di determinato, non lo coglierai. È il potere di una forza irradiante, che abbaglia per fendenti intuitivi. Non si deve coglierlo con veemenza, quell'intuibile, ma con la fiamma sottile di un sottile intuire che tutto sottopone a misura, fuorchè quell'intuibile; e non devi intuirlo con intensità ma – recando il puro sguardo della tua anima distolto – tendere verso l'intuibile, per intenderlo, un vuoto intuire, ché al di fuori dell'intuire esso dimora» *Oracoli Caldaici*. A cura di A.Tonelli, Milano 1995.

³⁶ "Infatti è universalmente valido il principio per cui il simile si connette per sua natura al simile e ogni conoscenza che si attui per mezzo della somiglianza collega il conoscente al conosciuto, cioè il soggetto

l'uno si conosce con l'uno. Unirsi a Dio si traduce operativamente nel penetrare il segreto delle Sacre Scritture, il loro piano anagogico.

«Guarda quell'infinito sapere e quel segreto nascosto! Che pace, che amore, che silenzio sta in quel petto divino, che scienza elevatissima è quella che Dio insegna lì!, che è ciò che chiamiamo atti anagogici, che tanto infiammano il cuore»

Giovanni della Croce, *Avisos* raccolti a Gerona.

A questo fine viene invocato il soccorso (la *grazia*) della Trinità, poiché per cogliere i misteri che le Scritture nascondono occorre andare oltre il piano degli enti sensibili e materiali, cioè “le cose che non sono”, ed oltre le “cose che sono”, ovvero gli enti intelligibili. Lo pseudo-Dionigi richiama - arricchendo così il quadro teorico neoplatonico con il modello teofanico proprio della tradizione semitica - l'immagine di Mosè che sale sulla vetta del Sinai per incontrare Dio nella caligine divina: così l'anima deve sollevarsi da tutte le cose, uscendo da queste e da se stessa, per essere investita dal raggio della non-conoscenza o non-sapere, la *agnosía* o *dotta ignoranza* che avrà tanta fortuna nel pensiero della mistica occidentale, in Eckhart, Nicola Cusano, Ficino, Pico della Mirandola e appunto in san Giovanni della Croce. Merita di essere riportato qui per la sua centrale importanza nel pensiero del santo carmelitano, per l'immagine sintetica che può darci del senso complessivo dell'ascesi e della mistica sanjuanista.

Questo è il testo:

«1.Trinità soprasostanziale superdivina e superbuona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi verso il vertice superinconoscibile e splendidissimo e altissimo della Scritture occulte, là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono svelati nella caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente; caligine che fa risplendere in maniera

che conosce tramite i sensi a ciò che è percepibile dai sensi, quello che conosce a livello dianoetico alle realtà dianoetiche, quello che conosce a livello intelligibile all'intelligibile, sicché essa anche collega il Fiore dell'intelletto a ciò che è anteriore all'intelletto”. Proclo, *Filosofia caldaica*, 4. In Proclo, *I manuali*,

superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo, e che esuberantemente riempie le intelligenze prive di occhi di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità. Questa sia la mia preghiera.

Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza. Infatti, mediante questa tensione irrefrenabile e assolutamente sciolto da te e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio sostanziale della divina tenebra.

2. Ma sta bene attento che nessuno di coloro che non sono iniziati ascolti queste cose; voglio dire quelli che aderiscono alle cose che sono e che non immaginano che esista alcunché in modo soprasostanziale al di là degli esseri, ma credono di conoscere con la loro propria scienza *colui che ha posto le tenebre come proprio nascondiglio* (*Sal. 18(17),12*). Ma se gli insegnamenti del mistero divino sono fuori dalla portata di costoro, che cosa diremo di quelli ancora più profani, i quali raffigurano mediante le più basse delle creature la Causa che trascende tutte le creature e affermano che per nulla essa supera le forme empie e molteplici da esse plasmate? È necessario, invece, attribuire a lei e affermare di lei, in quanto Causa di tutte le cose, tutto ciò che si dice degli esseri, ed è ancora più importante negare tutto questo, in quanto essa è superiore ad ogni cosa, né si deve credere che le negazioni si oppongano alle affermazioni, ma che molto di più sta al di sopra delle privazioni essa che trascende ogni privazione e ogni attribuzione»³⁷.

Il panorama teorico e linguistico che si apre nelle ultime parole è quello, estremamente universale nel pensiero religioso e che Dionigi riprende da Proclo, delle due vie, apofatica e catafatica, via negativa e via affermativa, ascendente e discendente; ciò, per arrivare a concludere che Dio non può essere colto né da affermazioni né da negazioni, al di là di ogni concetto analitico. Sebbene la realtà divina trascenda la sfera di efficacia del

i testi magico-teurgici. A cura di Chiara Faraggiana di Sarzana, saggio introduttivo di G.Reale. Milano, 1999.

linguaggio e del reticolo del pensiero, ed il primo principio, secondo l'ultimo scolarca platonico di Atene Damascio, non sia "né uno né molti, né generatore né ingenerato, né causato né non causato" (*Quaestiones de Primis Principiis*), avviene che pur consapevoli di non poter dire nulla riguardo il divino, noi siamo ciononostante spinti a parlare di lui, del suo essere al di là di ogni immagine. «Che dice mai chi parla di te? – domanda Agostino (*Conf.* I,4) – Eppure sventurati coloro che tacciono di te, poiché sono muti ciarlieri»: ovvero, potremmo dire capovolgendo l'affermazione di Wittgenstein, "su ciò di cui non si può tacere, bisogna parlare". La suprema realtà chiede che si abbandoni ogni concetto, ogni tentativo di designazione. Tale realtà è dunque altro da ogni cosa, un puro *nulla*. Il nulla, l'ineffabile, la negazione, sono innanzitutto parole anch'esse, pertanto da non fissare come designazione dell'essere divino in sé. In secondo luogo sono parole pericolose per l'uomo religioso, accomunando in una ambigua vicinanza il discorso su Dio con il nichilismo, l'ateismo e l'insensatezza, tanto del linguaggio quanto dell'esistenza più in generale. Davanti all'ineffabile, osservava sempre Damascio, Platone si è ritirato, optando per la filosofia intesa come "salvezza dei fenomeni", come missione costruttiva e fondativa. «Se infatti, Platone, arrivato fino all'uno tacque, questo ben gli si addice, il fatto dico di affatto tacere, secondo l'antico costume, circa quanto è affatto indicibile. Pericolosissimo era in realtà, infatti, il discorso, ove fosse caduto in orecchie volgari. Appena infatti mosso il discorso attorno a ciò che assolutamente non esiste, si ritrasse e pericolò di cadere nel mare della dissimilitudine o, per meglio dire, di una vacuità senza appoggio»³⁸.

Dionigi, come Giovanni della Croce, predilige la *via negativa*, *aphairesis* o *apophasis*, per indicare l'aseità dell'essenza divina, accompagnandola nella

³⁷ Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*. A cura di Enzo Bellini. Traduzione di P.Scazzoso.

³⁸ Questa e la precedente citazione di Damascio si trovano nell'introduzione di Raniero Gnoli a Nagarjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, Torino 1979.

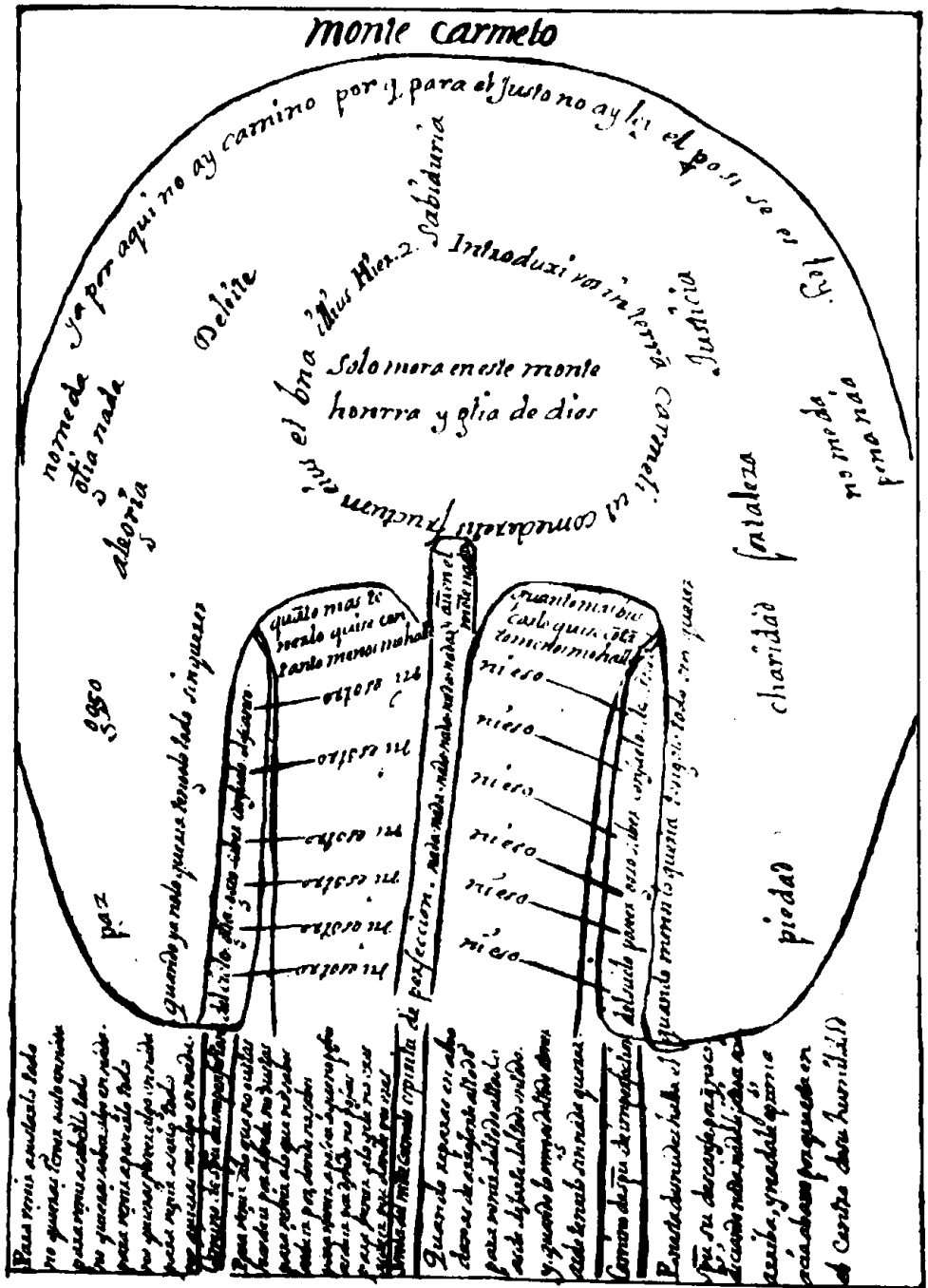
pratica testuale con una *superlatio*, una retorica dell'indicibile che supera ogni altra pratica affermativa e negativa. Per cui la Divinità è *superprincipialis*, *superessentialis*, *superbonitas* e così via; è occulta e 'segretissima'. Nei *Nomi Divini*, Dionigi descrive tre atteggiamenti conoscitivi dell'anima in relazione alla realtà divina: in primo luogo forma dei concetti intellettuali astraendoli dai dati sensibili, indicando questo come un moto progressivo, rettilineo dell'anima; in un secondo modo, l'anima è illuminata, secondo il suo grado di comprensione, da nozioni divine in forma discorsiva, come da forze disordinate e passeggere, dando origine ad un modo spiraliforme. Infine, l'anima rientra in se stessa concentrandosi, astraendo da ogni molteplicità esteriore, attingendo così il Bello, il Bene attraverso un moto circolare dall'uno all'uno attraverso l'anima. Il primo movimento corrisponde al pensiero empirico, il secondo al pensiero logico-dialettico, il terzo all'intuizione.

Il tema della «nube», che sarà centrale in Giovanni della Croce, era già presente in Filone di Alessandria, poi ripreso da Clemente e Origene, ma Dionigi sembra riprenderlo da Gregorio di Nissa, dalla *Vita di Mosè*. Infatti *Mystica Theologia* I,3 sembra essere quasi una sintesi del trattato di Gregorio. Le due vie del discorso teologico, la apofatica e la catafatica, sono qui legate indissolubilmente. Benché la apofatica si avvicini di più a Dio, corrispondendo linguisticamente ad un movimento spirituale ascendente, diventerebbe vuota di ogni sostanza se non fosse accompagnata dalla pratica catafatica, alla quale ad esempio obbedisce l'uso dei superlativi (*hyper-*). Ma la teologia *mistica* propriamente detta è, per Dionigi, al di là di ogni affermazione e negazione, al di là cioè di teologia simbolica e di teologia negativa; è la comunicazione diretta, nell'estasi amorosa e nella non-conoscenza, dei misteri della Trinità.

Così l'amore sarà per Giovanni della Croce la via per eccellenza, o meglio, l'unica via percorribile per la conoscenza di Dio nella contemplazione, costituendo, tale impresa, lo scopo e la meta finale della vita terrena.

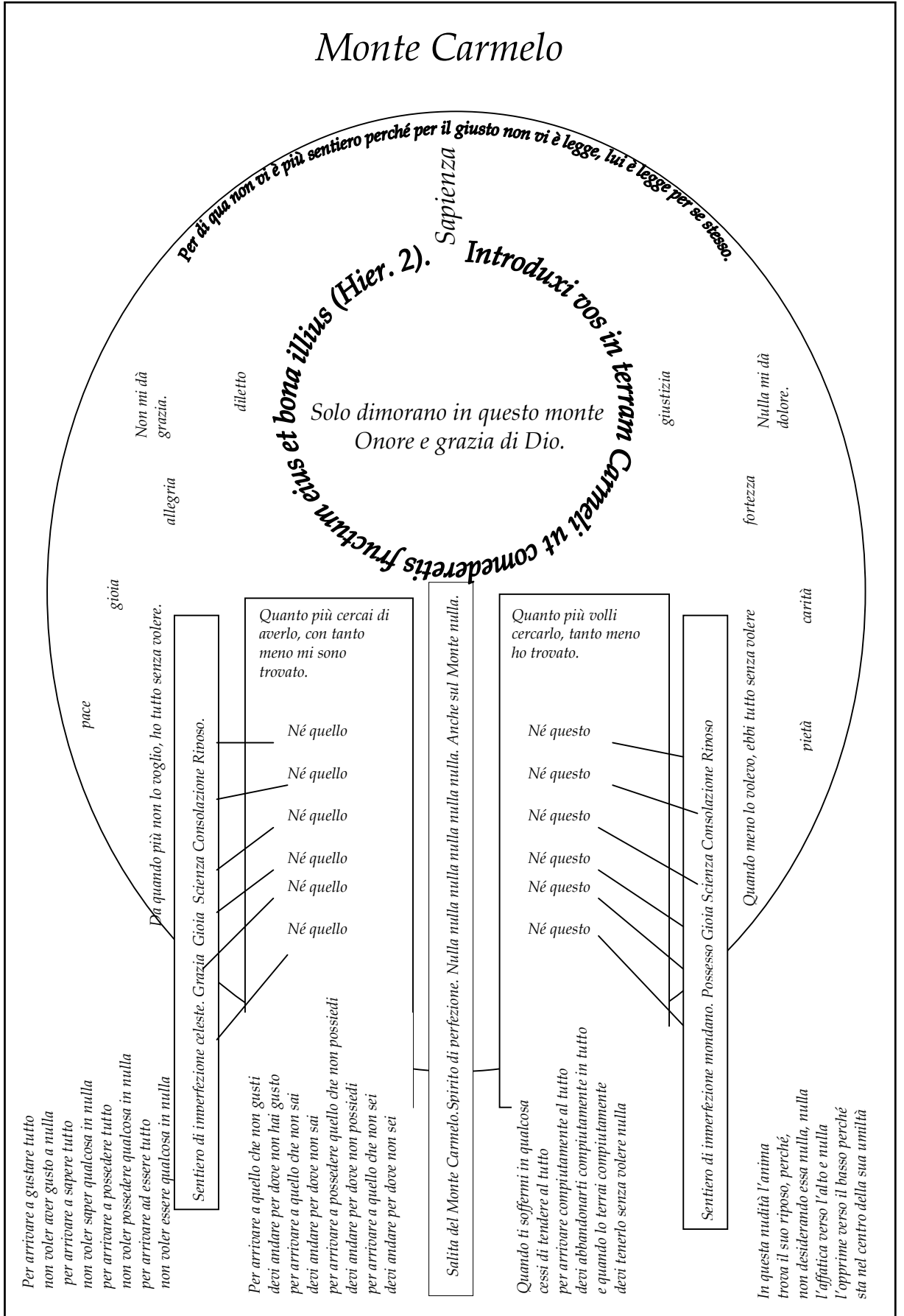
Vana sarebbe ogni condanna: non si condanna la vertigine. Ma la passione del filosofo non è precisamente quella di meditare sulla vertigine? Può darsi che la conoscenza altro non sia che lo sforzo d'uno spirito che resiste alla caduta, e che si difende dal gorgo delle tentazioni...

De Rougemont, *L'amore e l'Occidente*.



Giovanni consegnò una copia del disegno ad ogni carmelitana del convento di Beas, accompagnandolo con brevi istruzioni individuali, affinché costituisse una forma di memorizzazione e di meditazione del cammino spirituale. Al simbolo della montagna sacra, e al movimento della sua ascesa lungo la *estrecha senda de la perfección* (nada, nada, nada...), corrisponde, come mostra la figura antropomorfa, la descrizione e la formazione del corpo pneumatico.

Monte Carmelo



Capitolo 1.

Non basta dire: «Guarda a Dio», se poi non si insegna come si debba guardare a Lui. Che cosa impedisce infatti di guardare a Dio senza astenersi dal piacere o senza reprimere l'ira, di ricordare continuamente il nome di Dio, pur rimanendo in dominio di ogni passione e senza far nulla per liberarsene?... senza la virtù vera Dio non è che un vuoto nome.
Plotino, *Enneadi* II 9, 15.

1.1 Negazione, apofasis ed eros nel processo della «noche oscura».

Il primo carattere a mostrarsi, universale ed evidente, dell'ascesi spirituale è che si tratta, per il soggetto, di un lavoro su di sé, autoplastico. Questo processo è paragonato dallo Pseudo Dionigi³⁹, utilizzando un'immagine di Plotino, all'emergere della forma di una statua dal blocco grezzo di marmo, e l'immagine rimase da allora tradizionale.

«Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello, fa come lo scultore di una statua che deve diventare bella. Egli toglie, raschia, liscia, ripulisce finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua, finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù e non veda la temperanza sedere su un trono sacro»⁴⁰.

Si tratta dunque di una eliminazione piuttosto che di una crescita, di una autocontrazione dell'anima fino a giungere, nel culmine del movimento dell'ascesi, al proprio annullamento. L'ascesi plotiniana non è un processo costruttivo, quanto piuttosto critica e decostruzione del superfluo, del

³⁹ *Mystica Theologia* 1025B.

⁴⁰ Plotino, *Enneadi* I, VI, 9, traduzione di G.Faggin. Seguo questa traduzione per tutte le successive citazioni di Plotino, ad eccezione dell'enneade quinta, per la quale seguo la nuova traduzione di M.Ninci.

soggetto costruito per differenze ed opposizioni ad una realtà universale ed originaria.

«Questo è il vero scopo dell'anima, toccare quella luce e contemplarla con lei stessa, non con la luce di un altro, ma [contemplando] proprio lei medesima, attraverso la quale anche vede. Infatti ciò attraverso cui fu illuminata, questo è quanto bisogna contemplare; poiché nemmeno il sole [si contempla] attraverso una luce differente. In che modo dunque questo può avvenire? Rimuovi ogni cosa»⁴¹.

Il termine greco per *negazione* è ἀφαίρεσις, usato comunemente per indicare l'opera di *eliminazione* durante la creazione di una statua e che in Dionigi diventa termine tecnico del procedimento della teologia mistica. Come Dionigi dunque, e come vuole il modello neoplatonico del ritorno all'uno (*epistrophé*), Giovanni della Croce adotta la *negazione*, forma logica del *distacco*, come strumento dell'ascesi. Elemento di distinzione, da precisare subito nel caso di quest'ultimo, tra la mistica di Plotino e quella cristiana di Giovanni della Croce, è la non autosufficienza degli sforzi umani. La salvezza, o la comunione mistica con Dio al termine di un processo ascetico, non è nelle mani dell'uomo e del suo limitato autocontrollo. Quest'ultimo deve subire l'ambigua sorte di una estrema attuazione (ciò che più propriamente appartiene alla componente ascetica) accanto ad una decisa auto-umiliazione, sviluppando quell'abbandono incondizionato che apre l'intelletto e la volontà a ciò che è al di là di queste potenze⁴². Quella che Giovanni della Croce propone è, come ama definirla, una dottrina della nudità dello spirito – *desnudez de espíritu* -, un negare se stessi in un processo di annullamento. La negazione si rende necessaria come criterio di orientamento spirituale, come forma stessa del percorso,

⁴¹ Plotino, *Enneadi* V, III, 17, traduzione di M.Ninci in *Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta Enneade*. Milano 2000.

⁴² La critica dell'autocontrollo, in quanto feticcio che rinnova le pretese ambiziose dell'io, oltre che presentarsi in ogni autentica forma di mistica, è una caratteristica che Gregory Bateson pone al centro di

ma esige tuttavia la spinta di un desiderio come principio motore. Il momento *negativo* non può comunque essere relegato in maniera definitiva – in una analisi che non si fermi alla interpretazione che, del fenomeno mistico-religioso, si dà all'interno dell'ambito religioso stesso – ad un ruolo meramente strumentale, separato dal fine che si prefigge. Detto altrimenti, il capovolgimento positivo che si prospetta al termine della negazione è una dimensione che è possibile accettare e verificare solo per fede, senza la quale è d'altronde impossibile che si dia il percorso. E questo, mi sembra il caso di notare, dà ragione tanto al religioso quanto allo scettico. Questo percorso negativo e denudante per il soggetto – mezzo di purgazione precedente una possibile unione, ottenuta sempre e soltanto come *dono* della Grazia – è il processo che Giovanni chiama «notte oscura», movimento di ascesi che raccoglie in sé l'eredità della teologia negativa, la componente della spiritualità cristiana più vicina al neoplatonismo, da qui scaturita. In *Salita del Monte Carmelo* (I, XIII, 10-13) Giovanni trascrive quei versi che compongono la base del disegno, da lui eseguito, del *Monte de perfección*, «*que es la figura que está al principio de este libro, los cuales [i versi] son doctrina para subir a él, que es lo alto de la unión*» (SMC I, XIII, 10). I versi che seguono costituiscono un esempio chiaro dello spirito di autotrascendenza attraverso la negazione e mostrano una dipendenza reciproca, una dialettica e una simmetria complementare tra *tutto* e *nulla*; si tratta del primo approccio concreto alla *doctrina de desnudez de espíritu* proposto ai lettori della *Subida*, cioè i principianti del cammino:

Per arrivare a gustare tutto,
non voler aver gusto in nulla.

un breve saggio sulla “logica” dell'alcolismo e della relativa disintossicazione: *La cibernetica dell'io: una teoria dell'alcolismo*, in *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1993, pp. 339-370.

Per arrivare a possedere tutto,
non voler possedere alcunché in nulla.
Per arrivare ad essere tutto,
non voler essere alcunché in nulla.
Per arrivare a sapere tutto,
non voler sapere alcunché in nulla.
Per arrivare a quel che non gusti,
devi andare per dove non gusti.
Per arrivare a ciò che non sai,
devi andare per dove non sai.
Per arrivare a ciò che non possiedi,
devi andare per dove non possiedi.
Per arrivare a ciò che non sei,
devi andare per dove non sei.

È profonda la somiglianza con il distico di Angelus Silesius:

*«Cammina dove non puoi! Guarda dove non vedi!
Ascolta dove nulla risuona: sarai dove Dio parla».*⁴³

Si comincia a delineare così, come dicevamo, l'incedere negativo dell'anima verso il «tutto», Dio, la realtà fontale della vita e dell'essere, attraverso l'inversione della naturale tendenza dell'anima al suo accrescimento, all'acquisizione spirituale e materiale, alla sua predilezione per "luoghi" ed abitudini consueti e rassicuranti, alla categoria del *proprio*. La via che Meister Eckhart proponeva per ricongiungersi a Dio è la via del distacco, la *Abgeschiedenheit*, per cui l'uomo si libera di se stesso e di tutte le cose. Giovanni della Croce sposa questo stesso metodo, che affonda le sue radici tanto nel messaggio evangelico e nelle lettere di san Paolo, quanto – elaborato in un'ottica più speculativa – nel pensiero neoplatonico. Questo duplice atto di rinuncia (alle cose e a sé) è in realtà un atto solo: l'atto con cui si rinuncia alla categoria del *proprio* e al tipo di identità personale che su tale intuizione di *possesso* si fonda. Ogni uomo sviluppa la sua determinata ed individuale particolarità all'interno di un tessuto di relazioni significative, il mondo e lui stesso presentano una natura

⁴³ *Cherubinischer Wandersmann (1675) - Il pellegrino cherubico*, I, 199.

relazionale⁴⁴. Ma questo suo essere in relazione al mondo e a se stesso (i suoi ricordi, le sue proprietà, le sue qualità psicologiche) assume per lo più la forma di una appropriazione e di una utilizzazione del suo mondo-ambiente: nell'esercizio dell'appropriazione l'uomo esplica la sua natura di creatura, vivendone la limitatezza in una egoità determinata e definita per contrapposizione all'altro-da-sè. L'io quotidiano viene così costruito sulla base dell'intuizione del *proprio*, perseverando nell'appropriazione come mezzo istintivo di sopravvivenza; si determina come un centro di proprietà, come utilizzatore e fruitore di una parte del mondo, come soggetto che vuole ed ottiene. Il ritorno a Dio è possibile solo attraverso l'inversione di questa tendenza – la *caduta* nel molteplice come volontaria adesione ad esso – ossia liberandosi dall'identificazione con contenuti limitati e determinati attraverso una indeterminata negazione dell'*hoc et illud*.

Quando ti ripari in qualcosa,
cessi di slanciarti al tutto.
Perché per venire del tutto al tutto
Devi negarti del tutto in tutto.
E quando tu giunga del tutto a tenerlo,
devi tenerlo senza nulla volere.
Perché, se tu vuoi tenere qualcosa in tutto,
non tieni puro in Dio il tuo tesoro.
Salita, I, 13,12.

Solo al termine di questa svestizione⁴⁵ della creatura si apre quello spazio di donazione e di manifestazione del divino che Giovanni concepisce come luogo dell'unione dell'anima col suo Sposo. Pur non presentando – come invece fa Eckhart – una sua propria concezione della struttura duplice del soggetto umano, Giovanni si riconduce alla stessa fonte di Eckhart, cioè san Paolo e i Padri della Chiesa, distinguendo tra *uomo vecchio*, generato nella carne, e *uomo nuovo*, generato interamente nello spirito.

⁴⁴ È indubbia, in questi aspetti della vita mistica, la pertinenza di una analisi che ne metta in luce i caratteri esistenziali, quale ad esempio l'analisi che in *Sein und Zeit* Heidegger presenta del «mondo» come esistenziale dell'Esserci.

⁴⁵ Che si può esprimere positivamente come un venire "sopravvestiti" dalla Grazia.

Soltanto ‘de-creaturizzato’ l’uomo può essere divinizzato, cioè ricondotto alla natura divina che dimora all’interno, nell’*uomo nobile* o *uomo interiore*:

«Dio comincia là dove la creatura finisce. Ora, da te Dio non desidera nulla più se non che tu esca da te stesso, quanto al tuo modo di essere creaturale, e lasci che in te Dio sia Dio»⁴⁶.

«Finché badi ancora in qualche modo a te stesso o a qualche cosa sai che cosa sia Dio non più di quanto la mia bocca sappia che cosa è il colore o il mio occhio che cosa è il sapore»⁴⁷.

L’uscita dalla creaturalità passa attraverso una critica del *proprio*, del possesso, attraverso la rimozione dell’«io» e del «mio», categorie del soggetto che danno forma ad una identità egocentrata e circoscritta al *proprio*, esistente solo in contrapposizione ad un *altro*.

«Tu sei già arrivato nel Tutto e non indugi più in una sua parte e non dici più di te stesso: «Come sono grande!», ma lasci da parte questa grandezza per diventare «tutto». Eppure eri «tutto» anche prima; ma poiché ti sei aggiunto qualcosa oltre il tutto, tu, proprio per questa aggiunta, sei diventato piccolo, poiché l’aggiunta, non veniva dal tutto – al quale non si può aggiungere nulla! – bensì dal non-tutto. Ma se uno s’è fatto qualcuno per mezzo del non-essere, egli è non-tutto, e sarà tutto quando avrà eliminato il non-essere. Tu dunque aumenti te stesso quando getti via le altre cose e il Tutto ti si fa presente quando le hai eliminate; ma a chi resta con le altre cose, esso non si manifesta. Egli però non è venuto per starti vicino, ma sei tu che te ne vai quando Egli non ti è presente. E se tu te ne sei andato, non sei andato via da Lui – poiché Egli è sempre presente – e nemmeno sei andato altrove, ma, pur restando presente, ti sei voltato dall’altra parte». Plotino, *Enneadi*, VI 5, 12.

Giovanni della Croce ripropone nella maniera più evidente e radicale un modello di ritorno nel divino, corrispondente ad un modello antropologico che integra cristianesimo e platonismo, incentrato sul sacrificio: l’anima

⁴⁶ Eckhart, *Predigten* 5b, *Deutsche Werke* I, p.92. Citato da A.Klein, *Meister Eckart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano 1978, p.80.

⁴⁷ Ivi, p.81.

diviene ad un tempo sacrificante e vittima sacrificale; le due istanze, come vedremo in seguito, saranno corrispondenti a due diversi livelli del soggetto, in linea con l'antropologia doppia paolina (uomo vecchio – uomo nuovo), o la sua variante tripartita (*sarx – psyche – pneuma*). Come in ogni sacrificio, si ricerca un'inversione tra il livello divino e il livello umano, una irruzione del livello soprannaturale attraverso la distruzione di una vittima, previamente purificata, già strappata al regno delle semplici cose.

«Una volta che mediante la sacralizzazione della vittima il rapporto tra l'uomo e la divinità è stato assicurato, questo viene poi spezzato dal sacrificio con la distruzione della vittima stessa. [...] Lo schema del sacrificio consiste in una operazione irreversibile (la distruzione della vittima) allo scopo di mettere in moto, su un altro piano, un'operazione ugualmente irreversibile (la concessione della grazia divina)»⁴⁸.

Riportato nella sfera dell'esperienza psicologica e spirituale di Giovanni della Croce, si tratta di disporre tutte le forze che compongono l'anima - forze ancora sempre immanenti all'ordine fenomenico, creaturale, naturale - nella maniera più ricettiva all'ingresso inaspettato dell'ordine soprannaturale del divino, irruzione che avviene tramite la rottura della *tela*, il bacio della morte che Giovanni invoca nella *Fiamma viva d'amore*. Una inversione, riproduzione nella sfera psicologica della superiore inversione tra ordine naturale e soprannaturale, viene puntualmente perseguita attraverso la negazione degli stimoli più connaturati tanto al corpo quanto all'anima. Bisogna comunque evitare di applicare estesamente al senso complessivo dell'itinerario mistico il filtro dell'analisi strutturalista del sacrificio. L'ottica amorosa in cui viene vissuto il sacrificio fino alla morte dell'anima, porta al di fuori dello schema premio-punizione, tipico peraltro della coppia salvezza-dannazione comunemente intesa come premio-punizione celeste. Questo slancio dell'anima verso la

⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Milano 1996, p.246.

propria perdita in Dio rompe quella rigida simmetria tra distruzione della vittima e conseguimento di un premio, per lo meno di un premio che sia di un ordine diverso a quello della consumazione stessa. Spesso la mappa dell'anima tracciata da Giovanni sembra indicare una scienza per perdersi – *vai per dove non sai* –, esortando da un lato a mortificare continuamente la pretesa di un pieno autocontrollo sul proprio destino spirituale⁴⁹, e da un altro lato rinnegando ogni guadagno o ritrovamento.

«Chi è davvero innamorato, subito si lascia perdere a tutto il resto, per guadagnarsi meglio in ciò che ama, e quindi l'anima dice di essersi lasciata perdere lei stessa, che significa essersi persa *apposta*. In due modi, vale a dire: se stessa non facendo caso in nessuna cosa a sé, ma all'Amato, dandosi a lui graziosamente, senza alcun tornaconto, lasciandosi perdere, senza voler guadagnare nulla per sé; [...] Questo è perdere apposta se stessa, aver voglia di essere vinta. Chi è innamorato di Dio non pretende guadagni né premio, ma desidera soltanto di perdere se stesso in favore dell'Amato, considerando questo il proprio guadagno. [...] Bisogna sapere che, quando un'anima è giunta a tal punto nel cammino spirituale, da aver smarrito tutte le strade e tutte le vie naturali nel rapporto con Dio, da non cercarlo più per via di considerazioni o di immagini, di sentimenti o di sensi, né in alcun altro modo fisico, e lasciando da parte tutto e ogni particolare, trattando e godendo Dio nella fede e nell'amore, allora può dire di essersi guadagnata per Dio, perché è davvero persa a quanto non è Dio, e a se stessa». *Cantico Spirituale XXIX*, 10-11.

Più volte, nei diversi trattati, Giovanni si riporta al modello evangelico di questo capovolgimento dello sguardo, per cui «Se uno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Poiché chi vuol

⁴⁹ Autocontrollo che si esplica anche nella comprensione, o presunta tale, nei confronti di se stessi e di Dio. Nello spirito della teologia negativa, ogni cosa che si crede di aver capito della natura di Dio deve essere superata fino ad ammettere una ignoranza infinita. «*Que signifie l'entrée de Moïse dans la ténèbre?... Le Verbe nous enseigne par là que plus l'esprit s'approche de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. La vraie connaissance de celui qu'il cherche, c'est en effet de comprendre que voir consiste à ne pas voir*» Gregorio di Nissa, *De posteritate Caini*, 15, in J.Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris 1944 (s.ed. 1953), p.191.

salvare la propria vita la perderà; chi invece perderà la propria vita a causa mia, la ritroverà»⁵⁰.

Quanto sono connessi tra loro i due caratteri più evidenti di questa mistica, il carattere apofatico e quello erotico?

Indubbiamente lo sono molto, arrivando a costituire una struttura unitaria in cui entrambi trovano riferimento. L'*eros* e la negazione sono entrambi riconducibili alla matrice più ampia del *desiderio* come principio di movimento dello spirito, e questo, a sua volta è strettamente legato all'esperienza del *dolore*, posto da Giovanni della Croce all'imbocco del sentiero della Notte.

«Quando l'anima si accorge di ciò che è tenuta a fare, vedendo come è breve la vita, quanto è stretto il sentiero della vita eterna, che il giusto si salva a stento, quanto sono vane e ingannevoli le cose del mondo, che tutto ha fine e viene a mancare come l'acqua fluente, come sia incerto il tempo, risicato il possesso, molto facile la perdizione e molto difficile la salvezza; se d'altra parte l'anima riconosce il grande debito contratto con Dio: egli l'ha creata solamente per sé, lei gli deve perciò il servizio dell'intera sua vita; [...] se vede inoltre che, svanita gran parte della propria vita nell'aria, di tutto dovrà rendere conto e ragione, dall'inizio alla fine, fino all'ultimo spicciolo, quando Dio perlustrerà Gerusalemme con candele accese; quando l'anima comprende che ormai è tardi... allora, presa da sgomento e dal dolor del cuore davanti a un pericolo tanto grande di perdizione, rinunciando ad ogni cosa, trascurando ogni impegno, senza rimandare né di un giorno né di un'ora., con ansia e gemiti usciti dal cuore ferito dall'amore di Dio comincia ad invocare il suo Amato...» *Cantico Spirituale*, Premessa.

Ci si trova in sintonia, per questo principio dinamico, con Platone e Hegel⁵¹, entrambi, per ragioni ampie ma differenti, strettamente connessi al

⁵⁰ Così in *Matteo* (16, 24-25); ma anche in *Mt* 10,39, *Mc* 8, 34, *Lc* 17,33, *Gv* 12,25.

⁵¹ «Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale. La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e a dirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo». Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, traduzione di E. De Negri, Firenze 1996, p.11. Ma

pensiero mistico dell'occidente. Il dolore primario è per il mistico la scoperta della propria inconsistenza ontologica, il suo essere nulla ovvero il trovare in *altro* la condizione del proprio essere; questo dolore, nella mistica d'amore viene vissuto e descritto come l'espropriazione del sé dell'amante, la sua "vita fuori di sé", tipica dell'innamorato descritto da Socrate.

Emerge con evidenza, nella dottrina sanjuanista, lo sviluppo coerente e parallelo di una pratica ascetica "negativa" accanto alla pratica apofatica nel discorso teologico. La teologia negativa è difatti il supporto teorico costante di questo processo di "svuotamento" dell'anima. Questo "vuoto" ha una molteplicità di sensi che dovranno essere distinti, nella prospettiva di poter rintracciare collegamenti fondamentali tra l'esperienza del vuoto e il complesso amore-morte. Il *vuoto* ha un suo peso decisivo come fattore percettivo e cognitivo, essendo collegato da Giovanni alla nozione scolastica di *intelletto passivo*; riflette inoltre l'autointerpretazione dell'anima come "nulla", sulla base dell'intuizione radicale del "nulla delle creature", dimensione ontologica caratteristica del soggetto umano. Ma, mentre quest'ultima resta la natura di fondo della creatura, il doloroso e angosciante dato di partenza della «notte» e pertanto un momento iniziale nella logica del processo ascetico, il *vacío* è invece un termine di riferimento puntuale in ogni momento del cammino, nel tentativo costante di riprodurre nelle facoltà del soggetto – intelletto, volontà, memoria – quel «nulla», appunto, che la creatura rifiuta istintivamente di essere, quel nulla a partire dal quale Dio si compiace di ripetere la creazione.

Nella creatura l'essere viene totalmente e costantemente conferito da una continuità nella creazione ma, considerata in se stessa, la creatura è un puro nulla. Su questa tematica del *nihil creaturarum* Giovanni si muove in

bisogna ricordare contestualmente la ferma condanna, nella *Prefazione*, di ogni sapere nutrito di mutismo irrazionalista, di "torbide estasi" e di immediate intuizioni di un *Assoluto*, notte nella quale "tutte le vacche sono nere".

consonanza con uno dei temi forti della mistica tedesca fiorita sulla scia di Eckhart⁵². L'essere della creatura, nella sua totalità, non è che un prestito, una presenza dell'essere di Dio che in questa sua immanenza – nell'essere un *Dio-per-noi*, una divinità relazionata – non rinuncia però ad una sua assoluta trascendenza in quanto Monade inconoscibile, *deus absconditus* e irrelato, essenza divina che contraddistingue ogni religiosità propriamente mistica. Proprio qui risiede uno dei caratteri più ambigui della mistica nuziale, ossia nel riportare tale nucleo inintelligibile della divinità sotto le sembianze poetiche del divino Sposo, giocando sull'equilibrio tra un antropomorfismo letterario e una consapevolezza dell'ineffabile ed irrappresentabile essenza.

Esistono dunque, per Giovanni, tre generi di presenza o di unione di Dio nell'anima, dei quali il primo, essenziale e sempre presente, costituisce l'essere stesso della creatura; può essere considerato – e Giovanni lo stima tale – il suo debito nei confronti del suo Creatore, debito che sarà pagato appunto con la totale donazione di sé nell'annichilante amore per Dio; donazione che a sua volta corrisponde ad un requisito preliminare perché si dia la terza maniera di unione o presenza.

«Bisogna sapere che possono esistere tre generi di presenza di Dio nell'anima. Il primo è essenziale e non avviene solo nelle anime più buone e sante, ma pure in quelle cattive e peccatrici, e in tutte le altre creature: con questa presenza Dio dà loro la vita e l'essere, e se questa presenza venisse a mancare, tutte sarebbero annientate e cesserebbero di essere: questa presenza non manca mai nell'anima»
Cantico Spirituale XI, 3.

«Bisogna sapere che Dio, in ogni anima, fosse anche quella del maggior peccatore del mondo, dimora e risiede sostanzialmente. E questa maniera di unione è sempre costituita tra Dio ed ogni creatura, nella quale viene conservato l'essere che possiedono; di modo che se venisse a mancare, si annichilerebbero e cesserebbero di essere. E dunque, quando parliamo di unione dell'anima con

⁵² Tra i molti passi eckhartiani che si possono richiamare: «Tutte le creature sono un puro nulla. Io non dico che esse sono una piccola cosa o comunque qualcosa: esse sono un puro nulla. Ciò che non ha essere è nulla.» Predica 4, *Deutsche Werke* I, citato da A.Klein, op.cit., pag. 8.

Dio, non parliamo di questa sostanziale, che è sempre fatta, ma dell'unione e trasformazione dell'anima con Dio, che non sempre è fatta, ma solo quando viene ad esserci somiglianza d'amore. E pertanto questa si chiamerà unione di somiglianza, così come quella unione essenziale o sostanziale; quella naturale; questa soprannaturale» *Salita* II, 5,3.

C'è da ricordare ancora che, come si mostra in maniera consolidata nella tradizione della mistica cristiana, il contatto teopatico, l'estasi nei suoi differenti modi e gradi, avviene come ottenebramento delle ordinarie facoltà e categorie percettive, spingendo i mistici a parlare di *nulla divino, tenebre divine, abisso, luce inaccessibile*.

«Quando arriverai ad essere ridotto a nulla, sarà compiuta l'unione tra l'anima e Dio, che è il maggiore e più alto stato cui in questa vita si possa giungere, poiché non consiste in ricreazioni e gusti, e sentimenti spirituali, ma in una viva morte della croce sensuale e spirituale, cioè interiore ed esteriore» *Salita*, II, VII, 11.

Considerate in se stesse le creature sono nulla. All'origine della religiosità mistica predicante la necessità della deificazione dell'uomo si trova la percezione di una sostanziale inconsistenza delle creature. Questa percezione costituisce un aspetto imprescindibile nella struttura dell'ascesi, lo fonda, ne dà l'avvio, e tutto il percorso non è che un approfondimento di questa intuizione. La nullità delle creature e della stessa anima sono certezze per il mistico, vissute con una evidenza di variabile intensità. Il mistico può annullarsi solo in virtù del fatto che è già sempre ontologicamente nulla: l'itinerario parte da questa dolorosa, angosciante intuizione. La sua nullità essenziale, sperimentata nell'*angoscia* (termine che non indica necessariamente pittoresche o intellettuali disperazioni, quanto piuttosto l'esperienza del nulla, punto tra i più decisivi dell'analitica esistenziale – *Daseinsanalyse* - heideggeriana, che non è priva di riferimenti al pensiero di Agostino e della mistica medievale) è logicamente anteriore al conseguimento del perfetto vuoto interiore,

raggiunto solo col volere divino. Questo *vuoto* conserva altresì un carattere di artefatto, di produzione tecnica su di sé, di lavoro autoplastico che corrisponde a quella dimensione attiva che possiamo più propriamente chiamare ascetica, tuttavia inseparabile dalla dimensione ricettiva, mistica. Questo aspetto di attività – la *noche activa* – nel processo dell’incontro uomo-dio, definisce uno spazio che deve essere riempito dallo sforzo ascetico della volontà del mistico, dall’esercizio del suo libero arbitrio e del suo amore (fino a scoprire che amore e libertà non gli appartengono, se non nella misura in cui gli vengono imprestati). Tramite questo sforzo si esercita a volere con determinazione la rinuncia alla propria volontà. Usando una nota formula heideggeriana, il mistico, come il Maestro di *Gelassenheit*, “vuole il non-volere”. Si tratta qui di una aporia che, come le situazioni paradossali in genere, può essere risolta solo attraverso la distinzione di differenti piani, articolando i livelli in base alla loro priorità logica e al loro oggetto. La volontà può così avere per oggetto una particolare determinazione della volontà, smascherando le tendenze della volontà consolidate in una aristotelica “seconda natura”, un corpo di abitudini sedimentate, e raccogliendo, in un processo di interiorizzazione, il desiderio dalle sue dispersioni disordinate.

Ma, in maniera più evidente, la volontà si distingue per il mistico soprattutto nel soggetto della volizione, dunque in volontà umana, con tutte le gradazioni che dipendono dal maggiore o minore asservimento a vincoli determinanti (il mondo e il corpo, quest’ultimo molto vicino al *soma-sema* degli gnostici, il corpo-tomba), e in volontà divina, che emerge solo mettendo a tacere l’istanza umana. In Giovanni della Croce possiamo trovare questo tipo di riflessione sulla nullità delle creature e sullo sforzo autoplastico della volontà soprattutto in *Subida del Monte Carmelo* e in *Noche Oscura*, cioè in quelle trattazioni che espongono le diverse tappe del lavoro ascetico, il lavoro su di sé che precede ogni autentica manifestazione

dell'unione spirituale in Dio. La totalità del percorso spirituale è un intreccio di attività, asceti, e di ricettività del messaggio mistico. Si impone al mistico una inversione dei valori tra cielo e terra, o meglio, tra Dio e natura creata:

«Perché tutte le cose della terra e del cielo, comparate con Dio, nulla sono, come dice Geremia (4,23) attraverso queste parole: *Aspexi terram, et ecce vacua erat et nihil; et coelos, et non erat lux in eis* [...] Di modo che tutte le creature in questa maniera sono nulla [...] Di modo che tutto l'essere delle creature, comparato con l'infinito essere di Dio, è nulla [...] Tutta la bellezza delle creature, comparata con l'infinita bellezza di Dio, è somma bruttezza, come dice Salomone nei Proverbi (31,30): *Fallax gratia, et vana est pulchritudo* [...] E tutta la grazia e la raffinatezza delle creature... è somma disgrazia [...] E tutta la bontà delle creature del mondo... si può chiamare malizia [...] E tutta la sapienza del mondo... è pura e somma ignoranza [...] ». *Salita del Monte Carmelo* I, IV, 3-4.

Vedere il nulla delle creature è vedere Dio: nella loro nullità le creature si fanno trasparenti a Dio. Ma, se da una parte è la nullità delle creature che fa trovare Dio, d'altra parte è Dio che fa conoscere la nullità delle creature. C'è una causalità circolare tra il conseguimento del perfetto vuoto interiore da parte del mistico, l'attitudine simmetrica alla percezione della nullità delle creature, e la comunicazione di Dio. In una inseparabile reciprocità di azione le creature distolgono da sé rimandando a Dio, e Dio chiama a sé distogliendo dalle creature. Il tedio del mondo suscita il desiderio di Dio, e il desiderio di Dio suscita il disprezzo del mondo.

1.2 La contemplazione e il ruolo dell'intelletto.

La conoscenza intuitiva e sostanziale di Dio viene presentata ambigualmente come una tensione recettiva. Perché l'*intelletto*, come la volontà e la memoria, sia capace di relazionarsi con la propria radice, il Figlio che è il Verbo, *Logos*, deve cessare in ogni sua attività intenzionale,

dovrebbe essere capace – e non può esserlo sulla base delle sue sole forze – di prescindere dalla propria attività *a priori*, dal principio di individuazione che esercita per sua natura sulle cose, in un certo senso originandole come oggetti individuali, attraverso le categorie trascendentali del *medesimo* e del *diverso*. Dio non è un *oggetto* che possa entrare nelle maglie della rappresentazione, al pari di ogni fenomeno. L'atto del conoscere appropriato a quella realtà che è superiore tanto ai corpi sensibili quanto agli enti intelligibili, viene concepito nella teologia mistica come una disposizione passiva pronta ad accogliere la *notizia divina*, il «*raggio di tenebre*» di cui parla Dionigi Areopagita; è una disposizione passiva che convive con la massima attività, in una forma superiore di attività, in una particolare *non-attività*.

«Senza lavoro assoggetterai le genti, e ti serviranno le cose se ti dimenticherai di loro e di te stesso» Dichos de luz y amor, 69.

«L'Intelligenza dunque deve possedere la facoltà di pensare, con la quale vede ciò che è in se stessa, e un'altra facoltà ancora, con la quale vede, con un'intuizione recettiva, ciò che è al di là di sé, e con essa prima vede soltanto e poi, mentre vede, possiede e si fa una: perciò la prima facoltà è la visione dell'intelligenza saggia, l'altra è l'intelligenza amante. Infatti, quando l'Intelligenza, fuori di sé, è ebbra di nettare, diventa amante poiché si abbandona in una beata sazietà; e per lei essere ebbra vale più della sua venerabile sobrietà. Ma quell'Intelligenza vede forse le cose in modo discontinuo, alcune una volta ed altre un'altra volta? No, è soltanto il nostro discorso che presenta, a scopo didattico, le cose come successive; in realtà, essa possiede sempre il suo pensare, e possiede anche il non-pensare, cioè la visione di Lui in altro modo. [...] ma l'Uno, invece, lo vede con quella facoltà che ancora non pensa ma sta per pensare» Plotino, *Enneadi*, VI 7, 35.

L'idea di un *intelletto amante* sarà mantenuta nella linea letteraria-filosofica della tradizione neoplatonica, fino a giungere all'Accademia fiorentina di Marsilio Ficino. Nella terminologia psicologica e

gnoseologica scolastica, quella che si studiava e si adottava nelle istituzioni culturali in cui visse e si formò Giovanni della Croce, si tratta del fenomeno della contemplazione *infusa* o *acquisita*, che ha luogo nell'intelletto *passivo* (o *potenziale*, o *possibile*), “luogo” della *informazione* da parte dello Spirito Santo, con la sua notizia – il “raggio di *tenebra*” – semplicissima e generalissima, senza alcuno spazio per distinzioni particolari.

[...] Più salivo in alto
Più la mia vista si offuscava,
e la più aspra conquista
nell'oscuro si compiva;
ma essendo d'amore il lancio
diedi un cieco ed oscuro salto,
e mi trovai così in alto, così in alto,
che raggiunsi la preda.

Quanto più in alto giungevo
Di questo lancio così elevato,
Tanto più basso e arreso
E abbattuto mi trovavo:
Dissi: Non esiste chi vi riesca;
E fui talmente abbattuto
Che mi trovai così in alto, così in alto
Che raggiunsi la preda.

In una strana maniera
Mille voli passai in un volo,
perché speranza di cielo
tanto raggiunge quanto spera;
sperai solo in questo lancio
e nello sperare non fui manco
poiché arrivai così in alto, così in alto
che afferrai la preda.
Da *Coplas a lo divino*.

Il vuoto rappresenta il limite della recettività e della passività, ma non può emergere se non attraverso una tensione, un desiderio bruciante; Giovanni della Croce sa di dover aspettare il *dono* del perfetto annullamento, il *rapimento* che permette di attuare il completo annichilimento delle potenze dell'anima, in un estremo slancio non volontaristico, nell'abbandono inerte,

nel rendersi *soggetto* all'opera divina che diviene il reale soggetto agente del processo. Il mistico è consapevole dei "dispositivi" del soggetto, di come questo sia tanto "assoggettante" nella sua attività intenzionale e manipolatrice, quanto "assoggettato" da elementi che ne costituiscono la storicità, la forma materiale, le attitudini psicologiche e le capacità percettive. Lui deve dunque fare in modo di determinare questo secondo lato del soggetto, di poterlo scegliere attraverso la conversione e la fissità dello sguardo della mente nella direzione divina. Il movimento dell'ascesi ha il senso, o la pretesa, di lasciarsi assorbire in Dio quale unica realtà, concentrando e raccogliendo l'anima dalla sua "periferia"; qui *concentrare* non vuol dire fissare la propria attenzione su di sé, ma sull'Amato, il *más profundo centro*, più vicino all'anima di quanto l'anima lo sia a se stessa; l'io ne è piuttosto la superficie, una sottile *tela* che Dio infrangerà al momento opportuno.

«Il centro dell'anima è Dio, al quale quando lei sia giunta con tutta la capacità del suo essere e secondo la forza della sua operazione ed inclinazione, sarà giunta al suo ultimo e più profondo centro in Dio, che sarà quando con tutte le sue forze intenda, ami e goda di Dio. [...] È dunque da notare che l'amore è l'inclinazione dell'anima e la forza e la virtù che possiede per andare verso Dio, perché mediante l'amore l'anima si unisce con Dio; e così, quanti più gradi di amore possiede, tanto più profondamente entra in Dio e si concentra con lui. Da cui possiamo dire che quanti gradi di amore di Dio l'anima può avere, tanti centri può avere Dio [...]»

Fiamma d'amore viva I, 12-13.

Lo sviluppo di questa passività ha dunque un significato gnoseologico ben preciso nell'ottica scolastica, trattandosi qui di liberare dagli impedimenti l'*intelletto passivo* o *potenziale*, quell'intelletto che è capace di ricevere l'impronta, la *informazione* dell'agente divino; qui l'anima deve essere la materia e Dio la forma (che si presenta però come una notizia priva di qualsiasi forma determinata e particolare). Si mette dunque a tacere

l'intelletto agente, il *dator formarum* individuale della scolastica latina, che ordinariamente è la potenza che intenziona gli oggetti nell'atto del discernimento.

«La ragione è che si dà all'anima una sostanza intesa consapevolmente e nuda di apparenze, poiché viene data all'intelletto "passivo" o "possibile", come lo chiamano i filosofi, il quale la riceve passivamente, senza fare nulla da parte sua; questo è il principale piacere dell'anima, perché è nell'intelletto, e in ciò consiste la fruizione, come dicono i teologi, ossia la visione di Dio»

Cantico Spirituale XV, 14.

Nel concetto di *intelletto passivo* si traduce inoltre quell'intuizione universale e simbolica, non filosoficamente articolata, di anima come specchio delle cose.

« [...] come dicono i filosofi, l'anima, dopo che Dio la infonde nel corpo, si trova come una tavola sgombera e liscia in cui non è dipinto nulla...»

Salita I, III, 3.

En la noche serena: commentando questo versetto delle *Canzoni della sposa* Giovanni precisa ulteriormente, attraverso il prisma della gnoseologia scolastica, le modalità della comunicazione divina; questa rimane occulta a quell'intelletto discorsivo e articolato a partire dalle forme pure *a priori* di tempo e spazio.

«Questa *notte* è la contemplazione in cui l'anima desidera vedere tali cose. La chiama *notte* perché la contemplazione è oscura; e per questo le si dà anche l'altro nome di *teologia mistica*, che è come dire sapienza di Dio segreta e nascosta; in essa, senza rumore di parole né aiuto di alcuna sensazione fisica o spirituale, come nel silenzio e nella quiete, all'oscuro di tutto quanto è sensibile o naturale, Dio ammaestra occultissimamente e segretissimamente l'anima, senza che ella sappia come. Questo alcuni spirituali lo chiamano "intendere senza intendere", perché non ha luogo nell'intelletto chiamato "attivo" dai filosofi, che lavora con le forme e fantasie e percezioni delle facoltà sensoriali, ma avviene nell'intelletto definito "possibile" o "passivo", il quale, senza

ricevere le forme, accoglie soltanto passivamente una comprensione essenziale priva di immagini, che gli viene data senza alcun intervento attivo da parte sua»
Cantico spirituale, XXXIX.

Possiamo osservare che il *vacío*, spesso sinonimo di *nada* e di *tinieblas*, tende a riprodurre e rispecchiare nell'anima la natura irrapresentabile ed indeterminabile della divinità. Il "vuoto", che in principio si impone come l'esito di una negazione morale del valore del mondo e delle creature (considerate in se stesse, separatamente dal loro creatore), si tradurrà in una esperienza psicologica; si trasforma cioè nell'esercizio pre-contemplativo della negazione di ogni apprensione distinta, di ogni contenuto ideativo.

«[...] soprattutto, bisogna passare al non sapere. Pertanto, in questo cammino il mettersi in cammino è abbandonare il proprio cammino, o, per meglio dire, è giungere al termine; e abbandonare il proprio modo, è entrare in ciò che non ha modo, che è Dio; perché l'anima che giunge a questo stato, non ha più modi né maniere, né si sostiene né può sostenersi a questi» *Salita del Monte Carmelo* II, 4, 5.

«Bisogna che l'anima in questa quiete sappia che, sebbene allora lei non si percepisca camminare né fare nulla, cammina molto di più che con le proprie gambe, poiché la conduce Dio nelle sue braccia; e così, sebbene proceda al passo di Dio, lei non avverte il passo. E, sebbene lei stessa non operi nulla con le potenze della sua anima, fa molto di più di quanto farebbe operando, poiché Dio è l'agente» *Fiamma d'amore* III, 67.

L'anima dovrà spogliarsi e vuotarsi di tutto ciò che può entrare in lei attraverso i sensi e l'intelletto, di ogni cosa temporale o spirituale. Baruzi, a proposito del metodo di Giovanni della Croce, parla in termini kantiani di *appercezione mistica*. Questo, per mostrare come il mistico carmelitano si sforzi di impostare una trattazione sulle condizioni di possibilità di ogni possibile esperienza del divino, fino all'unione spirituale con Dio. Il vuoto di tutte le cose porterà all'unificazione, in una notizia semplice, inarticolata e generale, di tutto ciò che si apprende attraverso le ordinarie funzioni

mentali. Ma il *nulla* divino non deve scadere in una ipostasi ontologica della realtà o della natura divina: non esprime il *quid* divino, ma è una cifra del nostro rapporto con lui, nell'incapacità di conoscerlo. Questo riprodurre nell'anima non è pertanto un semplice rappresentare mentalmente un oggetto della percezione; si tratta piuttosto, in questo caso, di essere assimilato a tale realtà. Dio, infatti, si conosce per *théosis*, per divinizzazione, in virtù della decisiva proprietà trasformante dell'amore, proprietà di assimilare l'amante a ciò che ama:

«l'amore crea somiglianza tra colui che ama e ciò che è amato» *SMC I, IV, 3*.

«l'anima che in lui [in Dio] pone la sua affezione, davanti a Dio è nulla, e meno che nulla; perché, come abbiamo detto, l'amore fa uguaglianza e somiglianza, e pone ancor più in basso colui che ama» *SMC I, IV, 4*.

«È necessario, infatti, che l'occhio si faccia eguale e simile all'oggetto per accostarsi a contemplarlo. L'occhio non vedrebbe mai il sole se non fosse già simile al sole, né un'anima vedrebbe il bello se non fosse già bella. Ognuno dunque diventi anzitutto deiforme e bello, se vuole contemplare Dio e la Bellezza». Plotino, *Enneadi I, 6, 9*.

«Infatti, ciascuno è ciò che egli ama. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? Che cosa devo dire? Che tu sarai Dio? Io non oso dirlo per conto mio. Ascoltiamo piuttosto le scritture: "Io ho detto: voi siete dèi e figli tutti dell'Altissimo"(Gv. 10,34; Sl. 82,6)» Agostino, *Commento alla Prima Lettera di Giovanni*, II, 14.

Si tratta della qualità fondamentale dell'amore, quella forza di *mimesis* propria dell'*eros*, già descritta da Platone nel *Fedro* e nel *Simposio*, che Giovanni ribadisce con frequenza in tutte le sue opere.

«[...] Poiché non può guidare una tenebra se non ad un'altra tenebra, ché, come dice Davide (Sal. 18,3): *Il giorno si effonde nel giorno, e la notte insegna scienza alla notte. E così un abisso chiama altro abisso* (Sal. 41,8), che bisogna intendere: un abisso di luce chiama un altro abisso di luce, e un abisso di tenebre

altro abisso di tenebre, chiamando ogni simile al suo simile e comunicandosi a lui». *Fiamma d'Amore* 3, 71.

Si tratta, ancora, della legge, centrale nel pensiero magico e teurgico tanto antico (pensiamo agli *Oracoli caldaici*, a Proclo e al tardo platonismo in genere) quanto rinascimentale, dell'attrazione del simile col simile, e della legge di assimilazione dell'amore, eterno principio di unificazione del molteplice.

«Ma come spiegare le forze magiche? Mediante la simpatia: fra le cose affini regna naturalmente un accordo e fra le dissimili un contrasto; [...] E infatti, anche senza alcuna pratica magica, molte cose nascono come per magico incanto: poiché nell'universo la vera magia sono l'Amore e la Contesa. L'Amore è il primo mago e stregone, che gli uomini conoscono bene e ricorrono, nei loro rapporti, ai suoi filtri e ai suoi incantesimi» Plotino, *Enneadi* IV 4, 40.

1.3 Il «non-so-che».

«Chi parla esattamente non dovrebbe dire di Lui né “questo” né “quello”; eppure noi, quasi correndo intorno a Lui dall'esterno, cerchiamo di interpretare i sentimenti umani ed ora ci facciamo vicini a Lui, ed ora ce ne allontaniamo tra mille difficoltà. E le difficoltà si presentano soprattutto perché la conoscenza di Lui non si ottiene per mezzo della scienza, né per mezzo del pensiero, come per gli altri oggetti dell'Intelligenza, ma per mezzo di una presenza che vale di più della scienza. [...] Perciò si dice che Egli è ineffabile e indescrivibile. E tuttavia noi ne parliamo e scriviamo per avviare verso di Lui, per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, come coloro che mostrano la strada a chi vuole vedere qualcosa. L'insegnamento può riguardare soltanto la via e il cammino; ma la visione è tutta opera personale di colui che ha voluto contemplare» Plotino, *Enneadi* VI 9, 3-4.

Il «né questo – né questo», *ni eso – ni esotro* , raffigurato come le costole dello psicocosmo nel disegno del Monte Carmelo, è la formula che suona

come il ritornello della teologia apofatica⁵³. Questa assume in Giovanni la funzione di un criterio di orientamento spirituale, concentrando l'anima lungo la *via breve*, la colonna vertebrale dell'ascesi “*nada nada nada...*”. Ma è un itinerario che può essere percorso solo se alimentati da un ardente desiderio, da un innamoramento per ciò che non trova altra indicazione che «*un no sé que*», non-so-che, un oggetto “vuoto” di determinazioni chiaramente comunicabili ma traboccante di contenuto estetico e spirituale. A questo *non so che* Giovanni dedica la *Glosa a lo divino*:

*Por toda la hermosura
Nunca yo me perderé
Sino por un no sé qué
Que se alcanza por ventura.*

Per tutta la bellezza
Io mai mi perderò
Ma per un non so che
Che si trova per ventura.

*Sabor de bien que es finito,
Lo más que puede llegar,
Es cansar el apetito
Y estragar el paladar;
Y así, por toda dulzura
Nunca yo me perderé,
Sino por un no sé qué
Que se halla por ventura*

Sapore di bene che è finito
Il più che può fare
È stancare l'appetito
E guastare il palato;
E così, per tutta la dolcezza
Io mai mi perderò,
Ma per un non so che
Che si trova per caso.

*[...] Más emplea su cuidado
Quien se quiere aventajar,
En lo que está por ganar,
Que en lo que tiene ganado;
Y así, para más altura
Yo siempre inclinare*

⁵³ La sua più antica formulazione è probabilmente quella upaniṣadica “*neti neti*” – “non questo non quello” – nella *Bṛhadaranyaka Upaniṣad* dove si concepisce il *Brahman* in una prospettiva apofatica.

*Sobre todo a un no sé qué
Que se halla por ventura.*

[...] Impiega tutta la sua cura
Chi voglia avvantaggiarsi
In ciò che sta per ottenere
Che in ciò che ha già ottenuto;
E così, per più elevata altura
Io sempre cercherò
Sopra tutto un non so che
Che si trova per ventura.

Del non-so-che in se stesso, per definizione, non si può dire niente, cioè non è riconducibile a categorie universali dell'esperienza. Il non-so-che non è una cosa, ne è piuttosto la negazione, non è possibile per il mistico associarlo ad un oggetto nello spazio, è una presenza atmosferica, un *quasi-niente* che però è la cosa più importante, mettendo a tacere tutto il resto e coprendo ogni altra esperienza estetica. Il non-so-che riveste un ruolo negativo ed uno positivo, sintetizza presenza ed assenza dell'Amato. È l'espressione più pregnante e sintetica di quel *pathos* dell'assenza e dell'incompletezza, centrale nell'alienazione amorosa, che mette in tensione l'anima del dramma poetico, doppio mimetico del poeta-mistico, spingendola alla ricerca di una mitica pienezza. Ma ancor di più, nella sua forma matura, il non-so-che è quella traccia incomprensibile lasciata dallo Sposo nelle sue alienanti incursioni. In *Cantico Spirituale* Giovanni della Croce commenta i versi « ...y *déjame muriendo / de un no sé qué que quedan balbuciendo*» (*Canzoni tra l'Anima e lo Sposo*):

«[...] c'è quel *non so che*, qualcosa che si sente resta ancora da dire, qualcosa che si riconosce ancora inespreso; è una sublime impronta di Dio che si svela all'anima e nello stesso tempo resta da rintracciare; è un'altissima comprensione di Dio che non sappiamo dire – quindi la chiama *un non so che*; e se quello che capisco mi piaga e mi ferisce d'amore, quello che non riesco a comprendere, e che suscita in me un sentimento così alto, mi uccide. [...] Come non si comprende, così non si sa neppure dire, quantunque si sappia sentire. Per questo la strofe afferma che le creature *vanno balbettando*, perché non riescono a farlo comprendere: la “balbuzie”, il linguaggio degli infanti, è non riuscire a dire in maniera comprensibile ciò che si deve dire». *Cantico Spirituale* VII, 9,10.

Su quest'ultimo aspetto, riguardante la natura pre-linguistica di alcune fondamentali esperienze interiori, si sofferma Bergson in una delle esperienze filosofiche più radicali ed innovative della filosofia del Novecento. Gli aspetti dell'irrepresentabilità, dell'ineffabilità linguistica, l'evasione dalle maglie dell'universale, che hegelianamente fa tutt'uno col

linguaggio⁵⁴ e col pensiero, sono quegli aspetti dell'esperienza mistica che Bergson può ricondurre alle sue analisi dell'*Io profondo*, del concetto di *tempo della coscienza come intensità o durata* (attraverso la risemantizzazione dei termini «tempo» e «durata») come della dimensione pre-linguistica, qualitativa e non spazializzata dell'esperienza interiore. Il linguaggio, per Bergson come per Heidegger⁵⁵, porta con sé una dimensione ineliminabile di spazialità, di ipostatizzazione dell'esperienza in nuclei rigidi di essenza-significato che riflette, e permette, la tendenza alla manipolazione ambientale, che alimenta a sua volta la tendenza all'individuazione semantica.

Il non-so-che, la disconoscenza nelle sue varie forme, è inoltre il tema del famoso saggio di Jankélévitch, appunto intitolato *Il non-so-che e il quasi-niente*⁵⁶, al quale mi sembra utile ricondursi per alcune preziose intuizioni, che l'autore sviluppa ed articola approfonditamente riallacciandosi su molti punti al pensiero di Bergson.

Il non-so-che, come evento che soddisfa il desiderio amoroso, rivela caratteristiche importanti proprio sulla struttura del desiderio, eternamente elusivo riguardo ad oggetti 'finiti', e su di una tecnica ascetica che si costruisce come tecnica del desiderio; infatti, nella dottrina ascetica del mistico carmelitano non c'è la condanna della natura del desiderio in quanto tale. Quest'ultimo deve essere piuttosto concentrato ed esaltato, ordinato e diretto appunto da un criterio razionale negativo esteso ad ogni bene determinato e finito, materiale o spirituale che sia:

⁵⁴ Il linguaggio, come il pensiero, consiste per Hegel nell'*attivazione dell'universale* latente nella cosa. L'assolutamente individuale e particolare è per definizione fuori dalla portata linguistica o del pensiero discorsivo. Lo stesso pronome «io», lungi dal designare un individuo, è una variabile linguistica che copre ogni possibile «io».

⁵⁵ Cfr. *Essere e Tempo*, tr. Di P. Chiodi, Milano 1997. In particolare §70 "La temporalità della spazialità propria dell'Esserci", p.443: «Questo primato della dimensione spaziale nell'articolazione dei significati e dei concetti, ha il suo fondamento nel modo di essere dell'Esserci e non in un carattere dello spazio. In quanto essenzialmente deiettiva, la temporalità si perde nella presentazione; guidata dalla visione ambientale preveggenza, non solo si comprende a partire dall'utilizzabile di cui si prende cura, ma cerca i fili conduttori per articolare ciò che nel comprendere è in generale compreso e interpretabile nelle relazioni spaziali, cioè [...] nel mezzo utilizzabile».

*Cuando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo
Has de negarte del todo en todo.
Y cuando lo vengas del todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer.
Porque, si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro.*

Quando ti soffermi in qualcosa,
smetti di slanciarti al tutto.
Perché per arrivare del tutto al tutto
Devi negarti del tutto in tutto.
E quando arriverai a tenerlo del tutto,
devi tenerlo senza nulla volere.
Perché, se vuoi tenere qualcosa del tutto,
non tieni puro in Dio il tuo tesoro.

da *SMC I, XIII, 12: Modo para no impedir al todo.*

Il quasi-niente di cui subodoriamo l'assenza presente senza saperne il nome né saperne determinare la natura, lo chiamiamo, con un nome negativo in virtù del suo carattere evasivo, il non-so-che. Decisamente, senza sapere cosa, manca qualcosa, ma questo «qualcosa» non è una cosa: questo qualcosa è sempre altro all'infinito. Ricordiamo la nota immagine antica e medievale, cara a Borges⁵⁷, della sfera infinita; è la proposizione II del trattato anonimo *Liber XXIV philosophorum*: «*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*»⁵⁸, Dio è una sfera infinita il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, immanente e trascendente, irrepresentabile: un monito alla inadeguatezza delle possibilità noetiche dell'uomo, un invito a pensare l'assoluto per negazioni fino a negare il pensiero stesso⁵⁹. Così Jankélévitch parla di ubiquità e *nusquamità* del non-so-che: non essendo il non-so-che qualcosa

⁵⁶ *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris 1980. Tr. It. di C.A. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Genova 1987.

⁵⁷ J.L. Borges, *La sfera di Pascal*, in *Altre Inquisizioni*, contenuto a sua volta in *Tutte le opere*, a cura di D.Porzio, Milano 1984, vol.I pp. 911-914. Da notare che Borges sostituisce "infinita" con "intelligibile", tradendo così lo spirito apofatico della teologia del trattato.

⁵⁸ *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Milano 1999

di determinabile, non è neanche da qualche parte; non solo il non-so-che è sempre altro, ma è anche sempre altrove; non solo è tutto e niente, ma è anche ovunque e in nessun luogo, in alte parole, impensabile in quanto non-cosa.

I mistici delimitano il loro racconto con il «quasi niente» che sviscerisce le pretese e il predominio delle percezioni sensibili. Il fondamentale e l'insignificante formano, in questo vertice dell'esperienza, un legame indissolubile che si oppone all'interpretazione.

«Un éclat tient l'attention en arrêt. Instant extatique, éclair d'insignifiance, ce fragment d'inconnu introduit un silence dans la prolifération herméneutique»

M. De Certeau, *La Fable Mystique*, p. 19.⁶⁰

Le «frasi mistiche» si distinguono meno per la loro struttura che per il processo che le costruisce. Ciò che importa è un processo di fabbricazione che induce ad un corrispondente processo ermeneutico nel lettore. Questo si caratterizza attraverso uno *spostamento* del soggetto e attraverso una *manipolazione tecnica delle parole*. Insomma è un uso performativo del linguaggio, ed è una pratica di distacco: denatura il linguaggio, lo allontana dalla funzione di imitazione delle cose. La scienza mistica non si costruisce creando un corpo linguistico coerente (cioè un sistema scientifico), ma definendo delle operazioni legittime o meno, una pratica ermeneutica formalizzata. Così un termine diviene «mistico» per l'itinerario che fonda il suo nuovo utilizzo, per la preparazione all'uso e per la prospettiva che apre. L'*ossimoro* appartiene alla categoria dei *metasememi* che rinviano ad un al di là del linguaggio, come i pronomi dimostrativi «questo» o «quello». «Questo» è un *deittico*: intende mostrare ciò che non può dire, e punta al di fuori del linguaggio lasciando intravedere una sottile ma ricorrente tensione nei poeti mistici, quella dell'associazione mimetica tra corpo e linguaggio,

⁵⁹Analogamente ai *koan* del buddhismo *zen*, i quesiti paradossali che il maestro propone al discepolo per superare l'attitudine logica e discriminatoria della coscienza.

tra uscita dal corpo e uscita dal linguaggio, la formazione di un “corpo di scrittura” utilizzabile come proprio doppio ad ogni nuova lettura.

Nella *Gerarchia Celeste* (cap.II) Dionigi Areopagita parla delle “similitudini dissimili”: è attraverso questa caratteristica delle espressioni spirituali che le parole si svincolano da una natura designativa o semplicemente allegorica e sussistono come operatori di distacco, come indicazioni verso l'esterno del linguaggio. Le «dissimilitudini» di Dionigi non sono più dei segni, ma delle occasioni linguistiche per andare alla deriva rispetto alla logica bivalente ed anticontraddittoria, fuori dalla semantica riconosciuta della *langue*.

Alcune pagine del *Cantico* sono spese a commentare il pronome dimostrativo *quello* [eso], soluzione linguistica, deittico, indicante la natura indescrivibile della gloria che Dio conferisce all'anima nell'*altro giorno*, il giorno dell'eternità di Dio, la dimensione a-temporale in cui l'anima è avvinta, *abbracciata*, al suo Dio⁶¹.

«Quell'*altro giorno* significa il giorno dell'eternità di Dio, che è altra cosa da questo giorno temporale. [...] E cosa sarà *quello* che allora le ha donato? “Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo” come dice l'Apostolo, e altrove Isaia: “Occhio non ha visto, Signore, fuori di te, quello che hai preparato”. Non avendo ciò un nome, l'anima dice qui *quello*. Ciò insomma è vedere Dio; ma cosa sia per l'anima vedere Dio, non ha altro nome se non *quello*»

Cantico Spirituale XXXVIII, 6.

«*Che cos'è l'eternità? Non questo, non quello,
Non ora, non essere, né nulla: è non so che.*
Silesius, Il pellegrino cherubico, II 153.

⁶⁰ M. De Certau, *La Fable Mystique. XVI – XVII siècle*, Paris 1982

⁶¹ L'uso “mistico” del pronome dimostrativo è estremamente universale, si pensi al *Tat* (*quello*, il Brahman) delle *Upaniṣad* vediche, e da qui al concetto buddista di realtà come *tathata* (“suchness”, traduce D.T. Suzuki, in relazione con la *istichheit* in Meister Eckhart, in *Misticismo cristiano e buddhista*, Roma 1971). In ambito “occidentale” (con tutti i limiti di arbitrarie etichette geo-culturali) possiamo pensare all'uso misterico del pronome neutro *Keivo* negli *Oracoli Caldaici*, e da qui, attraverso Numenio, possibilmente giunto a Plotino e alla tradizione successiva.

Giovanni della Croce riporta sette passi dell'Apocalisse (l'uso del settenario, difficilmente casuale, è probabilmente da collegare alla vittoria sulle sette teste della Bestia, dunque con le sette *cantine* d'amore) che esprimono *quello*:

«Al vincitore darò da mangiare dell'albero della vita, che sta nel paradiso del mio Dio»(2,7);

«Sii fedele fino alla morte e ti darò la corona della vita»(2,10);

«Al vincitore darò la manna nascosta, e gli darò una pietruzza bianca, e sulla pietruzza sarà scritto un nome nuovo, che nessuno conosce all'infuori di chi la riceve»(2,17);

«Al vincitore che persevera nelle mie opere sino alla fine, darò autorità sopra tutte le nazioni, e le reggerà con bastone di ferro, e come un vaso di argilla si frantumeranno, con la stessa autorità che anche io ho ricevuto da mio Padre; e gli darò la stella del mattino»(2, 26-28);

«Il vincitore sarà dunque vestito di vesti bianche, e non cancellerò il suo nome dal libro della vita, ma riconoscerò il suo nome davanti a mio Padre»(3,5);

«Il vincitore lo porrò come una colonna nel tempio del mio Dio e non ne uscirà mai più, e scriverò su di lui il nome del mio Dio e il nome della città del mio Dio, della nuova Gerusalemme che discende dal cielo del mio Dio, e insieme il mio nome nuovo»(3,12);

«Al vincitore io concederò di sedere con me sul mio trono, come io ho vinto e mi sono seduto con mio Padre sul mio trono. Chi ha orecchio per udire, ascolti» (3, 21).

Tutte e sette queste descrizioni apocalittiche «quadrano perfettamente con *quello*, ma non lo spiegano ancora, perché le cose immense hanno questo, che tutte le definizioni eccellenti, sia di qualità, sia di grandezza, quadrano loro, ma esse non vengono spiegate da nessuna né da tutte insieme. [...] Sicché un nome che quadri esattamente con *quello*, che è la felicità alla quale Dio la predestinò, non si trova» *ivi*, 8-9.

«... poiché *quello* non è nessuna di tutte le cose; in questo senso infatti tutte le cose derivano da *quello*, poiché egli non era serrato da nessuna forma; *quello* infatti era solo uno; e se fosse stato tutte le cose, avrebbe fatto parte degli enti. Per questa ragione *quello* non è nessuna delle cose che si trovano nell'intelletto, mentre tutte le cose derivano da lui» Plotino, *Enneadi* V 1, 7.

1.4 Giovanni della Croce e la tradizione greca.

Il procedimento apofatico della negazione infinita (fino all'idea, prima eckhartiana poi hegeliana, della *negatio negationis* in Dio, cioè del superamento di ogni finitezza come affermazione infinita) tanto nella speculazione quanto nella negazione spirituale di ogni determinazione interna al soggetto, è in un rapporto di condizionamento reciproco con la potenza di *Eros*, il demone mediatore tra l'assenza e l'abbondanza, l'indigenza e la beatitudine, divino ermeneuta tra mortali ed immortali⁶². L'amore platonico, *eros*, è quel principio di autotrascendenza che la mistica cristiana riceve dal neoplatonismo, in concomitanza con una metodica pratica apofatica in teologia. Per quanto riguarda l'apporto neoplatonico, tanto dell'*amore* quanto della *negazione*, non si tratta di un innesto culturale snaturante, non stravolge quello che era il patrimonio della riflessione cristiana dei primi secoli; piuttosto vengono amplificati, sviluppati attraverso il *logos* della tradizione filosofica greca, alcuni punti chiave già presenti nelle Scritture sacre ai cristiani e nel messaggio evangelico. Altresì bisognerà precisare che la produzione testuale di Giovanni della Croce, per quanto indubbiamente inscritta nella tradizione neoplatonica della teologia mistica e negativa, non indulge a consapevoli riferimenti alla tradizione pagana, non ammette come proprie genealogie orfiche e platoniche vantate invece dai grandi umanisti italiani: Marsilio

⁶² I luoghi classici della descrizione di Eros come demone intermediario, divinità dalla duplice natura in quanto figlio di Poros e Penia, sono il *Simposio* ed il *Fedro* platonici, ed il quinto trattato della terza *Enneade* di Plotino.

Ficino e l'Accademia fiorentina, Pico della Mirandola, Leone Ebreo. Giovanni della Croce, senza alcun riferimento esplicito alla tradizione platonica, giustifica e verifica le intuizioni e i procedimenti dell'ascesi e della meditazione contemplativa sempre tramite l'esegesi (allegoria/anagogia) della autorità testamentaria, con frequenti riferimenti analogici ai *Salmi*, al *Cantico dei Cantici*, alle teofanie mosaiche, alle visioni profetiche e alle lettere di san Paolo, modello "mistico" e vero iniziatore del cristianesimo.

Sono anche frequenti i riferimenti a Dionigi l'Areopagita, autore delle opere inaugurali della mistica cristiana, allora considerato come l'autentico uditore di Paolo di Tarso nell'Areopago di Atene (*Atti*, 17,34). Ma questa sua particolare attenzione all'ortodossia, comprensibile tra l'altro anche sulla base delle tormentose vicissitudini politico-religiose interne allo stesso ordine carmelitano, non deve indurre, in sede di analisi, ad escludere l'apporto di modelli greci e platonici, di confluenze teoriche già avvenute nel pensiero cristiano, già consolidate da secoli di interpretazione del cristianesimo in categorie proprie delle onto-teologie della tradizione ellenica. Per di più, tale "ellenizzazione" agisce sul cristianesimo sin dalla nascita, sia pure in dosi minori, con la cultura ellenistica di Paolo di Tarso, con la teologia del *Logos* di Giovanni: sarebbe dunque una riconduzione velleitaria del cristianesimo all'ebraismo messianico, quella necessità, avvertita da alcuni pensatori del Novecento, tra i quali Harnack, di "de-ellenizzare" il cristianesimo. Un cristianesimo de-ellenizzato sarebbe semplicemente qualcosa di differente dal cristianesimo quale è stato fin dai primi momenti della sua diffusione.

Il *Cantico dei Cantici* costituisce un esempio fondamentale di come il cristianesimo contenga già da sempre, nel suo patrimonio scritturale, una forma spirituale di *eros*. I due amanti del cantico biblico incarnano fedelmente (e per Giovanni della Croce essi costituiscono il paradigma,

l'icona per eccellenza dell'*eros* divino) la *manía* devotamente esposta da Socrate a Fedro: il desiderio alienante e divinizzante, la vita-fuori-di-sé dell'amante, la «morte d'amore» attraverso la quale l'amante vive nell'amato e l'amato nell'amante, elementi che Giovanni della Croce descrive nel *Cántico Espiritual*. Ma ancora, considerando le affinità tra mistica sanjuanista e l'estetica-erotica greca, l'esperienza graduale ed ascensionale del Bello diventa, per Socrate come per il mistico carmelitano, fonte ed orizzonte di senso:

«Questo è il momento della vita, caro Socrate – continuava la forestiera di Mantinea – o mai più altro, degno di vita per l'uomo, quando contempi la bellezza in sé. Che se un giorno mai tu la scorga, ella non ti parrà da commisurarsi con la ricchezza o il lusso, o gli stupendi fanciulli e i giovani [...] Che cosa allora dovremmo pensare, se capitasse ad uno di vedere la bellezza in sé, pura, schietta, non tocca, non contagiata da carne umana né da colori, né da altra frivolezza mortale, ma potesse contemplare la stessa bellezza divina nell'unicità della sua forma? [...] O non pensi che solo qui... avendo dato alla luce e coltivato vera virtù, potrà riuscire caro agli dèi e, se mai altro uomo lo divenne, immortale?» *Simposio* 211d– 212a.

Così, per l'anima innamorata, la gioia dell'unione compensa tutto il dolore del cammino di purificazione, e getta una luce retrospettiva sulla propria vita:

«E così, questi atti d'amore dell'anima [le “fiamme” del contatto teopatico] sono preziosissimi, e meritano e valgono di più, rispetto a quanto si sia potuto fare in tutta una vita senza questa trasformazione, per quanto si sia potuto fare» *Fiamma d'amore* 1,3.

Torniamo dunque al rapporto, in Giovanni della Croce, tra *eros* ed asceti. Parlando di «*eros*», stiamo già restringendo il campo dell'analisi a quella componente greca del più complesso ed innovativo modello d'amore che si

presenta nei mistici cristiani, e in Giovanni della Croce in maniera esemplare.

La *mística teología*, «*que se sabe por amor, en que no solamente se saben [le verdades divinas], mas juntamente se gustan*»⁶³, fa leva sul potere di trasumanazione del sentimento: sulla capacità che il primo e più intenso dei sentimenti, l'amore, conferisce all'uomo di superare i limiti della propria finitezza; superamento che ha come presupposto e come conseguenza una radicale rinuncia a sé. Proprio per questo l'esperienza del mistico che si accosta a Dio, che è Amore, non può essere espressa che in termini erotici. L'unione in Dio avviene in una gioia così profonda ed intensa da poter essere espressa per via analogica solo dal piacere più grande concesso agli uomini, quello dell'unione amorosa. L'erotico si fa pertanto velo linguistico dello spirituale, e lo spirituale prende l'erotico a veicolo.

1.5 Tre caratteristiche formali dell'esperienza mistica in Giovanni della Croce.

Eros, quell'amore che non può trovare soddisfazione se non trasformando la natura del soggetto da esso animato, mediante una tendenza all'assimilazione dell'amante nel termine amato; negazione di sé e di tutte le cose, che attualizza ed interiorizza, come processo nella coscienza, il teologema apofatico; «*non-so-che*» come forma di percezione di una fonte di improvvisa ed irruente bellezza, sempre al di là di una comprensione discorsiva; *docta ignorantia*, il “non-sapere” sinonimo di “*mística teología*” che unicamente può arrivare a “gustare”, “assaporare”, i misteri della *divina tenebra*. Sono alcuni aspetti di un'unica costellazione logica

⁶³ *Cántico Espiritual B*, Prologo.

che sta a fondamento della mistica del Santo carmelitano, e che presenta tre evidenti peculiarità:

1. un interiore *dinamismo* che rende ragione della trasformazione del soggetto, attraverso un lavoro di autonegazione, sulla spinta dell'*eros* e del desiderio, l'hegeliano *travaglio del negativo*, cammino che si sviluppa come divenir-altro-da-sé, come alienarsi in Dio della creatura, la quale, a sua volta, altro non è che momento di alienazione di Dio;
2. una vicinanza riconosciuta, sottolineata e motivata dal Dottore carmelitano, di registro estetico e registro gnoseologico, spinta fino al superamento del primo sul secondo nella "scienza saporosa", equivalente, o meglio, connotazione estetica della *dotta ignoranza*, il *non-sapere* ; questo è tanto l'aspetto che caratterizza il "mistico" come categoria "conoscitiva", nel senso della conoscenza propria dell'esperienza religiosa, quanto ciò che decide la sua condanna razionalista come *disconoscenza*: se da una parte si compromette la natura filosofica della mistica, dall'altra è la naturale espressione del sacrificio dell'intelletto nella fede, la rinuncia spirituale alla "sapienza di questo mondo", *stultitia apud Deum* (1Cor 3,19), e ciò che garantisce la lontananza dello Sposo dell'anima innamorata dal pascaliano "Dio dei filosofi";
3. una propensione verso *rappresentazioni paradossali* delle strutture del cammino spirituale e dell'esperienza estetica e gnoseologica dei contatti divini, almeno sul piano della loro espressione simbolica e letteraria. Il Dio incomprendibile che *se entiendo no entiendo*; l'esistenza dell'anima innamorata che vive senza vivere in sé e muore di non morire; la "segreta scala d'amore" in cui l'itinerario mistico viene articolato, sulla base di una fonte medievale, in dieci gradi d'amore e lungo la quale si "sale scendendo"; e così via per numerose altre immagini che, tuttavia, non stupiscono per la loro intima

contraddittorietà, partendo da quel “capovolgimento dello sguardo” proprio delle primissime fonti paoline del cristianesimo, la *folia della croce* di fronte al “sapere dello scriba”, l’antropologia “doppia” di *uomo nuovo e uomo vecchio*, o *uomo interiore e uomo esteriore*. Da sempre il paradosso dell’esperienza religiosa, come concepita nella tradizione ebraico-cristiana, sta nel richiedere l’intima divisione della totalità psicologica in due poli o livelli reciprocamente esclusivi, la cui distanza viene riempita da una tensione che procede per inversioni sacrificali, nell’esperienza del sé come altro.

Proprio a proposito di questo terzo punto, a ribadire la viva presenza del paradosso nel pensiero di Giovanni della Croce: per quanto sia egli abile e propenso nel capovolgere le geometrie delle consuete esperienze, nello spingere agli estremi figure ossimoriche dell’esperienza e della comprensione del Divino, ha una devozione scolastica per *il* Filosofo, Aristotele, e per la dottrina dell’esclusione reciproca dei contrari all’interno dello stesso soggetto. Più volte ricorre all’autorità quasi scritturaria dello Stagirita e della sua logica anti-contraddittoria, filtrata da una scolastica tomista, per gettare luce sulla dinamica dell’azione divina nell’anima. Così, Dio ed anima costituiscono due contrari che non possono coesistere nello stesso soggetto: l’anima deve dunque annichilirsi, azzerare l’attività delle sue tre potenze – intelletto, volontà e memoria – per ricevere l’azione divina in totale passività. La dottrina dei contrari è il modello logico attraverso cui viene motivata in più luoghi la natura dolorosa dell’esperienza purgativa della *noche oscura*: gli estremi buoni della pura contemplazione urtano con gli estremi corrotti presenti nell’anima:

«E questa pena nell’anima, a causa della sua impurità, è immensa quando davvero è investita da questa divina luce, perché a causa di questo investimento di luce pura al fine di espellere l’impurità dell’anima, si sente l’anima tanto impura e miserabile che le sembra che Dio sia contro di lei e che lei sia fatta contraria a Dio» *NO II*, 5,5.

È la situazione in cui i contrari, le qualità dell'anima e le qualità divine, si scontrano in una dolorosa contesa:

«si sollevano nell'anima in questa stagione contrari contro contrari: quelli dell'anima contro quelli di Dio, che investono l'anima, e, come dicono i filosofi, gli uni rilucono presso gli altri e fanno la guerra nel soggetto dell'anima, cercando gli uni di scacciare gli altri per regnare loro in essa [nell'anima], cioè: le virtù e le proprietà di Dio estremamente perfette contro le abitudini e proprietà dell'anima estremamente imperfette, soffrendo lei due contrari dentro di sé. [...] L'anima allora sente le sue tenebre naturali e viziose, che si contrappongono alla soprannaturale luce e non sente la luce soprannaturale, perché la contiene in sé come le tenebre che ha in sé, e le tenebre non lo compresero (Gv. 1,5)» *Fiamma d'Amore* I, 22.

Non vi sono dunque, in Giovanni della Croce, tentativi di pensare in sede teoretica una *logica degli opposti*, una dialettica di finito/infinito o una *coincidentia oppositorum*, la *complicatio* del molteplice nell'uno, come invece fa il grande protagonista della nuova cultura umanista del Quattrocento, il cardinale Cusano, principale ripropositore della *docta ignorantia*. Ma che Dio ed anima siano “contrari” nel pensiero di Giovanni è una affermazione che non deve ingannare sulla concreta, fondamentale, possibilità di una unione/unificazione (matrimonio spirituale attraverso la *henosis*, il farsi-Uno) di anima e Dio. La sua dottrina mistica trova nel modello trinitario una rappresentazione della modalità di comunicazione di anima e Dio. Questa avviene attraverso la trasformazione dell'anima nel suo Sposo, la persona del Figlio:

«Bisogna sapere che l'amore non giunge mai alla perfezione prima che gli amanti siano totalmente conformi che si trasfigurano l'uno nell'altro: solo allora l'amore è pienamente sano. [...] la figura del suo Sposo, che è il Verbo Figlio di Dio... questa è la figura in cui l'anima intende trasfigurarsi per amore [...]».
Cantico Spirituale XI,12.

Giovanni recupera e anela di sperimentare il motivo paolino di *Gal. 2,20*: «Dunque non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me»; conferma puntualmente il carattere cristocentrico della palingenesi spirituale, intesa come la morte dell'uomo vecchio e la nascita dell'uomo nuovo come Figlio di Dio. Il tema della inabitazione di Dio nell'uomo, nella mediazione del Figlio, e della *theiosis*, divinizzazione dell'uomo, come vero fine dell'incarnazione del Logos è infatti una delle tesi centrali della Patristica greca, a partire da Origene, nel quale risuona per la prima volta l'interrogativo fondamentale della tradizione mistica cristiana, la spinta che la contraddistingue da una rituale devozione: "A che ti giova Cristo incarnato fuori di te, se non penetra anche nella tua anima?"; *Quid enim tibi prodest si Christus quondam venit in carnem nisi ad tuam quoque anima venerit? Oremus, ut illius cotidie nobis adventus fiat et possimus dicere: vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus (In Luc. Hom. 22,1)*⁶⁴. Il tema della nascita di Dio nell'uomo che, appunto da Origene, pervaderà la tradizione cristiana, sarà uno dei capisaldi della mistica tedesca, con particolare centralità in Eckhart, Taulero e nella cosiddetta *Theologia Deutsch* (come la rinominò Lutero) di un anonimo francofortese, fino a Silesius (Johannes Scheffler). Seppur non decisiva nel quadro simbolico e letterario complessivo di Giovanni della Croce, vi sono tracce di questa maniera paradigmatica di concepire la trasformazione dell'anima che, tuttavia, resta più propria delle "scuole del Nord" renano-fiamminghe. Il simbolo del parto spirituale compare nella breve composizione *Del Verbo divino*:

*Del Verbo divino
La Virgen preñada
Viene de camino
Si le dais posada.*

Del Verbo Divino

⁶⁴ Cfr. M.Vannini nell'introduzione a A.Silesius, *Il Pellegrino cherubico*, Cinisello Balsamo, 1989; passo citato anche da A.Klein, *op. cit.*, pag. 76.

La Vergine pregna
È già in cammino
Se le dai asilo.

Attraverso la trasfigurazione, in virtù della capacità dell'amore – *eros* - di produrre somiglianza tra l'amante e l'amato, l'anima entra nella circolazione d'amore, circumincessione, *perichoresis*, della "sostanza" una e trina. La Trinità è una nozione che supera quella di *sostanza*, e di fatto la tradizione mistica si riferisce a questa come *hyperousía*, super-essenza al di là dell'essere, al di là della dicotomia medesimo/altro; così come la Trinità superessenziale impedisce di pensare ad un Dio totalmente «altro» (il che significherebbe la perfetta incomunicabilità ed inconoscibilità di un dualismo radicale), in virtù della natura di Figlio cui ogni uomo può e deve ambire *quantum fas*, per quanto è concesso in questa vita. Il dio totalmente trascendente è a rigor di logica il *deus otiosus* degli epicurei, lontano ed indifferente, diametralmente opposto al dio dei mistici, *interior intimo meo*, più "vicino" all'anima di quanto lo sia l'anima a se stessa.

Ma altrettanto lontana da Giovanni della Croce è una visione immanentista che riduca Dio ad una identità sostanziale con l'anima, quel tipo di affermazione che l'ortodossia cattolica (fondatamente o meno) ha combattuto nella mistica eckhartiana e renana. È questa, difatti, la critica che il mistico fiammingo Ruysbroeck (di notevole influenza nella spiritualità del Siglo de Oro, specie per il filone *nuziale*, o *epitalamico* della mistica) muove ad Eckhart e ai suoi seguaci, il fatto di credere di essere Dio per natura. Nel *Livre des Douze Béguines* (Libro delle dodici Beghine) Ruysbroeck accusa:

«Quanto a certuni che non soltanto vogliono essere uguali a Dio, ma Iddio stesso, son più perversi e più maledetti di Lucifero e dei suoi settatori. [...] Essi non vogliono né sapere né conoscere, né volere né amare, né ringraziare, né lodare, né desiderare, né possedere... Ecco quel ch'essi chiamano la perfetta

povertà di spirito... Ma coloro che sono nati di Spirito Santo e cantano le sue lodi, praticano tutte le virtù: conoscono e amano; cercano; trovano...»⁶⁵.

La posizione che Giovanni della Croce adotta e sperimenta è quella della possibilità, per l'anima, di divenire per partecipazione ciò che Dio è per natura.

«Ciò che Dio pretende è farci dèi per partecipazione, essendolo lui per natura, come il fuoco converte tutte le cose in fuoco» *Punti d'amore riuniti a Beas*, 27.

«Le anime possiedono dunque per partecipazione gli stessi beni che il Figlio possiede per natura; sicché sono davvero degli dèi per partecipazione, pari a Dio e suoi compagni. [...] L'anima parteciperà a Dio stesso, agendo in lui e accompagnandosi a lui nell'opera della Santissima Trinità, in virtù dell'unione sostanziale tra l'anima e Dio. Sebbene ciò si compia perfettamente nell'altra vita, in questa tuttavia, quando si arriva allo stato di perfezione, se ne ottiene un forte indizio e sapore»

Cantico Spirituale XXXIX,6.

Il che richiede l'intervento soprannaturale della *grazia* divina, operatrice-intermediaria tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, affinché l'anima venga temporaneamente sottratta alla sua dimensione temporale e naturale di creatura finita. Questo passaggio avviene attraverso una «morte» (che sarebbe estremamente riduttivo definire “simbolica”) della natura creaturale, e una rinascita: «Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio» (Colossesi 3,3). Si può concepire il senso di tutti i percorsi, delle esperienze della mistica, e non solo di quella di Giovanni della Croce, come uno sforzo proteso ad una esperienza fruitiva dell'ordine soprannaturale, tramite un'uscita dalla condizione “naturale”, dal meccanismo fenomenico.

L'ortodosso dualismo tra Creatore e creatura viene accuratamente e formalmente salvaguardato dal frate castigliano, in una situazione storica in

⁶⁵ Citato da De Rougemont, *op. cit.*, pag.207.

cui si giocava la possibilità di esistenza del Carmelo riformato di fronte alla sua soppressione da parte dello stesso Ordine Carmelitano. L'espansione degli Scalzi in Andalusia, favorita dal nunzio apostolico Ormaneto contro il parere del ravennate Rubeo, il generale dell'Ordine che anni addietro incoraggiava Teresa nel progetto di estendere la riforma ai frati, portò alla rottura di un delicato equilibrio interno:

«Gli Scalzi vennero dichiarati ribelli; Teresa fu condannata alla reclusione in un convento di sua scelta. Nel gennaio del 1576 Juan venne imprigionato e successivamente liberato per l'intervento del nunzio. Quando morì Ormaneto, il nuovo nunzio Sega si schierò dalla parte dei Calzati.

Nella notte del 2 dicembre 1576 alcuni Calzati, assistiti dal braccio secolare, arrestarono Juan e un suo compagno. Juan fu portato in segreto, con gli occhi bendati, nel carcere conventuale di Toledo. Di fronte al tribunale ecclesiastico, rifiutò di rinunciare alla riforma, e come ribelle fu condannato al carcere, per un tempo lasciato all'arbitrio del generale.

[...] venne portato in una cella ricavata da un ripostiglio, stretta e illuminata da poco più di una fessura a mezzogiorno, [...] il cibo scarso e la privazione dei sacramenti; la flagellazione metodica unita a rituali umilianti. Infine l'isolamento: le uniche parole gli arrivavano da dietro la porta. Lo accusavano di atteggiarsi a santo, gli dicevano che la riforma era fallita [...]»⁶⁶.

1.6 Gli scritti di Giovanni della Croce nel quadro della letteratura mistica del Siglo de Oro.

La mistica spagnola è sostanziata di desiderio vissuto, di *eros* che muove alla ricerca dell'*agápe*, della completezza dell'anima attraverso il sacrificio ascetico, in opposizione ad altre forme di mistica più speculative o filosofiche, quali la eckhartiana o le dottrine neoplatoniche del Rinascimento italiano. Emergono, e la poesia di Giovanni della Croce ne è il modello esemplare, tutte le categorie letterarie della ricerca amorosa, la

lontananza e la vicinanza, il dolore dell'assenza e la gioia del ritrovamento, attraverso la dettagliata codificazione della fenomenologia amorosa, memore delle *leys d'amors* della *cortesía* e dei romanzi di cavalleria, che tanto hanno contribuito al lessico e al simbolismo mistico in Teresa d'Avila. Non sappiamo se Giovanni leggesse romanzi cavallereschi, ma sicuramente questi erano molto apprezzati da Teresa, ed ampiamente presenti nella cultura della società spagnola di allora. Francisco de Osuna compose un abbecedario spirituale sull'amore venerato da Teresa d'Avila come testo mistico di riferimento, il *Tercer Abecedario* (Toledo, 1527), dove, come in seguito farà Giovanni, Osuna chiama la mistica *ciencia sabrosa*⁶⁷.

Nella mistica spagnola degli ordini contemplativi si tende ad una spiritualità fortemente soggettiva, dove confluiscono la tradizione mistica anteriore, l'erasmismo, la *devotio moderna* e il neoplatonismo del Rinascimento italiano: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Leone Ebreo. Il linguaggio mistico rappresenta e suscita un'emancipazione dalla teologia scolastica, simile (seppur per motivi diversi) a quella delle scienze sperimentali dalla filosofia. Il primato dell'esperienza individuale e particolare genera così un sistema espressivo che appare folle o stravagante all'occhio dogmatico o razionale. Difatti, la nascita di ogni lessico particolare è connessa alle condizioni e all'ambiente di utilizzo del sapere che tale lessico veicola. Negli scritti del periodo ciò che veniva indicato con *contemplación* e *contemplativo* corrispondeva a ciò che più tardi si sarebbe indicato abitualmente con 'mistica' e 'mistico'. La contemplazione infusa viene chiamata da Giovanni della Croce *teología mística, sabiduría*

⁶⁶ N. Von Prellwitz, saggio introduttivo a Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*. Milano 1998.

⁶⁷ Osuna distingue tra teologia *scolastica* e *mística*: la prima «enseña a Dios para que lo contemplemos ser suma verdad..., pertenece al entendimiento..., perecerá con la fe..., ha menester buen ingenio y continuo ejercicio, y libros y tiempo...». La seconda «presuponiendo aquello, que no duda, pasa a amarlo como sumo bien..., pertenece a la voluntad..., se perfeccionará añadiendo amor..., no se alcanza de esta manera tan bien como por afición piadosa y ejercicio de virtudes..., es ciencia sabrosa». Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, 6,2. In M.Andres, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid, 1994, p.17.

secreta, conocimiento por amor. È un livello riservato agli *aprovechados*, ai perfetti, è la meta, l'apice delle possibili esperienze spirituali. Meta non indica qui il raggiungimento di una stasi, ma il livello più profondo in cui l'anima può consapevolmente svolgere una sua pratica di preparazione all'irruzione dell'ordine divino. Una consapevolezza non astrattamente intellettuale ma *sperimentale*, caratteristica che unita con l'altra, quella dell'attenzione riservata alla ricerca di un certo *metodo*, rende la tensione rinascimentale della mistica spagnola verso una cura conoscitiva pre-scientifica. In ciò consiste anche il carattere meta-mistico della produzione cinquecentesca in Spagna: il mistico non parla solo della sua esperienza in chiave di resoconto personale e soggettivo. Parla della vita mistica, del cammino spirituale, nella sua totalità ed unità, nelle sue possibilità universali e complessive. Agisce un impulso a trattare la natura e le leggi dell'esperienza, e questo vuol dire supporre una ripetibilità, una possibile verifica del dato sperimentale e un allontanamento da fenomeni bizzarri e marginali, una volta "defalcati gli impedimenti". Si avanzano o si cercano garanzie epistemologiche della correttezza del proprio procedere, e allo stesso tempo si dichiara assolutamente necessaria la figura di un maestro, di una guida spirituale che sappia indirizzare e preservare dalle numerose insidie del percorso.

Bisogna considerare che la produzione letteraria di Giovanni è diretta, più che alla speculazione, ad un suo effettivo utilizzo da parte di comunità monastiche di "contemplativi"; ha un chiaro taglio pragmatico di orientamento spirituale, non essendo suo intento approfondire questioni teologiche (nel senso di *scolastiche*) al di là della loro stretta e reale utilità in percorsi spirituali. Questa è una caratteristica quasi generazionale, contraddistingue la letteratura mistica del Siglo de Oro e ha posto, e continua a porre, comprensibili interrogativi sulla eventuale portata di "protesta" contro una teologia arida ed eccessivamente dipendente dalla

razionalità, una teologia che si accontenta di riposare sull'enunciazione di articoli di fede. Viene cercato un profondo coinvolgimento attraverso il ritorno all'Uno; vuole essere superato quel distacco tipico del pensiero filosofico, il cui principio è la Diade, la capacità distintiva che sa rintracciare le differenze sezionando l'unità e sapendo istituire quella giusta distanza per l'osservazione. La religione dei "contemplativi" sa bene di non essere "filosofia" e di non doversi adeguare a finalità e modalità discorsive proprie di discipline scientifiche e filosofiche. Le opere principali della spiritualità contemplativa non si presentano come trattati teorici di teologia razionale, ma offrono rappresentazioni di esperienze interiori (quali quelle di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce) particolarmente eleggibili, per la loro affidabilità ed esemplarità, ad un ruolo di "esperienze-tipo", modelli per cercatori spirituali. Queste rappresentazioni vengono scritte per un pubblico mirato e ristretto, e seguono lo stile di registri retorico-letterari ormai consolidati come tradizionali. Hanno dunque un carattere elitario o "aristocratico", improponibili ad una religiosità tiepida o formale. Sono colorate dalle passioni più violente (quali appunto l'amore e la morte⁶⁸) ed indicano una disciplina dal rigore ascetico, praticabile solo da chi abbia già deciso di abbandonare la vita del mondo per quella monastica. Così Giovanni della Croce inquadra nel *Prologo* il senso della stesura di *Subida del Monte Carmelo*, il trattato che, più che descrivere le gioie dell'unione e della visione della bellezza divina, è volto a mostrare la rigosità e la natura tremenda, orribile e spaventosa – *horrorosa y espantosa* – della purgazione nella «notte»:

« [...] perché sono tante e tanto profonde le tenebre e travagli, così spirituali come temporali, attraverso cui ordinariamente passano le fortunate anime per poter giungere a questo alto stato di perfezione, che non basta scienza umana per saperlo comprendere, né esperienza per saperlo esprimere; perché solo colui che

⁶⁸ "Forte come la morte è amore, e duro nella sua tenacia come l'inferno", è il versetto del *Cantico dei Cantici* (8,6) citato in *Cantico Spirituale* 11,9.

per questo passa saprà sentire, ma non dire. [...] Perché alcuni padri spirituali, per non aver luce ed esperienza di questi cammini, piuttosto procurano di impedire e dannare simili anime che di aiutarle nel cammino.[...] Perché accadrà che Dio conduca qualche anima per un altissimo cammino di oscura contemplazione e di secchezza, in cui le sembrerà di essere perduta, e che, trovandosi così, piena di oscurità e di travagli, angustie e tentazioni, incontri qualcuno che le dica, come i consolatori di Giobbe (2, 11-13) o che è melanconia, o sconsolatezza, o altra condizione, o che potrà essere alcuna occulta malizia sua, e che per questo Dio l'ha lasciata; e così, quindi, sogliono giudicare che tale anima deve essere stata particolarmente cattiva, dato che tali cose accadono in lei. [...] Di questo dobbiamo trattare qui col favore divino, e di come debba fare dunque l'anima ed il confessore con lei, e che indizi vi saranno per sapere se quella è la purgazione dell'anima, e, se lo è, se è dei sensi o dello spirito, che è la notte oscura di cui parliamo, e come si potrà conoscere se è melanconia o altra imperfezione riguardo i sensi o lo spirito. [...] Ma mi sembra che, quand'anche si scrivesse il più compiutamente e perfettamente di ciò che trattiamo, non ne trarranno vantaggio che pochi, perché qui non si scriveranno cose molto morali e saporose [*sabrosas*] per tutti gli spiriti cui piace andare verso Dio attraverso cose dolci e saporite, ma dottrina sostanziale e solida, per gli uni e per gli altri, se volessero passare alla nudezza di spirito che qui si scrive. Né ancor più il mio principale intento è parlare con tutti, ma con alcune persone della nostra santa Religione dei primitivi del Monte Carmelo... che intenderanno meglio la dottrina della nudezza dello spirito».

Salita del Monte Carmelo, Prologo.

Nella *Fiamma d'amore* si descrivono gli esiti più profondi di questa lunga purgazione, quando il culmine della sofferenza annuncia e precede la “combustione”, l'assorbimento violento dell'anima in Dio.

«Non si possono esagerare le cose che l'anima soffre in questo tempo, cioè, poco meno che nel purgatorio. [...] E le fiacchezze e le miserie che prima l'anima teneva riposte e ricoperte in sé, che prima non vedeva né sentiva, ora con la luce e il calore del fuoco divino le vede e le sente; così come l'umidità che c'era nel legno non si conoscevano finché non si diede in lui il fuoco e lo

fece sudare, fumare e sprigionare scintille, e così si comporta l'anima imperfetta presso questo fuoco»

Fiamma d'Amore I, 21-22.

«Questa purgazione in poche anime avviene molto forte; solo in quelle che il Signore vuole innalzare molto in alto nell'unione, perché ad ognuna la dispone con una purificazione più o meno forte, secondo il grado cui voglia innalzarla».

Fiamma I, 24.

«Se Dio non proteggesse qui anche la carne, riparando il naturale con la sua destra, come fece con Mosè nella rupe (Es. 33,22), affinché senza morire potesse vedere la sua gloria, ad ogni fiammata di queste il naturale si romperebbe e morirebbe, non avendo la parte inferiore un contenitore per soffrire tale e tanto elevato fuoco di gloria». *Fiamma I, 27.*

I modi di espressione della mistica del *Siglo de Oro* si adattano spesso alla forma dialogica tra i due interlocutori, Dio e l'anima, ci si rifà con frequenza alla coppia anima-Sposo del *Cantico* di Salomone. Non si pratica il genere del soliloquio, dell'autoconfessione, né si tratta di solitaria introspezione, ma di esperienza di una alterità che si comunica in una forma misteriosa, rappresentabile in pallide analogie con fenomeni e relazioni di tipo umano o naturale, quali appunto il dialogo e la relazione amorosa, il viaggio, il combattimento spirituale, la combustione e la trasmutazione del legno nella fiamma.

1.7 La "scienza saporosa": mistica ed estetica nella conoscenza di Dio.

«...mostrandomi la scienza saporosa.... [Commento:] La *scienza saporosa* che le ha mostrato è la teologia mistica, è la scienza segreta di Dio, chiamata "contemplazione" dagli spirituali; la quale è molto saporosa perché è scienza appresa nell'amore, il maestro che insaporisce ogni cosa»

Cantico Spirituale XXVI, 3.

Nel 1584 Giovanni della Croce accettò la richiesta di Ana de Jesús, priora delle carmelitane di San José di Grenada, di commentare spiritualmente in un libro le sue *Canzoni dell'anima e dello Sposo*, il cantico che scrisse perlopiù durante la prigionia di Toledo, affinché le anime da lei dirette potessero trarne giovamento nel progresso spirituale; nacque così il *Cántico Espiritual*. Nel *Prologo* del *Cántico* Giovanni esordisce dichiarando che le *Canzoni tra l'Anima e lo Sposo* sono manifestazioni dell'amore, perché nate dall'amore e composte in uno spirito d'amore. Il compito di spiegare, chiarire, definire e comprendere con discorsi ordinati e razionali delle questioni profondamente soggettive, è più che arduo, è destinato ad una approssimazione che non dipende dalla qualità del poeta e del glossatore. Nell'accingersi al lavoro di delucidazione dei versi Giovanni sa bene che dall'esterno la ragione perplessa vede soltanto segreti, misteri e morbosi sentimentalismi. I gemiti e i dolori lancinanti, l'angoscia dell'abbandono e la gioia che ripaga di ogni sofferenza, l'estasi divinizzante e l'incendio d'amore sono puerili spropositi per un intelletto che si compiaccia della propria apatia. Particolarità espressamente dichiarata delle Scritture e dei testi mistici è l'impossibilità di cogliere il loro significato più intimo da un punto di vista "esterno": a meno che non si legga il *Cantico* «con la stessa semplicità dello spirito d'amore e della concezione che le hanno originate, sembrano piuttosto spropositi che discorsi ordinati dalla ragione» (*Prologo*).

Se non se ne partecipa affettivamente tramite la lettura, le immagini restano impenetrabili. Resta esemplare ciò che Agostino ricorda di sé da giovane, vicino al manicheismo, riguardo l'accesso al senso delle Scritture:

«Perciò mi proposi di rivolgere la mia attenzione alle Sacre Scritture per vedere come fossero. Ed ecco cosa vedo: un oggetto oscuro ai superbi e non meno velato ai fanciulli, un ingresso basso, poi un andito sublime e avvolto di misteri. Io non ero capace di superare l'ingresso o piegare il collo ai suoi passi. [...] il

mio gonfio orgoglio aborrriva la sua modestia, la mia vista non penetrava i suoi recessi. Quell'opera invece è fatta per crescere con i piccoli; ma io disdegnavo di farmi piccolo e per essere gonfio di boria mi credevo grande»

Confessioni III, 5, 9.

Lo «spirito d'amore» è la premessa indispensabile in un'ottica di lettura spirituale, la chiave ermeneutica che Giovanni dichiara imprescindibile per *ogni* comprensione del testo. Si potrà comprendere l'effetto stilistico, la ricorrenza e la motivazione di certi vocaboli, l'impiego della teologia razionale come autorità, ma non il “testo in sé”, che resta il concetto limite dell'interpretazione; solo fuori dalla mera ragione l'ermeneuta trova la chiave appropriata, ed espressamente richiesta, da tale tipologia di testi.

In un fitto susseguirsi di «non», confluenti nella rassegnazione («non potrò fare a meno», «dovrò toccare alcuni punti della teologia scolastica»), il poeta esprime il rammarico (*ripugnanza*, nel prologo della *Fiamma d'amore*) di dover definire l'esperienza informe dell'amore di Dio nei limiti dei concetti astratti.

«Una certa ripugnanza ho avuto, nobile e devota signora⁶⁹, nel chiarire queste quattro canzoni che Vostra Mercé mi ha chiesto, perché, trattandosi di cose tanto interiori e spirituali, per le quali comunemente manca il linguaggio (poiché lo spirituale eccede i sensi) con difficoltà si dice qualcosa della sostanza...»

Fiamma d'amore viva, Prologo.

I concetti astratti del discorso razionale definiscono un tramite necessario anche nella vita contemplativa, ma solo entro certi limiti di pertinenza, restando subordinati alla “conoscenza per via d'amore” della teologia mistica, la “scienza saporosa”, la *sapida sapientia* di san Bonaventura, la *sapientia amorosa* di Bernardo di Chiaravalle. Questa sintesi di *sapere* e di *sapore* nella “scienza saporosa” si riflette con continuità nella scelta terminologica che descrive l'esperienza fruitiva dei doni spirituali. C'è un nodo indissolubile, nella *mistica teologia*, che unisce registro estetico e

gnoseologico; e non si tratta di una evitabile scelta poetica, ma di una solida e sperimentata affinità. Nemmeno si tratta qui di una *doppia verità*, per la quale le anime meno portate alla speculazione possano trovare in espedienti estetici ed irrazionali ciò che le anime più elevate incontrano nell'esercizio della pura *ratio*. Si tratta evidentemente di una necessaria sinergia delle diverse facoltà del soggetto, di ciò che Pascal intendeva parlando di “ragioni del cuore”, cioè di una dimensione conoscitiva che concili il pensiero con lo stato d'animo sul quale tale pensiero poggia, dimensione “aperta” e informe, oggettivabile dal discorso solo nella misura in cui può essere mistificata, una dimensione costitutiva di ogni filosofia “esistenziale” così come del bergsonismo. La teologia mistica è il tentativo di una conoscenza che, pur non potendo che risultare irrazionale o sovrarazionale nel suo culmine, non di meno si costruisce come una passione razionale.

La sua razionalità pratica si giustifica come ordine teleologico all'interno dell'antropologia cristiana e platonica, essendo la conoscenza-partecipazione di Dio, il Bene o l'Uno, il solo scopo essenziale della vita dell'uomo e il vero coronamento della *ratio*.

«La scienza saporosa aggiunge all'intelletto quella componente affettiva di desiderio e di dedizione appassionata ed esclusiva e di inclinazione profonda, che consente di ricevere una risposta illuminante, tale da consentire di immedesimarsi nella *ratio*»⁷⁰.

La sola idea di accostare il sapore al sapere nel piacere della conoscenza, idea sviluppata in modo radicale dal pensiero mistico del Rinascimento, rappresenta una sfida intollerabile per una tradizione adusa a scindere i due termini, così come per ogni forma di razionalismo. Occorre tenere sempre ben presente che l'irrazionalismo della mistica autentica si rivolge ad un

⁶⁹ Si tratta di doña Ana del Mercado y Peñalosa, nobile vedova di Grenada.

⁷⁰ N. Von Prellwitz, *op. cit.*, pag. 27.

tipo di conoscenza esclusivamente spirituale tanto nei modi quanto nell'ambito, e liberamente ricercata: non c'è alcuna velleità di fondare sistemi etico-politici sulle base di intuizioni vissute nel proprio intimo, né tantomeno di sostituirsi al discorso proprio delle scienze naturali.

Contrapponendo, seppure in una maniera per nulla polemica, le due discipline, la scolastica e la mistica, Giovanni manifesta un sintomo di quel profondo dissidio fra il dogmatismo autoritario e il movimento spirituale-monastico del Cinquecento. Mistica e scolastica non sono da contrapporre in una reciproca esclusione, quanto piuttosto da integrare in un unico percorso, quale fu quello formativo di Giovanni. La gerarchia da istituire tra le due diverse teologie – scolastica per comprendere ciò che è possibile, mistica per amare e vivere oltre ciò che è comprensibile - non è però qualcosa di pacificamente ed universalmente accettato, a volte nemmeno tollerato. Un conflitto che si palesò clamorosamente nel lungo elenco di opere spirituali fra i libri proibiti dall'Indice di Fernando de Valdés nel 1559, atto che sancì una inversione di tendenza nella proliferazione di manuali spirituali.

1.8 Eros e neoplatonismo nella cultura del Rinascimento.

Proprio la «*mors osculi*», la “morte del bacio” simboleggiata nel primo versetto del *Cantico dei Cantici* - «*Osculetur me osculo sui*», «*Mi baci con il bacio della sua bocca*» (Ct. 1,1) - fu fonte di molteplici speculazioni mistiche nel Rinascimento, nella Cabala neoplatonica cristiana come nella Qabbalah ebraica, come immagine dell'assorbimento divinizzante dell'anima nell'abisso divino⁷¹.

⁷¹ Cfr. M.Idel, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano 1992, pp. 203-209.

«SOFIA. Saria possibile ne le tali contemplazioni tanto elevar la mente, che retirasse seco ancora questo vincolo della vita?

FILONE. Così pungitivo potrebbe essere il desiderio e tanto intima la contemplazione, che del tutto discarcase e retirasse l'anima dal corpo, resolvendosi i spiriti per la forte e ristretta loro unione in modo che, afferrandosi l'anima affettuosamente col desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lassare il corpo esanimato del tutto.

SOFIA. Dolce sarebbe tal morte.

FILONE. Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonarono il corpo; onde la sacra Scrittura, parlando della morte de' due santi pastori Moisé e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso»

Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, III, 1⁷².

La *théosis* attraverso un sacrificio d'amore fu dunque al centro di quell'altra grande sintesi rinascimentale tra amore pagano e amore cristiano, contemporanea sintesi di *eros* ed *agápe* che, ciononostante, presenta caratteristiche diversissime dalla mistica spagnola degli ordini contemplativi. Vi è una differenza enorme, già ad un primo sguardo, tra la compunta e radicalmente vissuta auto-negazione di spiriti come Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, come di tanti altri più anonimi, e la speculativa dottrina ficiniana dell'amore, o la cabala cristiana di Pico della Mirandola, genio precoce del panorama filosofico rinascimentale. Anche in Ficino c'è una devozione per Dionigi l'Areopagita, ma dalla prospettiva di chi non disdegna di recuperare, secondo la pratica medievale e rinascimentale di una *theologia poetarum*, i miti dell'antichità in chiave di cripto-rivelazioni cristiane⁷³. Allo stesso modo Leone Ebreo nei suoi

⁷² Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, a cura di S.Caramella, Bari 1929, pp. 177-178.

⁷³ Un testo centrale di riferimento del neoplatonismo rinascimentale è *Sopra lo amore, ovvero Convito di Platone*, il suo commentario-rievoazione del *Simposio*.

Dialoghi d'Amore, dove, oltre ad esporre una fisiologia dell'amore e dell'estasi delineata in un'ottica neoplatonica, analizza il significato teosofico dei miti erotici classici istituendo una concordanza di fondo con la rivelazione biblica. Mentre i platonici italiani sviscerano i dialoghi platonici ed i miti dell'antichità per rintracciarne il significato esoterico, le speculazioni cristiane sull'amore divino ruotano attorno al *Cantico dei Cantici*, fiorendo in una produzione enorme di commentari e di riscritture del testo biblico.

Un interessante saggio di Bernhard Teuber⁷⁴ mette in evidenza quanto la pratiche letterarie ed esegetiche proliferate attorno al *Cantico* biblico fossero vicine alla *teologia poetica*. Riassumo brevemente qui di seguito il senso del saggio di Teuber. La poesia mistica spagnola, come pratica testuale, si situa arditamente nella frontiera tra l'eccesso erotico e l'ascesi più severa. Prima di affrontare l'analisi della struttura dell'eros e dei presupposti logici e passionali della poesia di Giovanni della Croce, bisogna rilevare alcuni presupposti semiologici ed ermeneutici sui quali si innesta la retorica dell'amore divino. Teuber espone dunque, ed illustra con cura filologica, tre tesi:

1. La poesia mistica spagnola del Secolo d'Oro pratica una lettura e una riscrittura allegorica del Cantico dei Cantici; questa riscrittura allegorica mette a frutto anche i concetti della teologia negativa di san Dionigi Areopagita.
2. Le immagini erotiche di questa produzione poetica riposano su di una teoria antropologica che concepisce l'unione amorosa come rito sacrificale.
3. In questo contesto, riscrivere il sacrificio d'amore al livello dell'enunciato poetico comporta un gesto sacrificale di secondo grado,

⁷⁴ *Le sacrifice du sujet dans la poésie mystique espagnole*, in «Rue Descartes», 27: «Dispositifs du sujet à la Renaissance», pp. 67-78.

che metterà necessariamente in gioco il soggetto stesso dell'enunciazione.

Studiare la specificità della poesia mistica di Giovanni della Croce implica che si studi previamente la teoria ermeneutica che tutte le riscritture del Cantico dei Cantici presuppongono nella Spagna del Rinascimento.

Nel 1562, Fray Luis de Leon, monaco dell'ordine di sant'Agostino ed illustre docente di lingue semitiche a Salamanca, redige un commento al *Cantico* biblico accompagnato dalla traduzione in castigliano del testo ebraico a lui noto. Senza mai essere stampato, il testo circola di mano in mano e varrà all'autore quattro anni di prigionia per aver infranto la proibizione di tradurre in lingua volgare le Scritture. Secondo Fray Luis de Leon, la storia amorosa tra Salomone e Sulammita non è che un'espedito poetico, una finzione priva di un reale senso letterale o storico. Lo strumento ermeneutico richiamato da Luis de Leon è l'*allegoria tota* delineata da Quintiliano nella *Istituzione oratoria* (libro VIII, cap. 6,44). Così facendo, Luis de Leon prende le distanze dall'esegesi biblica tradizionale. Secondo quest'ultima, il senso letterale delle Scritture rimane garantito anche laddove sussistono gli altri gradi ermeneutici: allegorico, morale ed anagogico. Il fatto di applicare anche al testo biblico la teologia poetica conduceva in un certo modo alla paganizzazione del libro sacro, e questo aggravò la posizione di Fray Luis, già colpevole della traduzione in volgare del testo biblico.

Anche Dante e Boccaccio, come gli umanisti del Rinascimento, si riferivano ad una *theologia poetarum*, per la quale la mitologia antica era allegorica nel senso che comportava a sua insaputa un significato cristiano⁷⁵. Pico della Mirandola si era proposto di scrivere un libro sul significato dei miti pagani, avrebbe dovuto avere come titolo *Poetica Teologia*; ma questo libro, se è stato scritto, non ci è pervenuto. In ogni

modo, sappiamo che egli sosteneva che le religioni pagane si erano servite di immagini “geroglifiche”, dissimulazione simbolico-letteraria volta a proteggere i misteri dal vilipendio di spiriti non preparati «riservandone le midolle del vero senso agli intelletti più preparati e più perfetti». Pico considerava la Cabala il nucleo esoterico della rivelazione mosaica, tramandato oralmente ed esotericamente attraverso la sapienza dei rabbini. Pensava che la Cabala avesse nei confronti della Rivelazione veterotestamentaria la stessa posizione dei segreti orfici rispetto ai miti pagani. Mettendo a confronto i vari misteri, Pico scopriva in essi affinità insospettite: se la natura degli dei pagani doveva essere intesa alla luce dei segreti orfici e della riflessione platonica, se la Torah doveva essere intesa attraverso la Cabala, e se la natura della Grazia cristiana veniva compresa a fondo attraverso l’insegnamento che Paolo di Tarso comunicò oralmente a Dionigi Areopagita, allora si sarebbe scoperto che queste teologie non differivano affatto nella sostanza, ma solo negli orpelli e nei velami rivolti al volgo. Fu dunque elaborata una filosofia della tolleranza, sotto forma di una concordanza nascosta, confermando l’affermazione di Agostino:

«La cosa stessa che ora è chiamata religione cristiana era già negli antichi, ed era già stata nella razza umana dai suoi inizi fino al tempo in cui Cristo apparve incarnato: da quel momento in poi, la vera religione, che già esisteva, cominciò ad essere chiamata cristiana» *Retractationes* I, XIII.

Lo stesso san Paolo si era riferito alla testimonianza religiosa di alcuni poeti pagani, *Atti*, XVII, 28: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo, come hanno detto alcuni dei vostri poeti: “Di lui infatti noi siamo stirpe”». La citazione è del poeta stoico Arato, morto nel 240 d.C., di un passo dell’opera *Fenomeni*, 5.

⁷⁵ Ci si riferisce in particolare al *Convivio* di Dante, e al *De genealogiis deorum gentilium* per quanto riguarda Boccaccio.

L'estrema facilità con cui nel Rinascimento si trasferiva un'immagine del linguaggio cristiano a un soggetto pagano, oppure si davano lineamenti pagani a un tema cristiano, è stato interpretato come un segno della profonda secolarizzazione della cultura rinascimentale. La religiosità cristiana aveva lasciato spazio a un gusto profondamente radicato del pagano e del profano. Sannazaro scrisse il suo *De partu Virginis* nella forma di un epos virgiliano, sebbene sfumato di ardore mistico cristiano. L'arte rinascimentale produsse molte immagini di Venere che somiglia ad una Madonna o a una Maddalena. Una volta divenuta una pratica universale, tale trasposizione fu adottata dagli artisti minori e successivi senza troppe esitazioni; sarebbe quindi assurdo andare a cercare misteri particolari dietro ad ogni immagine ibrida pagano-cristiana tramandata dal Rinascimento⁷⁶. Alcuni critici letterari hanno visto l'ambigua immagine delle *ninfas de Judea* come un esempio in Giovanni della Croce di una paganizzazione nei riferimenti simbolici, non considerando nel suo giusto peso la convivenza e la commistione del lascito classico e della religione cristiana.

Seguendo ancora lo studio di Teuber, osserviamo come questo clima di sintesi e questa spinta culturale "greco-cristiana" confluiscono nell'opera di Giovanni della Croce. Anche nell'opera di Giovanni si constata la pratica poetica dell'*allegoria tota*, così come Luis de Leon l'aveva impiegata nell'ermeneutica biblica del Cantico dei Cantici. Questa allegoria si combina ormai con una ermeneutica di ispirazione dionisiana, nella misura in cui il simbolo sacro comporta inevitabilmente una inadeguatezza a significare il divino. Divino che quasi per definizione viene inteso come Ineffabile, manifestantesi nella "caligine luminosissima". Il gioco allegorico si fonda pertanto, secondo Teuber, su un doppio vuoto: è vuoto il livello letterale del testo (il dramma poetico dell'anima) che non comporta

⁷⁶ Cfr. E.Wind, *I misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, 1971.

alcun senso proprio; è ugualmente vuoto il preteso livello spirituale perché il simbolo del Divino è al tempo stesso un autoriferimento del linguaggio che manifesta l'opacità irriducibile della realtà divina. Il Cantico dei Cantici e tutte le sue imitazioni poetiche rinascimentali hanno dunque l'aspetto di una macchina allegorica che gira a vuoto interminabilmente.

«Cette poésie mystique à proprement parler et qui ne véhicule aucun sens stable et identitaire, qui n'est que pur acte performatif se perdant à la surface littérale du texte, n'est ni utilitaire ni communicative. C'est tout au contraire un message poétique voué d'emblée à l'échec, c'est une effusion gratuite, voire superflue de signes et qui finit par ébranler le statut du sujet émetteur de signes lui-même. [...] C'est une espèce de potlatch sémiotique, c'est un sacrifice de la lettre et, en même temps, sacrifice à la lettre qu'accomplit le poète mystique en tant que sujet de l'énonciation»⁷⁷.

Senza voler entrare nel merito di una analisi filologica troppo approfondita, al di là dei fini di questa tesi, c'è da constatare che:

- 1) in un periodo che va dall'ultimo quarto del Quattrocento al Cinquecento inoltrato fiorisce una vera e propria *erotologia* negli ambienti della cultura neoplatonica italiana, che mira ad una grande sintesi⁷⁸ di tradizione pagana (orfismo e neoplatonismo) e tradizione cristiana. *Eros* diviene di fatto, come a ribadire la sua natura, un *demone mediatore*, principio della conciliazione degli opposti; l'auspicata ricomposizione di due grandi anime dell'occidente, cristianesimo e platonismo, si gioca difatti proprio sulla concezione dell'amore;
- 2) la cultura rinascimentale italiana, dalla poesia alla filosofia, assume un peso enorme nel Rinascimento spagnolo, nelle arti poetico-letterarie

⁷⁷ B.Teuber, *op.cit.*, p.78.

⁷⁸ Caratteristica che mi sembra anticipare la tendenza, propria del *deismo* inglese e francese del Seicento, ad un sincretismo filosofico di tutte le religioni, fino all'estremo esempio del kantismo, nella morale pratica e nella *Religione nei limiti della mera ragione*.

(pensiamo al petrarchismo allora dominante⁷⁹) come nella trasmissione di traduzioni di testi filosofici dell'antichità. Il pensiero neoplatonico si era diffuso enormemente nella Spagna del secolo XVI grazie alle produzioni e alle traduzioni dell'Accademia fiorentina; gli scritti dell'Areopagita costituivano una parte essenziale del bagaglio spirituale e teologico della Spagna rinascimentale. Marsilio Ficino fu il traduttore, in latino, di tutta l'opera di Plotino e tradusse, attorno al 1492, anche i trattati dionisiani *De divinis nominibus* e *De mystica theologia*. Ambrogio Traversari, abate fiorentino dei Camaldolesi, aveva già tradotto precedentemente, verso il 1436, l'opera di Dionigi rendendola in un latino elegante e scorrevole, a differenza delle traduzioni medievali. Gli scritti dionisiani erano dunque accessibili ad un pubblico molto più vasto che in precedenza. La *Teologia mistica* di Dionigi fu disponibile in Spagna nel 1504 (versione di Ficino) e nel 1541 quando, in Alcalá de Hénarès, Juan Brocario diede alle stampe una comoda ed economica edizione in ottavo del *corpus* dionisiano, contenente le versioni di Traversari e di Ficino, ed in appendice le lettere di Sant'Ignazio di Antiochia. Senza dubbio Giovanni della Croce, che ad Alcalá sarà rettore per un anno (1571) del collegio carmelitano, ha potuto avere tra le mani tale edizione.

- 3) Pur muovendo da un contesto differente, la pratica letteraria ed allegorica di Giovanni della Croce, la convergenza di teologia apofatica ed *eros* in una teoria sacrificale dell'amore e in una struttura sintetica di amore e morte, sono elementi che vengono elaborati in sintonia – senza che questo comporti facili e lineari genealogie o una superficiale assimilazione che ne annulli le differenze – con i temi dominanti del neoplatonismo rinascimentale italiano.

⁷⁹ L'ardente verso del poema *Noche Oscura*, il culmine estatico della tensione amorosa «*amada en el Amado transformada*», appariva già in Petrarca (*Trionfo d'amore*, 3) : «L'amante nell'amato si transforme».

Vedremo, nel secondo capitolo, analogie e differenze tra la dinamica amorosa come si presenta in Giovanni della Croce e nelle teorie dell'amore a lui contemporanee. Non si tratta di rintracciare una influenza diretta di certi autori e di certe teorie sul mistico carmelitano, sebbene sia del tutto ragionevole che alcuni di quegli autori possano essere stati conosciuti da Giovanni. Si vuole invece mostrare un tipo di sensibilità e di *forma mentis* che si imponeva nei canali culturali del Rinascimento, diffusa attraverso un'ampia produzione letteraria.

Capitolo Secondo.

Dov'è la bellezza? Là ove io con tutta la mia volontà devo volere; là ove io devo amare e perire, affinché un'immagine non resti immagine soltanto.

Amare e perire; ecco due sole cose eternamente inseparabili. «Volontà d'amare» significa volere anche la morte. Nietzsche, Così parlò Zarathustra.

2.1 La teologia mistica e la «scala d'amore».

Il nucleo che distingue la mistica cristiana è la contemplazione passiva e amorosa, abbandonando e superando nel non-sapere ogni sapere mondano ed ogni rappresentazione fenomenica.

«Non ti contentare mai di ciò che capirai di Dio, ma di ciò che di lui non capirai; e non indugiare mai ad amare e a godere di ciò che comprendi o senti di Dio; ama invece e godi quanto di lui non puoi comprendere o sentire»

Cantico Spirituale I, 12.

È un teorema indiscusso della dottrina di Giovanni della Croce che tutto ciò che si comprende attraverso i sensi non è spirito puro. Si tratta di una negazione di un valore spirituale autentico dei fenomeni, in quanto positivi e determinati, filtrati attraverso i sensi. Nella vita spirituale questi arrivano a costituire piuttosto un principio di “chiusura”, o di molteplicità, frazionamento dell'unicità e della semplicità della natura divina, una superficie increspata ed inadatta a riflettere la verità. Così, il problema della distinzione delle visioni, dei fenomeni di comunicazione soprannaturale, in buone e maligne è in realtà un falso problema: tutte devono essere superate, nella misura in cui sono finite e determinate. Lo spirito puro, per Giovanni, non è qualcosa che possa riguardare i sensi, non è racchiuso in nessun

contorno fenomenico, per quanto radioso e apparentemente divino. L'anima dovrà "vuotarsi", negando l'accesso o la permanenza nella coscienza di tutte le visioni, locuzioni e comunicazioni soprannaturali in genere, siano esse autentiche, oppure di origine diabolica o patologica. Il mistico che lasciasse prosperare in sé le visioni si allontanerebbe *ipso facto* dalla via contemplativa. Ma nel caso siano effettivamente buone, tali comunicazioni infonderanno nell'anima una maggiore energia per accrescere le virtù naturali, soprattutto l'umiltà e la carità. La tensione alla creazione di una perfetta passività nell'intelletto (accompagnata però, e preceduta, da un ardore della volontà dai precisi contorni, conformi alla ragione teologica dell'ascesi) è presente in questa critica alle apprensioni soprannaturali in genere. Questi fenomeni sono molto più spesso, secondo Giovanni, una fuorviante e grossolana manifestazione dell'anima a se stessa; rischiano di fermare il processo spirituale autentico a livelli inferiori alla contemplazione, se non ad ossessioni melanconiche e narcisistiche.

«Considera che Dio è inaccessibile, non soffermarti in ciò che le tue potenze possono comprendere e i tuoi sensi percepire, affinché tu non ti fermi soddisfatto con meno e la tua anima perda la leggerezza conveniente per giungere a lui»

Avisos espirituales – Dichos de luz y amor, 55.

Fede mistica e ragione critica sembrano convergere, pur in un tratto ben circoscritto, nell'eliminazione di ogni esperienza pseudo-spirituale; la pedagogia spirituale di Giovanni della Croce sembra concentrarsi quasi esclusivamente in una attiva denuncia di tutti quei fenomeni di mistificazione che proliferano attorno alla via autentica della *desnudez de espíritu*.

L'ineffabilità dell'esperienza è probabilmente il *topos* più frequentemente associato all'idea di mistica. Da qui, "mistico" viene usato spesso come sinonimo di qualcosa di confuso, annebbiato ed irrazionale, informe nella

sua sentimentalità. Giovanni della Croce non esita a fornire spiegazioni per questa difficoltà comunicativa, di cui peraltro ha occasione di lamentarsi. Le motivazioni da lui addotte hanno spesso un valore epistemologico, valore che naturalmente viene conservato solo nell'ottica della scienza scolastica, con un riferimento importante anche ad Aristotele⁸⁰, il quale tuttavia non ammette quel salto della ragione oltre se stessa, verso quella regione inintelligibile; eredita inoltre, insieme con una estesa (e sicuramente poco consapevole) familiarità con lo psicocosmo neoplatonico, la differenza tra il livello intelligibile del *nous* e la dimensione di semplicità nell'uno al di là del pensiero, di là dall'opposizione *identico / diverso*. Al centro della gnoseologia mistica abbiamo visto esserci l'intelletto passivo, sensorio della comunicazione dello Spirito Santo (che nella scolastica araba è tutt'uno con la decima intelligenza o *dator formarum*, l'Intelletto Agente unico per tutti gli uomini, l'angelo Gabriele) e "fondo dell'anima", specchio delle operazioni divine. Non separatamente da questi aspetti, che possono essere detti formali ed astratti solo da una prospettiva diversa, ma, a formare una sola cosa con queste considerazioni (che vertono sulla natura e sulla differenza tra gli *intelletti* della psicologia scolastica), Giovanni parla di una "scienza d'amore", cioè la teologia mistica, che si presenta sotto le vesti simboliche di una *scala segreta*.

«In primo luogo chiama segreta questa contemplazione tenebrosa, in quanto questa è la teologia mistica, che i teologi chiamano sapienza segreta, della quale San Tommaso⁸¹ dice che si comunica ed infonde nell'anima per amore, il che accade segretamente ed all'oscuro dell'opera dell'intelletto e delle altre potenze»
Notte Oscura II, 17,2.

⁸⁰ Cita più volte (*Subida* II, 14,13; *Noche* II, 5,3; *Cántico* 39,12) il passo di *Metafisica*, libro α, 993b: «Infatti, come gli occhi delle nottate si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte». Uso la traduzione di G.Reale per Aristotele, *Metafisica*, Milano 2000.

⁸¹ È un riferimento a Tommaso che porta in sé una dipendenza dionisiana. I commenti di Tommaso a Dionigi sono molti, ma probabilmente si tratta del commento tomista al *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi.

Vogliamo ora arrivare a mostrare, partendo dalla classificazione fatta da Giovanni della Croce, come l'amore per Dio si faccia strada nell'anima in un climax di autosacrificio, lungo questa "scala segreta d'amore". Qui si stringono, in un'unica passione di cui l'anima è vittima ma anche autrice, acquisizione e privazione, desiderio e amore agapeistico. Si mostra così un tipo di amore "violento", quale fu descritto anche da Riccardo di San Vittore⁸² (m. 1173) che per l'appunto intitolò un suo breve trattato, anch'esso sulla distinzione di "gradi d'amore", *De quatuor gradibus violentae caritatis*.

«Nel primo grado Dio entra nell'anima e l'anima ritorna in se stessa. Nel secondo grado essa sale al di sopra di se stessa e si eleva fino a Dio. Nel terzo grado l'anima, innalzata fino a Dio, passa completamente in lui. Nel quarto grado l'anima esce, a causa di Dio, e discende al di sotto di se stessa. Nel primo grado l'anima entra in se stessa, nel secondo trascende se stessa. Nel primo tende a se stessa, nel terzo al suo Dio. Nel primo entra a causa di se stessa, nel quarto esce a causa del prossimo. Nel primo entra grazie alla meditazione, nel secondo si eleva con la contemplazione, si introduce nel terzo nel giubilo, esce nel quarto spinta dalla pietà»

Riccardo di San Vittore, *De quatuor gradibus violentae caritatis*, XXIX.

Potremo notare una certa affinità tra alcuni aspetti di questa esposizione, più concisa nella sua brevità, e quella più riccamente caratterizzata ed articolata di Giovanni della Croce. Pur senza la certezza di una influenza diretta del mistico vittorino sul carmelitano, non si potrà evitare di vedere

⁸² R. da San Vittore, *I quattro gradi della violenta carità*. Sarà utile ricordare la sua amicizia con Bernardo di Clairvaux al quale dedicò molte delle sue opere. I quattro gradi d'amore, che possono essere diretti tanto all'amore puro di Dio quanto all'amore carnale, sono concepiti sulla base di un amore che trasforma se stesso, i suoi sintomi e la sua logica, a seconda dell'oggetto, essendo questo divino o materiale. Così pure san Bernardo (1091-1153) contrappose dodici gradi dell'orgoglio ai dodici gradi dell'umiltà, in una ascesa e discesa simmetriche tra loro. Il centro della sua dottrina spirituale sta nella crescita perpetua: non c'è alternativa statica tra progresso e regresso. Così pure Giovanni della Croce in *Subida I*, 11,5 : «In questo cammino, il non andare avanti è tornare indietro, e il non andare guadagnando è andar perdendo». Bernardo compendì tale dottrina in quattro massime: «Spregia il mondo. Spregia nessuno. Spregia te stesso. Spregia di spregiarti».

la continuità di certi motivi centrali di meditazione anagogica all'interno dei diversi ordini contemplativi cristiani.

Lo schema della "scala d'amore" esposta da Giovanni nella *Notte Oscura* è ripreso dallo scritto *De decem gradibus amoris secundum Bernardum*, dell'opera *De dilectione Dei et proximi*, attribuita anticamente a Tommaso d'Aquino, opera invece di Helvic von Germar, autore anche dell'altro opuscolo pseudo-tomista, *De beatitudine*, cui si richiama Giovanni della Croce in *Cantico*, nella *Fiamma*, e in *Notte Oscura*.

In *Notte Oscura* (II, 19-20) vengono elencati e descritti nei loro *effetti* i «dieci gradi della scala d'amore», la scala lungo la quale l'anima sale e scende nell'intensità dell'amore. La scala, precisa Giovanni, può essere conosciuta solo attraverso i suoi effetti: non è possibile sapere cosa siano i gradi d'amore in se stessi: l'amore è di natura tale che rifugge ogni tentativo di fissarlo in una descrizione astrattamente teorica.

«E così, li distingueremo per i loro effetti, come fanno san Bernardo e san Tommaso, perché conoscerli in sé, in quanto questa scala d'amore è, come abbiamo detto, tanto segreta che solo Dio è colui che la misura e la pondera, non è possibile per via naturale» *Notte Oscura* II,18,5.

Lungo questa scala si sale scendendo «*porque en este camino el bajar es subir, y el subir, bajar*»⁸³; questa è la scala del sogno di Giacobbe descritta in *Genesi*⁸⁴, sentita nel suo significato anagogico; si tratta di un luogo biblico tra i più diffusi nei commentatori mistici.

«La proprietà principale per cui qui si chiama *scala*, è perché la contemplazione è scienza d'amore, la quale, come abbiamo detto, è notizia amorosa infusa da Dio, che allo stesso tempo va illuminando ed innamorando l'anima, fino ad elevarla di grado sino a Dio, suo Creatore, perché solo l'amore è quello che unisce e fonde l'anima con Dio» *Notte Oscura* II, 18, 5.

⁸³ Cfr. Riccardo di San Vittore: «Quanto più l'anima osa attendere dal Signore, tanto più essa s'abbassa per il Signore, quanto più s'innalza con la sua temerarietà, tanto più si abbassa con la sua umiltà», *op. cit.*, cap.47.

⁸⁴ «E sognò di vedere una rampa che poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco: gli angeli di Dio salivano e scendevano per essa» *Genesi* 28, 12.

Sarà utile, prima di esporre i dieci gradi d'amore secondo Giovanni della Croce, considerare in uno sguardo d'insieme, necessariamente sommario, quali siano state le tendenze e i punti-chiave nella concezione dell'amore nel medioevo cristiano. Nonostante la centralità enorme che nel Rinascimento assume il tema dell'*eros*, sulla scia dell'umanesimo di Marsilio Ficino e della grandiosa opera di traduzione di Platone, Plotino, Dionigi, Proclo ecc., forse mai si è scritto tanto sull'amore quanto nel XII secolo. In ambito profano si assiste allo sviluppo, nel nord e nel sud della Francia, della lirica cortese, i cui principi sono delineati nel *De Amore* di Andrea Cappellano; prendono forma i romanzi di Chrétien de Troyes e il romanzo di Tristano. Contemporaneamente, nell'ambito mistico-religioso si sviluppa una spiritualità che trova nell'amore il proprio centro e l'argomento preferito della propria speculazione.

Prolifera la definizione di «scale» e gradi dell'amore che fissano in strutture di riferimento le condizioni, i modi e gli effetti dell'ascesa dell'anima verso Dio, così come, in ambito profano (o presunto tale⁸⁵), si definiscono codici del *donnoi* (*domnei* in provenzale) il servizio d'amore dell'amante cortese, la relazione di vassallaggio tra il cavaliere e la sua *domina*.

«A questa poderosa e pressoché universale espansione dell'Amore e del culto della donna idealizzata la Chiesa e il clero non potevano mancare di contrapporre una credenza e un culto che rispondessero allo stesso profondo desiderio, nato dall'anima collettiva. [...] Alla "Dama dei pensieri" della cortezia [sic] si sostituirà "Nostra Signora". Gli ordini monastici che compaiono in quest'epoca non sono che repliche degli ordini cavallereschi: il monaco è "cavaliere di Maria". Nel 1140 i canonici di Lione istituiscono la festa dell'Immacolata Concezione di Nostra Signora. San Bernardo di Chiaravalle

⁸⁵ La Provenza del XII secolo era infatti il cuore della civiltà catara ed albigea. Le *corti d'amore* che fiorivano attorno alle nobildonne catare erano gli stessi centri in cui proliferava la letteratura dei trovatori. Ad esempio, la morte per amore è tema cortese per eccellenza. Si veda a proposito il noto saggio di De Rougemont.

ebbe un bel protestare in una lettera famosa contro “questa nuova festa che la consuetudine della Chiesa ignora, la ragione non approva e la tradizione non autorizza... e introduce la novità, sorella della superstizione, figlia dell’incostanza”. [...] Il culto della Vergine rispondeva a una necessità d’ordine vitale per la Chiesa minacciata e premuta...»⁸⁶

Pierre Rousselot⁸⁷ ha creduto di poter individuare nel Medioevo due concezioni dell’amore definite rispettivamente «estatica» e «fisica».

Secondo quest’ultima tendenza nel concepire l’amore, ogni amore realmente esistente o possibile ha origine nella spinta innata di tutti gli esseri viventi a migliorarsi attraverso l’esercizio delle tendenze naturali, si tratta dunque di un unico istinto di amplificazione e perfezione dell’essere vivente. Di conseguenza, *l’amor concupiscibilis* e *l’amor benevolentiae*, volontà di acquisizione ed oblazione, avrebbero la stessa radice. Secondo la concezione «estatica», invece, l’amore è tanto più perfetto quanto più proietta l’anima fuori di sé, cioè annullandola nelle sue operazioni ed inclinazioni naturali, rendendola indipendente da qualsiasi amore terreno.

Nella concezione «fisica» si individua fra l’amore di Dio e l’amore di sé una identità sottesa che si traduce nella duplice espressione di un medesimo appetito, il più profondo e il più naturale o, per meglio dire, l’unico «naturale» in senso forte, cioè la natura stessa dell’uomo, l’*eros*.

Nella concezione «estatica» si introduce una necessaria dualità di termini o di livelli, l’anima e Dio. Inoltre esso è necessariamente violento perché è appagato solo dalla distruzione del soggetto desiderante, dal suo definitivo assorbimento nell’oggetto, il «fuoco» divino. Tale amore è *libero*, è fonte di liberazione per l’uomo, nel senso che l’anima viene svincolata dal mondo terreno con le sue cause ed effetti, e ha esclusivamente in se stesso la sua ragione d’essere, è fine in sé, fine ultimo, concentrando la volontà umana nella fusione con quella divina. Inoltre l’amore è irrazionale nel

⁸⁶ D. De Rougemont, *op. cit.*, p. 159.

sensu che l'anima deve sacrificare la propria *ratio*, che ad un certo livello può costituire solo un ostacolo al raggiungimento del suo fine. Questa classificazione proposta da Rousselot venne da lui ritenuta utile solo a patto di considerare le singole opere degli autori, poiché scritti diversi dello stesso autore possono essere inquadrati da una o dall'altra parte. Sono considerati esponenti della teoria «fisica» Tommaso d'Aquino, Ugo di San Vittore per il *De sacramentis christianae fidei* e Bernardo di Chiaravalle per il *De diligendo Deo*. Rousselot precisa poi che la dottrina «estatica» si presenta piuttosto come una mentalità, anziché come una teoria vera e propria; essa va individuata non tanto in un'opera completa, quanto in cenni e in passi di singoli autori. Assumono caratteristiche del versante «estatico» gli stessi Ugo di San Vittore, per il *De laude caritatis* e Bernardo di Chiaravalle per il *Sermo in Canticum Canticorum*, nonché Riccardo di San Vittore per il *De gradibus caritatis* (da non confondere con il *De quatuor gradibus violentae caritatis*), però a torto attribuitogli.

Analizzando il *De quatuor gradibus violentae caritatis* emerge che, per Riccardo, l'amore dell'uomo per Dio è ben lungi dall'essere naturale o innato: «...non avverrà mai che il desiderio ci spinga ad amare le cose spirituali: solo un grande sforzo può spingerci verso di esse» (cap. XXIV). Tutto il trattato è pervaso dalla descrizione dell'autosufficienza dell'amore divino, del suo essere fine in sé; d'altra parte domina incontrastata l'idea della violenza dell'amore, attraverso varie immagini che ritraggono i sintomi e la natura *morbosa* della *malattia d'amore*: ferite, aculei infuocati, pallori, gemiti, sospiri, febbri, fiamme, annientamento e morte. Non è assente l'*amour fou* della lirica cortese, visto che Riccardo, riferendosi al quarto grado d'amore, si chiede: « Questo grado dell'amore non volge forse alla follia l'anima dell'uomo, dal momento che le impedisce nella sua passione di mantenere limite e misura? » (cap. XLVI).

⁸⁷ P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1908.

Da tutti i mali il mio differisce; perché mi piace; mi fa gioire; il mio male è ciò che io voglio e il mio dolore è la mia salvezza. Non vedo dunque di che io mi dovrei lagnare, dacché il mio male mi deriva dalla mia volontà; è il mio volere che diviene il mio male; ma provo tanto piacere a voler in questo modo, ch'io soffro gradevolmente, e v'ha tanta gioia nel mio dolore ch'io son malato tra le delizie.

Chrétien de Troyes.

2.2 I dieci gradi.

1. L'anima si *ammala* d'amore, come la sposa dei Cantici: «Vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, che se per caso incontraste il mio Amato, ditegli che sono malata d'amore» (Ct. 5,8); così come il malato perde il gusto e l'appetito per i cibi, così l'anima innamorata perde gusto ed appetito per tutte le cose. Questa infermità non avviene nell'anima se da su non le viene inviato un "eccesso di calore". Si tratta dunque della *malattia d'amore*, della *mania* divina contrapposta all'ossessione egoistica dell'*eros*, inteso questo, come nel primo discorso di Socrate nel *Fedro*, come desiderio di possesso e di acquisizione.

2. Il secondo grado spinge a *cercare* senza sosta: «Devo alzarmi, e cercherò colui che la mia anima ama» (Ct. 3,2). In questo grado l'anima cerca ovunque l'amato, in ogni cosa che pensa, in ogni cosa che dice, in ogni faccenda; quando mangia, quando dorme, quando veglia, ogni sua attenzione è rivolta all'Amato.

3. Il terzo grado è quello che permette all'anima di *operare* e le infonde calore per non venir meno. In questo grado le grandi opere che compie per l'amato le considera piccole, le molte le stima poche, il lungo tempo di cui necessita si condensa in uno stare sempre al limite per conseguire il suo scopo. In questo grado avviene quel particolare capovolgimento nella coscienza innamorata per cui il molto diventa poco: pur sacrificandosi continuamente per amore le sembra di non fare abbastanza; pur essendo

purificata nel crogiolo amoroso si considera malvagia e indegna, peggiore di tutte le altre anime. In questo grado l'anima è ben lungi dal potersi gloriare o dal provare presunzione e dal condannare gli altri. In questo, come in ogni grado, l'anima acquista forze per poter accedere al successivo. L'insoddisfazione, la riduzione del molto in poco, può essere vissuta in maniera radicalmente opposta, a seconda della natura dell'oggetto del desiderio:

«Questo ultimo grado dell'amore è il peggiore di tutti nei desideri umani mentre, quando l'oggetto dell'amore è Dio, è il più straordinario. Nel primo caso, infatti, qualsiasi cosa le capiti non può bastare all'anima umana mentre in questo secondo caso, qualunque cosa essa faccia per il suo Dio, non può farla sentire soddisfatta» Riccardo di San Vittore, *De quatuor gradibus*, XX.

Ma, mentre in Riccardo di San Vittore l'amore viene trasformato dal suo oggetto, dal *desideratum*, per Giovanni questo è vero a patto di ricordare che la natura dell'oggetto dipende a sua volta dall'origine del desiderare: il desiderio di Dio non può nascere se non da una volontà già trasfigurata nella volontà divina, o meglio, da un'anima che ha sacrificato la sua volontà per lasciare spazio alla sola volontà divina. «Amare Dio in Dio» vuol dire dunque che è Dio stesso il soggetto agente della dinamica del desiderio: Dio ama se stesso attraverso un'anima resa “trasparente” (metafora del vetro e della luce) o consustanziale (come il legno che diviene fiamma) alla propria natura divina.

«Senza la sua grazia non si può meritare la sua grazia. Per comprendere questo, bisogna osservare che Dio, come non ama nulla fuori di sé, così non ama alcuna cosa di grado inferiore al suo, perché ama tutto per sé, e a questo fine è motivato l'amore: non ama dunque le cose per quel che sono in se stesse. Che Dio ami l'anima significa in una certa misura che egli la immette in se stesso, identificandola con sé; così Dio ama l'anima in sé e con sé, le porta lo stesso

amore con cui egli si ama. Perciò in ogni opera – nella misura in cui la compie Dio – l’anima merita l’amore di Dio»

Cantico Spirituale XXXII, 6.

4. Il quarto grado permette all’anima di soffrire grandemente senza affaticarsi. Sviluppa, raffinandosi nell’amore in una direzione sempre più immateriale, una insensibilità radicale nei riguardi della sua corporeità:

«Lo spirito ha in questo grado una tale forza, che tiene così soggetta a sé la carne e così in poco conto quanto l’albero una delle sue foglie» *Notte Oscura II, 19,4.*

In nessuna maniera l’anima cerca qui la sua consolazione, né in Dio né in altra cosa, né va desiderando o chiedendo mercé a Dio, ma concentra tutti i suoi sforzi in come poter dare alcun piacere a Dio. Qui l’anima non chiede nulla per sé, non è mossa per il desiderio del paradiso, né per la paura dell’inferno. L’intensità e la natura autoreferenziale dell’amore di Dio (poiché *o Theòs agápe estín*, “Dio è amore”, *Prima Lettera di Giovanni* 4,8), cioè l’essere fine-in-sé di quest’amore che si autopone, porta il mistico al di là della logica, solo inizialmente presente nel desiderio religioso, del premio-punizione o di una legge spirituale lineare di causa ed effetto.

5. Il quinto grado d’amore fa desiderare e bramare Dio impazientemente. Qui è tanta la veemenza del desiderio di comprendere Dio e di unirsi a lui che ogni dilazione, per minima che sia, risulta lunghissima e molesta; e sempre pensa di stare lì per trovare l’Amato, ma, vedendo frustrato il suo desiderio, viene meno e si strugge nella sua impazienza (*Salmo* 83,2: «Si strugge e langue l’anima mia negli atri del Signore»). In questo grado è tale l’intensità del desiderio, che l’amante non può fare a meno di vedere colui che ama, oppure dovrà morire. Qui, come pure in un intenso passaggio del *Cantico Spirituale*, Giovanni si riferisce a Rachele e alla sua brama di avere un figlio (*Genesi* 30,1), a dipingere il grado dell’amore *impaziente*.

«In questo grado l'amante non può cessare di vedere colui che ama, o morire; nel quale [grado] Rachele, per la grande brama di avere dei figli, disse al suo sposo Giacobbe: *Dammi dei figli; se no io morirò* (Gn. 30,1). [...] In questo grado affamato l'anima si ciba in amore, perché secondo la fame vi è sazieta». *Notte Oscura* II, 19,5.

«Infistolita tutta l'anima, vive morendo, finché l'amore, uccidendola, le faccia vivere la vita dell'amore, trasformandola in amore. E questo morire d'amore avviene nell'anima mediante un tocco di somma conoscenza della divinità, il *non so che...* : questo tocco non è continuo né intenso, perché l'anima altrimenti si scioglierebbe dal corpo, ma passa, è breve, e così ella resta moribonda d'amore, e più muore vedendo che non finisce di morire d'amore. Questo è l'amore impaziente di cui si tratta nella *Genesi*, dove la Scrittura dice che Rachele aveva un tale amore di procreare, da chiedere al suo sposo Giacobbe: *Da mihi liberos, alioquin moriar*: «Dammi dei figli, se no io morirò» *Cantico Spirituale* VII, 4.

Nel *Benjamin Maior* Riccardo elenca i sei generi della *contemplatio*, basando tale articolazione su di un duplice criterio, sulla natura degli oggetti da contemplare (*sensibilia, intellegibilia, intellectibilia*) e sulle facoltà messe in atto in tali contemplazioni. I generi della contemplazione si distinguono anche in base al modo in cui l'atto contemplativo si compie. Esso può implicare il dilatarsi della mente (*dilatatio*), o il suo sollevarsi (*sublevatio*) o infine l'estraniamento (*alienatio*). Nella dilatazione l'anima espande ed acuisce le sue capacità senza trascendere i limiti umani; nella *sublevatio* è illuminata dalla luce divina e trascende i suoi limiti; nella *alienatio* o *excessus mentis*, uscita della mente da se stessa, si ha il culmine dell'esperienza contemplativa. La *caritas* è principio, causa e fine della contemplazione.

La morte di Rachele nel dare alla luce Beniamino viene interpretata da Riccardo in senso mistico e rappresenta il primo genere di contemplazione, *alienatio*, definito da Riccardo *supra rationem sed non praeter rationem*, al di sopra ma non al di là della razionalità; la nascita di Beniamino

rappresenta invece il secondo e più alto genere della contemplazione, l'*excessus mentis*, l'uscita dell'anima da sé, che è *supra et praeter rationem*, al di sopra e al di là della razionalità.

6. Il sesto grado fa correre l'anima leggiadramente a Dio e permette all'anima di dare molti *tocchi* in Dio, e senza venire meno corre grazie alla speranza, fortificata nell'amore. L'anima comprende così il senso anagogico del Salmo (*Sl.* 42,2 «Come una cerva anela verso rivi di acqua, così l'anima mia anela verso di te, o Dio»). Nel *Cantico* Giovanni descrive la natura di questi tocchi:

«Bisogna sapere che, oltre alle molte visite concesse da Dio all'anima in vari modi, con le quali la piaga e la fa sobbalzare nell'amore, egli usa dei tocchi d'amore segreti, che come saetta di fuoco la feriscono e la trapassano così da lasciarla tutta cauterizzata di fuoco amoroso. Questi propriamente vengono chiamati ferite d'amore... Infiammano tanto la volontà e il sentimento, che l'anima brucia in fuoco e fiamma d'amore, tanto che sembra consumarsi nella fiamma, e la fiamma la fa uscire fuori di sé e rinnovarsi tutta, e passare a un nuovo modo di essere, come la Fenice brucia e rinasce di nuovo. Parlando di questo Davide dice: "Si infiammò il mio cuore, e le reni si mutarono, e io mi dissolsi in nulla, né altro seppi" (*Sl.* 72,21-22)» *Cantico Spirituale* I, 17.

Si tratta di doni o stimoli soprannaturali che non si esauriscono in una beata fruizione, ma spronano l'anima colpendola nel centro nevralgico della volontà, alimentando l'ardore necessario per la sua fuga, «da solo a Solo»⁸⁸, verso Dio.

«Nella ferita amorosa inflitta da Dio all'anima, egli suscita in lei uno slancio improvviso della volontà verso il possesso dell'Amato, da cui si è sentita toccare; [...] queste visite non sono come altre in cui Dio ricrea e sazia l'anima; sono invece fatte per ferire più che per sanare, e per affliggere più che per appagare; servono a ravvivare l'attenzione e ad aumentare il desiderio e, di

⁸⁸ La solitudine e l'esclusività della "corsa" amorosa mistico-ascetica restano compendiate nella nota espressione di Plotino, nelle ultime parole delle *Enneadi*: «Questa è la vita degli dèi e degli uomini divini e beati: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a Solo» VI 9, 11.

conseguenza, il dolore e l'ansia di vedere Dio. Vengono chiamate ferite spirituali d'amore, e sono saporosissime e desiderabili per l'anima. Ella vorrebbe perciò star sempre a morire mille morti per questi colpi lancinanti, che la fanno uscir fuori di sé ed entrare in Dio» *Cantico spirituale* I, 19.

7. Il settimo grado rende audace l'anima. Qui l'amore non si serve del giudizio per aspettare, né usa consiglio per ritirarsi, né la vergogna la frena, poiché il favore che già qui Dio concede all'anima la rende intrepida. In questo grado si trovava la sposa del *Cantico* di Salomone dicendo «*Osculetur me osculo oris sui*», «mi baci con i baci della sua bocca» (*Ct.* 1,2).

8. Nell'ottavo grado l'anima si afferra al suo Sposo divino e stringe la presa senza mollare. In questo grado di unione l'anima giunge a soddisfare il suo desiderio, ma non di continuo.

9. Il nono è il grado in cui l'anima arde con dolcezza, quello stato che Giovanni descriverà nella *Fiamma d'amore*, opera interamente dedicata alla fenomenologia dell'estasi nell'unione conclusiva. Questo è il grado dei perfetti, i quali ardono in Dio dolcemente di un ardore causato dallo Spirito Santo.

«Dei beni e delle ricchezze di Dio che l'anima gode in questo grado, non si può parlare; perché, se su di questo scrivessero molti libri, il più resterebbe ancora da dire» *Notte Oscura* II, 20,4.

«Cosa sarà la conglutinazione dell'anima con lo Sposo che provocherà l'amore che l'anima porta a Dio, essendo qui inoltre Dio il principale amante, che con l'onnipotenza del suo abissale amore assorbe in sé l'anima, con più efficacia e forza di un torrente di fuoco che scioglie una goccia di rugiada mattutina e la fa volare nell'aria?» *Cantico spirituale* XXX, 2.

Ad una fenomenologia analoga a quella descritta da Giovanni della Croce per questo grado di estrema fusione, Riccardo di San Vittore fa corrispondere il principio della *kenosis*, quel sacrificio di sé che capovolge

o inverte estaticamente il moto centripeto, moto previamente assecondato nel raccoglimento, nel *distacco* e nell'amore verso un Amante che si nasconde in una super-intimità.

«In questo stato [in cui l'anima è come liquefatta nella volontà divina] si propone ad una tale anima il modello dell'umiltà di Cristo e per questo le viene detto: « ... Gesù Cristo, il quale, essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annichilò se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini; ed essendo quale uomo si umiliò facendosi ubbidiente fino alla morte e alla morte in croce»⁸⁹. Questo è il modello dell'umiltà di Cristo al quale deve conformarsi chi vuole raggiungere il più alto grado dell'amore perfetto»

Riccardo di San Vittore, *De quatuor gradibus* , XLIII.

L'anima che si spinge in maniera così radicale verso quel centro assoluto dove è nascosto l'Amante divino, scopre che l'uscita da sé passa attraverso questo intimissimo punto, una "singolarità" psicologica in cui avviene l'inversione tra esterno ed interno, o più precisamente tra una regione della psiche dove vige l'antinomia interno-esterno e un'altra regione dove questa antinomia non regge più. Come vedremo più avanti, si tratta di un tema, quello della stratificazione della psiche in regioni dove vigono logiche e possibilità linguistiche differenti, e della co-presenza ordinaria delle loro attività, che, volendoci attenere solo al dibattito della cultura del Novecento, passa attraverso Bergson, Freud e ovviamente tutta la "psicologia del profondo", e che raggiunge delle prospettive molto originali e teoricamente dense in Ignacio Matte Blanco⁹⁰, con la sua reinterpretazione in chiave logico-insiemistica delle grandi scoperte di

⁸⁹ È il noto passo di *Filippesi* 2, 5-8, dove si espone la *kenosis* di Cristo, il modello che è alla base della relazione tra amore e morte nella mistica cristiana, in Riccardo come in Giovanni della Croce.

⁹⁰ Psicanalista cileno (Santiago del Cile 1908 – Roma 1995) che esercitò la sua attività di psicanalista a Roma. Autore di numerose opere tra le più innovative ed originali nella ricerca psicanalitica; le più note sono *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica* (Torino 1981) e l'ultima sintesi del suo pensiero *Pensare, sentire, essere*, Torino 1995.

Freud - sull'inconscio - e di Melanie Klein, per quanto riguarda la proiezione-introiezione degli oggetti del Sé.

L'interesse filosofico per la mistica credo possa trovare il suo nucleo proprio nell'enorme testimonianza, costituita dalla mistica di ogni tradizione, delle leggi logiche dell'interiorità. La storia della mistica costituisce, sotto questo riguardo, una delle fondamentali pagine dell'"autointerpretazione dell'Esserci".

«In questo stato l'anima non può compiere atti, poiché li compie tutti lo Spirito Santo e la muove verso quelli; e per questo, tutti i suoi atti sono divini, perché è fatta e mossa da Dio. Per questo, all'anima, sembra che ogni volta che tale fiamma fiammeggi, facendola amare con sapore e temperamento divino, le stia donando vita eterna, poiché la innalza ad operazioni di Dio in Dio »

Fiamma d'amore I, 4.

È "il sapore della vita eterna" che viene sperimentato dall'anima in quelle "fiammate" d'amore; fiamme che sente scaturire dallo Spirito Santo, il soggetto che spodesta l'anima dal suo ordinario ruolo agente; per questo la fiamma viene detta "viva". L'amore non è mai ozioso, ma sempre in continuo movimento come il fuoco: una sostanza-attività (in questo è congeniale l'immagine della fiamma), processo in cui viene smascherato un finto ordine dettato dal mero intorpidimento spirituale. Questa fiamma getta di continuo attorno a sé le sue lingue di fuoco; ferisce l'anima *en el más profundo centro*, «perché nella sostanza dell'anima, dove né il centro dei sensi né il demonio può giungere, avviene questa festa dello Spirito Santo» ed è

«Dio l'operatore di tutto, senza che l'anima possa fare nulla di suo. [...] Il suo negozio è ora solo ricevere da Dio, il quale può solo nel fondo dell'anima, senza aiuto dei sensi, compiere l'opera e muovere l'anima in questa. E così tutti i movimenti di tale anima sono divini; e sebbene siano suoi [di Dio], sono di lei, perché li compie Dio in lei con lei, che dà la sua volontà e consenso» *Fiamma d'amore I, 9.*

L'anima parla qui del suo *più profondo centro*. Questo è quel "luogo" o livello del Sé in cui l'azione dell'anima (Giovanni dice "nell'anima" propendendo, come di consueto, ad espressioni spaziali nella rappresentazione della psiche) coincide con l'azione divina; è un livello profondo dove vige una legge di simmetria, una identità speculare tra anima e Dio, tra Io e Tu. L'anima si trova al confine "interno" della propria individuazione, lì dove tende all'informe e all'assorbimento da parte del fuoco divino.

«Se Dio non proteggesse qui anche la carne, riparando il naturale con la sua destra, come fece con Mosè nella rupe (Es. 33,22), affinché senza morire potesse vedere la sua gloria, ad ogni fiammata di queste il naturale si romperebbe e morirebbe, non avendo la parte inferiore un contenitore per soffrire tanto e tanto elevato fuoco di gloria» *Fiamma d'amore I*, 27.

Dopo questo segue un decimo ed ultimo grado della scala d'amore, «*que ya no es de esta vida*»⁹¹, insostenibile nella vita corporea.

10. L'estremità superiore di questa scala d'amore è Dio stesso: pertanto questo grado non è, secondo Giovanni, raggiungibile in questa vita, ma solo quando l'anima, purificata in vita attraverso l'ascesi e la dedizione amorosa, viene liberata dall'impedimento costituito dal corpo e dalla vita nella carne.

«Il decimo ed ultimo grado di questa scala segreta d'amore fa che l'anima sia assimilata totalmente a Dio, per ragione della chiara visione di Dio che qui possiede immediatamente l'anima, la quale, giunta in questa vita al nono grado, esce dalla carne. [...] Questa visione è la causa della somiglianza totale dell'anima con Dio, poiché così dice l'evangelista Giovanni (1Gv. 3,2): *sappiamo che saremo simili a lui*; non perché l'anima diventerà potente quanto Dio, perché questo è impossibile, ma perché tutto ciò che lei è si renderà simile a Dio; per cui si chiamerà, e sarà, Dio per partecipazione». *Notte Oscura II*, 20,5.

⁹¹ *Notte Oscura II*, 20,4.

2.3 Sacrificio, dono e simmetria.

Così, da un capo all'altro dell'evoluzione umana, non ci sono due tipi di saggezza. Si adotti dunque, come principio della nostra vita, ciò che è stato e sarà sempre un principio: uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo; non c'è il rischio di sbagliare.

Marcel Mauss, *Saggio sul dono*.

Il principio del sacrificio del soggetto nella mistica amorosa, come di ogni sacrificio, sta nella distruzione della vittima, in una violenza che non annienta la sua essenza ma che, rivolta solo al carattere di *cosa* che la vittima porta con sé, restituisce quest'ultima alla comunione e alla proprietà divina, verso un livello anteriore o superiore a quello dell'utilità, e dunque, della morale⁹². Si tratta infatti di estinguere quel debito costituito dall'esistenza stessa, dono iniziale che Dio elargisce conferendo l'essere, e mantenendo sulle creature una totale proprietà. Ciò che viene distrutto nel sacrificio d'amore del mistico è *l'uomo vecchio* o *esteriore*, cioè la dimensione che mantiene nella sua individualità l'anima come un altro da Dio, come creatura contrapposta al suo creatore nell'identificazione con un diverso centro della volontà. Il mistico, come soggetto, attua un procedimento di trasformazione di se stesso in oggetto, in modo tale da poter essere desiderato, e dunque negato e consumato dall'io divino. Si tratta cioè di “denaturarsi”, di perdere la natura di soggetto attraverso una particolare morte, quale la morte d'amore, concepita in un'ottica esclusivamente sacrificale. Ciò che viene ricercata è la riproduzione di una unità per partecipazione, unità che verrà raggiunta con la combustione dell'anima innamorata nella vorace fiamma divina, immagine viva di un *Bonum* come *diffusivum sui* che compendia vita e morte, “sacro fausto” e “sacro nefasto” al tempo stesso.

⁹² Si veda il disegno del *Monte Carmelo*: «*Ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley- él para sí se es ley*».

«Il sacrificio è l'antitesi della produzione, fatta in vista dell'avvenire, è il consumo che non ha interesse che per l'istante. È in questo senso che è dono e abbandono, ma ciò che viene donato non può essere un oggetto di conservazione per colui che dona; il dono di un'offerta la trasferisce precisamente nel mondo della consumazione precipitosa. È ciò che significa «sacrificare alla divinità», la cui essenza sacra è paragonabile a un fuoco. Sacrificare è donare come si dona carbone alla brace.

[...] Il sacro è precisamente paragonabile alla fiamma che distrugge il legno, consumandolo. È il contrario di una cosa, è l'incendio illimitato che si propaga, irradia il calore e la luce, infiamma e acceca, e colui che esso infiamma e acceca, a sua volta, immediatamente infiamma e acceca».

G. Bataille, *Teoria della religione*.⁹³

«Un altare è il mio cuore, vittima il mio volere,
Sacerdote l'anima mia, l'amore fiamma e brace».
Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* III,116.

Dare e ricevere, lo scambio come ri-definizione del *proprio*, è l'atto simbolico per eccellenza. Lo studio che ho considerato qui di riferimento per la natura del dono, del *potlâc* come “prestazione totale” di tipo agonistico, e del loro significato collettivo presso le società arcaiche, è il noto saggio di Marcel Mauss⁹⁴. Tenuta ferma la distanza che separa i “fatti” indagati da Mauss dallo studio del sacrificio del soggetto nella mistica cristiana di Giovanni della Croce, evitando perciò di risolvere quest'ultima attraverso la chiave di lettura sociologica, è tuttavia possibile cogliere in prospettiva alcune delle caratteristiche che fondano il rapporto di scambio che si istituisce tra uomo e Dio. Il dato di partenza del mistico (dato di “partenza” a cui tuttavia l'uomo deve pervenire se vuole istituire il circolo virtuoso della sua *appropriazione* da parte di Dio) è l'assoluta indigenza dell'uomo, l'assenza di una proprietà positiva, l'impossibilità di

⁹³ G. Bataille, *Teoria della religione*, Milano 1995, p. 47.

⁹⁴ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, estratto dall'«Année sociologique», serie II, 1923-24. Traduzione italiana in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965.

riscattare il proprio debito di esistenza sulla base delle proprie forze. Come può l'anima sdebitarsi, data la sua estrema povertà? Come potrà istituire addirittura una competizione oblativa volta, se non alla supremazia o alla perfetta parità, almeno al proprio riconoscimento da parte di Dio?

« [...] il fine di tutte le cose è l'amore, soggetto alla volontà, la cui proprietà è dare e non ricevere, mentre la proprietà dell'intelletto – che è soggetto della gloria essenziale – è ricevere e non dare; essendo l'anima inebriata d'amore, non le si presenta in primo luogo la gloria che Dio le donerà, ma il donarsi di lei a lui – in una dedizione di vero amore -, senza alcun riguardo al proprio vantaggio. [...] con l'amore l'anima paga il suo debito con Dio, mentre con l'intelletto riceve piuttosto da Dio»

Cantico Spirituale XXXVIII, 5.

«Come si eleverà fino a te l'uomo, generato e creato in bassezze, se non lo innalzi tu, Signore, con la mano con cui lo creasti?» *Dichos de luz y amor*, 26.

«Tutta la bontà che abbiamo è prestata, e Dio la considera come opera sua; Dio e la sua opera è Dio» *Puntos de amor, reunidos en Beas*, 28.

L'obbligo di dare è l'essenza del *potlâc*: è una consumazione della proprietà, una «prestazione totale di tipo agonistico», in cui bisogna dare tutto ciò che si possiede senza conservare niente. Una disappropriazione in cui, in un certo numero di casi, non si tratta nemmeno di dare e di ricambiare, ma di distruggere, in genere l'eccedenza, per non dare l'impressione di desiderare qualcosa in cambio. La distruzione (o auto-distruzione, in quanto distruzione del *proprio*), così come l'ostentazione del lusso⁹⁵, innalza se stessi e la propria famiglia, o il *clan*, nella scala sociale. Nel nostro caso, quello dello sposalizio dell'anima con Dio, donare equivale a distruggere, così come si dà legna al fuoco. Mauss definisce il *potlâc* un “fenomeno totale”: non si tratta, cioè, di una mera formula

⁹⁵ Baudrillard, ne *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1979, associa il lusso all'istinto di morte; Bataille (*op.cit.*) illustra come il lusso costituisca una categoria del sacrificio: non si può sacrificare un

giuridica ed economica, ma di un fatto religioso, mitologico, un fatto più ampio di caratterizzazione antropologica; è un fenomeno, sostiene Mauss, di morfologia sociale.

Sebbene l'obbligo di una donazione totale, o distruzione rituale, costituisca l'essenza del *potlâc*, l'obbligo di ricevere non è meno forte. Non si ha il diritto di respingere un dono o di rifiutare il *potlâc*. Agire in tal modo vorrebbe dire che si ha paura di dover ricambiare, significa temere di venire "annientati", almeno fino al termine della restituzione.

«Chi è innamorato vive sempre in pena per l'assenza, avendo fatto dono di sé a colui che ama, e in cambio di tale dono attende che l'amato a sua volta si doni; e tuttavia egli tarda ancora a farlo; nella perdita di ogni cosa e di se stessa a causa dell'Amato, l'anima non trova alcun guadagno, essendo colui che ama, più che posseduto, perduto» *Cantico spirituale* I, 21.

Non solo è proprio degli dèi, come nota Mauss, donare e ricambiare ciò che ricevono, e dare una cosa grande in cambio di una piccola; nel caso del Dio dei monoteismi, nulla può essergli donato che non sia già, ad un livello fondamentale, una sua proprietà. Unica eccezione, la libertà del soggetto, la sua volontà individuale, che può ancora essere donata al Dio attraverso il non-volere. Con il sacrificio dell'autonomia si tende ad emendare quella componente della natura umana che Kant definirà come "male radicale", la radicale propensione dell'uomo a distaccarsi dai dettami di una legge, a rendersi ontologicamente indipendente ("*sarete come dèi*", dice il serpente ad Eva, promettendo un Soggetto autonomo, l'hegeliano essere-per-sé)⁹⁶.

oggetto di lusso, questo sarebbe il sacrificio di un oggetto già sacrificato, già strappato alla sfera dell'utilità.

⁹⁶ Anche in Plotino, *Enneadi* V 1,1: «Cos'è mai che ha fatto sì che le anime si siano dimenticate del loro padre Dio e, pur essendo parti provenienti di lassù ed appartenendo interamente a lui, abbiano disconosciuto e se stesse e lui? Certo, l'inizio del male per loro fu la temerità, la generazione, l'alterità prima e il voler appartenere a se medesime». Con le dovute differenze, all'occidentale *philautia*, all'amore di sé e all'identificazione in un soggetto autonomo, corrisponde in ambito hindu il concetto di *ahamkara*, il senso dell'io, radice dell'individuazione e del ciclo samsarico; tanto nel buddhismo quanto nelle religioni hindu (*vaishnava*, *shivaismo*, *jainismo*), sviluppatasi tutte sull'impianto speculativo del sistema *Samkhya*, la liberazione – *moksa* o *nirvana* – passa necessariamente per la rimozione dell'*ahamkara*, o per una sua accettazione consapevole (come nel Mahayana), nella prospettiva di una

Nella circolarità dello scambio d'amore tra l'anima e Dio, amore che appartiene sostanzialmente alla natura di Dio, al suo circolo identitario che passa attraverso la creatura come un momento da superare, tutti gli sforzi dell'anima sono tesi a parificare il suo debito d'amore, a rispondere specularmente, simmetricamente, al bene che le deriva da Dio, senza trattenere o accumulare nulla per sè.

«Il desiderio dell'anima è l'uguaglianza con Dio nell'amore, che era sempre la meta del suo anelito naturale e soprannaturale; l'amante non può essere soddisfatto se non sente di amare tanto quanto è amato. E siccome l'anima si avvede che con la trasformazione in Dio nei limiti di questa vita, per quanto sia immenso l'amore, non può arrivare ad eguagliare la perfezione dell'amore con cui è amata da Dio, ella desidera la luminosa trasformazione di gloria in cui arriverà ad uguagliare tale amore. [...] Allora, come dice san Paolo, l'anima conoscerà “*come è conosciuta da Dio*”(1Cor. 13,12), e così lo amerà pure come è amata da Dio. Come il suo discernimento sarà allora discernimento di Dio, così la sua volontà sarà volontà di Dio, e il suo amore sarà amore di Dio» *Cantico Spirituale* XXXVIII, 3.

Il movimento dell'ascesi deve terminare, quindi, in una situazione in cui viga una relazione simmetrica nell'amore tra anima e Dio, istituendo del pari una simmetria tra le due identità. Non si tratta, nell'ottica teologica cattolica di Giovanni della Croce, di una parità ontologica tra anima e Dio. Come abbiamo già avuto modo di rilevare, l'anima sarà sempre e soltanto per partecipazione ciò che Dio è per natura. Si tratta di quel fattore di mediazione, di quello “specchio” che fa la differenza, che distinguerà per alcuni tratti l'ortodossia di mistici come Ruysbroeck, dall'audacia speculativa di una linea di mistici che va da Meister Eckhart a Silesio.

*Gocémonos, Amado,
Y vámonos a ver en tu hermosura
Al monte y al collado,
Do mana el agua pura;*

superiore identità di *nirvana* e *samsara*, di vuoto e forma (in particolare nella letteratura della *Prajñāparamita*).

Entremonos más adentro en la espesura.

Godiamo di noi, Amato,
E andiamo a rimirarci nella tua
bellezza
Sul monte e sulla collina
Dove sgorga l'acqua pura;
Addentriamoci nel fitto del bosco.
Canciones dell'anima e dello Sposo (XXXVI).

«A rimirarci nella tua bellezza... Ovvero: io sia talmente trasformata nella tua bellezza, che, essendo una tua simile in bellezza, ci vediamo entrambi nella tua bellezza, avendo già la tua stessa bellezza. In modo che, guardandoci l'un l'altro, ciascuno veda nell'altro la propria bellezza, essendo quella dell'uno e quella dell'altro la tua sola bellezza, assorbita io nella tua bellezza. E così ti vedrò io nella tua bellezza, e tu vedrai me nella tua bellezza, e io mi vedrò in te nella tua bellezza, e tu ti vedrai in me nella tua bellezza. E così, possa io sembrare te nella tua bellezza, e tu sembrare me nella tua bellezza, e la mia bellezza sia la tua bellezza, e la tua bellezza sia la mia bellezza; e così io sarò te nella tua bellezza, e tu sarai me nella tua bellezza, perché la tua stessa bellezza sarà la mia bellezza. E così ci vedremo l'un l'altro nella tua bellezza» *Cantico Spirituale XXXVI, 5.*⁹⁷

⁹⁷ Nel *Mantiq at-Tayr* (Il Verbo degli Uccelli), la grande favola o epopea mistica del *sufi* persiano 'Attâr, tutti gli uccelli (le anime) del mondo si danno convegno, e decidono di partire alla ricerca del *Simurgh*, il favoloso re degli uccelli, cioè Dio. Dopo aver affrontato molte prove e varcato le sette valli (della ricerca, dell'amore, della conoscenza, del distacco, dell'unità, della meraviglia, dell'annichilimento) che li separano dal Re, giungono finalmente al loro scopo, ma non sono rimasti che in trenta, decimati dalla tremenda impresa. Viene porta loro una pergamena che racconta la loro storia... «Quei trenta uccelli lessero fiduciosi le righe di quella pergamena e subito si avvidero che vi era minuziosamente descritta ogni fase della loro esistenza. Conobbero verità assai dure ma inconfutabili. [...] Non appena si furono spogliate di ogni terreno aspetto, vennero rivestiti della vivificante luce emanata da quella presenza... Finalmente il fulgido sole dell'intimità rifulse su di loro e i suoi raggi vennero riflessi dallo specchio delle loro anime. Nell'immagine del volto di *Simurgh* contemplarono il mondo e dal mondo videro emergere il volto di *Simurgh*. Osservando più attentamente si accorsero che i trenta uccelli altri non erano che *Simurgh* (*Si - murgh*, in persiano "trenta uccelli"), e che *Simurgh* era i trenta uccelli: infatti, volgendo nuovamente lo sguardo verso *Simurgh*, videro i trenta uccelli, e guardando ancora se stessi rividero lui. [...parla il *Simurgh*] "Noi siamo uno specchio grande come il sole e chiunque in esso si guardi, vede l'immagine di se stesso, del corpo e dell'anima. Poiché voi qui arrivaste in trenta, nello specchio apparite trenta, ma se foste di più non temete di mostrarvi! Per quanto siate mutati, vedrete voi stessi. Chi potrà spingere il suo sguardo sino a Noi? ... Quanto fin qui avete visto o conosciuto, in realtà non accadde, e quanto avete detto e udito non è che pura illusione. E neppure mai sono esistite le valli... o le stazioni... Voi siete trenta uccelli in preda allo stupore, ormai privi del cuore, dell'anima e della serenità, ma Noi fummo prima che voi foste... annullatevi in Noi, nella gloria eterna, e in Noi troverete la porta di voi stessi". E gli uccelli si annullarono eternamente in lui, l'ombra si dissolse nel sole, e così sia. Finché gli uccelli procedevano lungo la via, avanzava con loro il mio racconto. Ma ora che sono giunti alla meta e di loro non è rimasta una sola piuma, necessariamente devo tacere. La guida e i viandanti sono svaniti nel nulla, trasformandosi nella via» da *Il verbo degli Uccelli*, a cura di C. Saccone, Milano 1986.

È il trionfo della logica simmetrica, propria dei livelli più profondi dell'anima. L'exasperazione stilistica riproduce l'effetto frastornante, di disorientamento, dei due specchi contrapposti; è la Bellezza stessa che acquisisce qui il carattere di specchio, cioè della possibilità di coscienza di sé attraverso un altro, e *unicamente* attraverso un altro. Tutto lo spazio della relazione tra anima e Dio viene riempito dalla bellezza divina, dalla sua moltiplicazione *per speculum* indefinita, lasciando i due termini, "io" e "tu", come punti inestesi relegati ai margini.

«Quando dunque l'anima considera se stessa, si eleva per mezzo di sé, come per mezzo di uno specchio, alla conoscenza speculare della Trinità beata, del Padre, del Verbo e dell'Amore, delle tre persone coeterne, perfettamente uguali, consustanziali, così che ognuna è in ciascuna delle altre due, e tuttavia l'una non è l'altra, ma tutte e tre sono un solo Dio».

San Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, III 5.

Come vediamo dal passaggio precedente come dal resto dell'opera sanjuanista, quell'*aspetto* divino su cui Giovanni della Croce insiste è, piuttosto che il Bene – il *Summum Bonum* - , la Bellezza. Mentre Tommaso d'Aquino separa nettamente bontà e bellezza (la prima corrisponde – secondo lui – alla facoltà appetitiva dell'uomo, alla volontà, e la seconda alla cognitiva), Giovanni della Croce parla unicamente ed esclusivamente di bellezza, in linea con il carattere fortemente estetico, extra-intellettuale, della *scienza saporosa*. La Bellezza (in sé, l'insieme infinito di ciò che è bellezza, cioè Dio) è presentata come l'oggetto dell'appetito spirituale, quell'oggetto amato che compendia le caratteristiche di ogni possibile oggetto amato, il quale può differire dal primo solo per privazione di bellezza. Questo significa che Giovanni della Croce identifica la bontà alla bellezza, oppure che la prima viene subordinata alla seconda, essendo la bellezza il termine finale dell'amore,

ed essendo l'amore l'unico veicolo adeguato che possa condurre l'anima alla "conoscenza" di Dio. Si situa, così facendo, in una tradizione platonica piuttosto che aristotelica (e, in ogni caso, indiscutibilmente cristiana, giovannea e paolina), nella tradizione recuperata da Bembo, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Leone Ebreo e Baltasar Castiglione. Idea fondamentale, in tutti questi autori, è la struttura circolare dell'amore e della bellezza che unisce Dio e le creature. Tutte le parti della "splendida macchina", scriveva Ficino, «sono saldate l'una all'altra mediante una specie di carità reciproca, cosicché può dirsi giustamente che l'amore è il nodo perpetuo e la congiunzione dell'universo: *amor nodus perpetuus et copula mundi*» (*Sopra lo amore* III,3). Nel sistema neoplatonico di Ficino la struttura dell'Intero si ripete in ogni suo frammento; qualsiasi unità più piccola o subordinata può servire come immagine o specchio della più grande, come i *miroirs vivants de l'univers* di Leibniz. I ritorni circolari di Ficino erano conformi al principio che Proclo aveva definito negli *Elementi di Teologia* (proposizione 67) come «l'intero nella parte».

2.4 Gli ossimori fondamentali: «Sobria ebrietas» e «docta ignorantia».

*Y luego a las subidas
 Cabernas de la piedra nos yremos
 Que están bien escondidas,
 Y allí nos entraremos,
 Y el mosto de granadas gustaremos.*

E poi alle elevate
 Caverne della rupe ce ne andremo,
 Che sono ben celate,
 E là ci addentreremo
 E il succo di granate gusteremo.
Canciones dell'anima e dello Sposo (XXXVII).

«Il succo di queste granate che secondo la sposa gusteranno lei e lo Sposo, è la fruizione e il piacere dell'amore di Dio... Come dai molti grani delle granate

esce un solo succo quando si mangiano, così da tutte queste meraviglie e magnificenze di Dio infuse nell'anima si riversa in lei una fruizione e un piacere dell'amore, che è la bevanda dello Spirito Santo. [...] *Là mi insegnerai, e io ti farò bere il succo aromatico delle mie granate* (Ct. 8,2). [...] Il godimento e la fruizione di esse [le conoscenze divine] nel vino dell'amore è ciò che l'anima offre per bevanda al suo Dio... nel momento in cui egli lo gusta, lo fa gustare a lei, e gustandolo lei, lo fa di nuovo gustare a lui, e così il gusto è comune a entrambi» *Cantico Spirituale XXXVII, 8.*

Il tema della *sobria ebrietas*, così come quello della *nube*, o *tenebra* mistica, risale a Filone di Alessandria e, attraverso il neoplatonismo, diventerà, con le immagini del vino, della taverna, del coppiere, del poeta ebbro, il registro simbolico e poetico per eccellenza della mistica del sufismo islamico. Filone si riferiva al banchetto della comunità giudeo-ellenica dei Terapeuti, istituendo il paragone tra questo banchetto e il sacro banchetto nel culto dionisiaco. Ma, a differenza dei partecipanti ai misteri bacchici, i Terapeuti giungevano ad una sobria ebbrezza, la “tranquilla estasi” provocata dall'unione con la *sophia* divina. Nella metafora del banchetto viene quindi riassunta tutta una sfera di termini, termini che concorrono a formare un “lessico della mistica” comune alle tre “religioni del Libro”, e che in momenti e in luoghi diversi affiora accomunando tanti mistici, lontani nello spazio e nel tempo, in espressioni non casualmente simili tra loro.

Sebbene non così centrale come nella mistica islamica, il tema del vino mistico emerge in Giovanni della Croce in maniera non sporadica né accidentale, e sembra quasi ammicciare ad una via di intendere il contatto divino che, quanti avrebbero letto il suo testo, avrebbero saputo riconoscere come già tradizionale, conservata nel bagaglio religioso popolare da *moriscos* e *judeoconversos*. Bisogna rilevare che il movimento mistico del *recogimiento*, tanto importante per la formazione spirituale di Osuna, di Teresa e di Giovanni della Croce, nacque poco prima che gli Ebrei Sefarditi

fossero espulsi dalla Spagna (1492), e proprio all'indomani di quella triste data sorse il movimento degli *Alumbrados*, perlopiù conversi, accusati più tardi (l'Inquisizione si occupò di loro a partire dal 1525) di parentele con i Begardi dell'Europa del nord. Nella loro dottrina mistica si esprimeva in maniera sotterranea e velata una spiritualità profonda, consolidata nell'arco di circa due secoli, imbevuta dell'opera di Abulafia, dello *Zohar*, e della tradizione cabalistica⁹⁸ spagnola. Abbiamo una bella testimonianza del clima del periodo in un passaggio della *Fiamma d'amore*, dove, a difesa della necessità dello stato "quieto" di contemplazione, pericolosamente vicino alle pratiche degli *Alumbrados*, Giovanni ritrae il maestro spirituale incompetente ed "attivista" che distoglie l'anima dalla sua "notte":

«E verrà un maestro spirituale che non sa far altro che martellare e colpire con le potenze come un fabbro, e, perché lui non insegna altro che quello e non sa fare più che meditare, dirà: "Andate, lasciate questi riposi, che è solo oziosità e perdita di tempo; piuttosto prendete e meditate e fate atti interiori, perché è necessario che facciate la vostra parte e queste altre cose sono illuminazioni [*alumbramientos*, termine mai utilizzato altrove] e cose da imbroglianti" [*bausanés*: intriganti, imbroglianti]» *Fiamma d'amore viva* III, 43.

Sulla scia del simbolismo del vino e dell'ebbrezza mistica si accenna, nel capitolo XXVI del *Cantico*, ad una classificazione settemplice dei gradi d'amore, corrispondenti ad altrettante vittorie sulle teste della Bestia dell'*Apocalisse*⁹⁹. In *Noche Oscura* aveva invece esposto, come abbiamo visto, la "scala d'amore" suddivisa in dieci gradi.

*En la interior bodega
De mi Amado bebì, y cuando salía*

⁹⁸ Cfr. M. Andres, un autore poco incline a riconoscere il peso del neoplatonismo, *op. cit.*, p. 211: «*El peso de los conversos en la espiritualidad española proviene de su cantidad y calidad y de la riqueza de su fe. Francisco de Osuna dice en Tercer Abecedario qu no desdora a la mística del recogimiento el haber podido ser practicada por un filósofo y un hebreo. ¿Alusión a Plotino y Abulafia?*». Ricordiamo pure che il teorico del *quietismo*, Miguel de Molinos (1628-1696) si richiamava esplicitamente a Giovanni della Croce. Molinos sosteneva che il fine della vita spirituale consiste nella completa quiete e passività, un abbandono, "come un corpo morto", dell'anima davanti a Dio, unico agente del processo spirituale. Nonostante la pubblica abiura fu condannato dal Sant'Uffizio di Roma al carcere perpetuo.

⁹⁹ *Apocalisse* 13,1: «Vidi poi una bestia che saliva dal mare; aveva dieci corna e sette teste; sulle corna v'erano dieci diademi e le teste portavano nomi blasfemi».

*Por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí, que antes sguía.*

Nell'intima cantina
Dell'Amato ho bevuto, e uscita fuori
Per tutti questi campi
Più nulla ormai sapevo
E smarrii il gregge che prima seguivo.
Canciones dell'anima e dello Sposo (XXVI).

«Per dire qualcosa di questa *cantina*, e spiegare quanto l'anima vuole dire o farci capire, occorre che sia lo Spirito Santo a prendere la mano e muovere la penna. La *cantina* di cui parla l'anima è l'estremo e più stretto grado d'amore in cui l'anima possa trovarsi in questa vita... Ce ne sono dunque altre meno interne che sono i gradi d'amore, che si salgono fino a quest'ultimo. Possiamo dire che questi gradi d'amore, o cantine, sono sette; li si possiede tutti quando si posseggono i sette doni dello Spirito Santo in misura perfetta, come è capace di riceverli l'anima»

Cantico Spirituale XXVI, 3.

Dal tema dell'ebbrezza scaturisce direttamente quello della *dotta ignoranza*: l'oblio delle conoscenze individuali nella notizia divina semplicissima, da cui si comprende perché conoscenza del mondo e conoscenza di Dio si escludano a vicenda come due contrari:

«Ciò che Dio comunica all'anima in tale stretta comunione [nell'*intima cantina*], è totalmente ineffabile, e non se ne può dire nulla, come non si può dire di Dio stesso nulla che gli equivalga, perché è Dio stesso a comunicarsi a lei con meravigliosa gloria – trasformazione di lei in lui -, essendo due in uno, come se dicessimo una vetrata rispetto al sole, o il carbone rispetto al fuoco, o la luce delle stelle rispetto a quella del sole – tuttavia non in modo così essenziale e completo come nell'altra vita. [...]

[*Più nulla ormai sapevo*] ...perché la bevanda della più alta sapienza di Dio che ha bevuto là, le ha fatto dimenticare tutte le cose del mondo... E per comprendere meglio ciò, bisogna sapere che la causa principale di questo non sapere nulla del mondo quando l'anima si trova in tale condizione, è che resta informata della scienza soprannaturale; in confronto ad essa tutta la scienza naturale e umana del mondo è un non sapere piuttosto che un sapere. Elevata a

quest'altissima sapienza, l'anima conosce per mezzo suo che ogni sapere che non sappia di questo non è un sapere ma un non sapere, e che non vi è sapere in esso. [...] Non si conosce questa verità – che sia pura ignoranza la scienza degli uomini e di tutto il mondo, degna di non essere saputa – se non per mezzo della grazia della permanenza di Dio nell'anima... Perché, stando in quell'estasi di alta scienza di Dio, diventa ignoranza quella bassa degli uomini. [...] I sapienti di Dio e i sapienti del mondo si ritengono reciprocamente insipienti, perché gli uni non possono percepire la sapienza e la scienza di Dio, né gli altri quella del mondo, essendo la sapienza del mondo un non sapere quella di Dio, e quella di Dio un non sapere quella del mondo. Inoltre, quella deificazione e quell'innalzamento della mente in Dio, nel quale l'anima resta come rapita e imbevuta d'amore, tutta diventata Dio, non le permette di percepire nulla del mondo; perché resta estranea non solo a tutte le cose, ma anche a se stessa, come annichilita, risolta e riassunta nell'amore, che consiste nel passare da sé all'Amato» *Cantico Spirituale XXVI*, 3-13.

2.5 Il «nascondiglio».

Non ho parole per esprimere le ore della preghiera serale. A quell'ora il tempio mi pareva totalmente popolato di santi. Lentamente, gravemente, gli ebrei spiegano i loro veli sacri, pieni delle lacrime di tutta la giornata di preghiere. Le loro vesti si spiegano come ventagli. Il rumore delle loro voci penetra nell'arca, i cui sportelli vengono ora scoperti ora celati. Soffoco. Resto immobile.

Giorno infinito! Prendimi, fammi più vicino a te. Di' una parola, spiega! Ecco, per tutto il giorno odo «Amen! amen!» e li vedo tutti inginocchiati. «Se tu esisti, rendimi azzurro, focoso, lunare, nascondimi nell'altare con la Torah, fa' qualcosa, Dio, in nome di noi, di me».

Marc Chagall, La mia vita.

Nel presentare la «segreta scala d'amore», Giovanni non tralascia di commentare il perché venga detta “segreta”. Da qui ci riconduciamo in prima istanza al tema della natura passiva e sottile, inizialmente impercettibile per l'anima stessa, della contemplazione infusa, cioè il modo cognitivo in cui si dà all'anima la notizia semplicissima e generalissima del non sapere. Giovanni impiega i termini *delicado*, *delicadez*, *delicadamente*,

in una accezione ben precisa, univoca. Descrivono e si riferiscono a quelle operazioni divine nell'anima le quali avvengono in maniera occulta e impercettibile per l'anima stessa, quando questa non sia sufficientemente purificata. Se l'anima sapesse "quietarsi" (e anche qui si tratta di un termine utilizzato con univocità tecnica), cioè non affaccendarsi e non operare intellettualmente per favorire o impedire le sue trasformazioni interne, potrebbe percepire il *toque delicado*; questo, nel momento stesso in cui si desiderasse sentire, non sarebbe più efficace. In questa fase le operazioni divine operano alle spalle della coscienza dell'anima: svaniscono nel volerle fissare o nel sollecitarle. Quando, nella favola di Apuleio, Psiche soccombe al desiderio di vedere Amore coi propri occhi, essa impara che ciò fa svanire il dio; soltanto dopo aver espiato la propria curiosità e riportato con sé il vaso della bellezza dal regno dei morti, le è consentito di raggiungere l'Amore trascendente, per opera del quale concepisce «una figlia che noi chiamiamo Voluptas» (*Metamorfosi*, VI, 24).

«E che il Bene sia lassù, lo prova anche l'amore che è congenito all'anima: perciò Eros è nuzialmente unito alle anime persino nelle pitture e nei miti. Poiché, essendo essa qualcosa di diverso dal dio, e tuttavia derivante da lui, l'anima è necessariamente innamorata di lui e, finché è lassù, è colma di amore celeste, mentre, quaggiù, è piena di amore volgare; lassù infatti essa è Afrodite celeste, ma quaggiù essa diventa, simile a una cortigiana, Afrodite volgare» Plotino, *Enneadi* VI 9, 9.

Giovanni della Croce sembra conferire alla volontà uno *status* particolare rispetto alle altre due "potenze" – memoria ed intelletto; sembra costituire, nella sua concezione "animata" dell'anima come un complesso dinamico di forze, quella posizione egemonica di controllo e di trasformazione dalla quale viene spodestato l'intelletto – cosa tanto più vera quanto più i movimenti dell'anima sono rivolti e dedicati all'impresa amorosa con Dio.

«La forza dell'anima consiste nelle sue potenze, passioni ed appetiti: tutto ciò è governato dalla volontà; poiché quando queste potenze, passioni ed appetiti vengono indirizzati a Dio dalla volontà distogliendoli da tutto ciò che non è Dio, allora custodisce la forza dell'anima per Dio, e così viene ad amare Dio con tutta la sua forza» *Salita del Monte Carmelo* III, 15, 2.

Ma dal carattere di segretezza di questa *scala* emerge, parallelamente alla passività dell'intelletto e all'ineffabile semplicità del *raggio di tenebra*, un motivo simbolico non trascurabile, quello cioè del *nascondiglio*, del nascondersi dei due termini del rapporto in un nucleo isolato dell'anima, lontano da ogni elemento di disturbo. Così, avverrà che l'intima manifestazione di Dio all'anima sarà un nascondersi dell'anima in se stessa, una manifestazione di un Dio nascosto ad un'anima ugualmente nascosta. Il tema del *nascondiglio* è connesso alla passività e alla inazione, all'interruzione delle operazioni del soggetto, all'assenza di una chiara coscienza dei processi interiori, alla critica dell'autocontrollo nella trasformazione spirituale¹⁰⁰; un *nascondiglio* è, per Giovanni, la contemplazione infusa che, al riparo tanto dal mondo quanto dalle operazioni dell'intelletto attivo, «si infonde passivamente e segretamente nell'anima all'insaputa dei sensi e delle potenze interiori ed esteriori della parte sensitiva» (*Notte* II, 23,2).

«E non solo per questo [la *scala*] si chiama ed è segreta, ma anche perché questa sapienza mistica ha la proprietà di nascondere l'anima in se stessa. Perché, oltre l'ordinario, alcune volte assorbe l'anima in maniera tale e immerge nel suo abisso segreto, che l'anima riesce a veder chiaramente che è posta lontanissimo ed è remotissima da ogni creatura; di modo che le sembri di essere collocata in una profondissima e vastissima solitudine, dove non può arrivare alcuna creatura umana, come un immenso deserto che da nessuna parte abbia confine, tanto più piacevole, saporoso ed amoroso, quanto più vasto e solo, dove l'anima si vede

¹⁰⁰ Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano 1991, riferendosi alle implicazioni della bi-logica di Matte-Blanco: «Da questa angolatura, l'autocontrollo delle passioni non sarebbe altro che il progressivo

grandemente segreta, quando si vede innalzata al di là di ogni creatura temporale»

Notte Oscura II, 17,6.

L'inazione dell'anima, il discernimento del momento in cui è necessario astenersi da ogni opera, buona o cattiva, viene dedotta anche dall'autorità di Isaia:

«Allora nascerà fra le tenebre la tua luce, e le tue tenebre saranno come il mezzogiorno. E il Signore ti darà riposo per sempre, e ti riempirà di splendori l'anima, e libererà le tue ossa, e sarai come un orto irrigato e come una sorgente le cui acque non verranno meno. In te verranno edificate le solitudini dei secoli, e i principi e fondamenti risusciterai di generazione in generazione, e sarai chiamato costruttore di siepi, poiché separi i tuoi sentieri e i tuoi viottoli nella quiete. Se separerai lo sforzo dal riposo, e dal fare la tua volontà nel mio santo giorno, se lo chiamerai riposo delicato, santo e glorioso del Signore, e lo glorificherai non mettendoti in cammino e non compiendo la tua volontà, allora troverai la delizia nel Signore, e ti solleverò sopra le alture della terra, e ti pascerò nell'eredità di Giacobbe» *Isaia, 58, 10-14, passo riportato in Cantico Spirituale XXXV, 2.*

Il tema del *deus absconditus* privo di attributi, essenza divina irrelata ed ineffabile, non è nuovo, soprattutto nelle tradizioni mistiche che affondano parte delle proprie radici nel neoplatonismo. Lo troviamo infatti, oltre che nella tradizione mistica cristiana, nel sufismo e nella Qabbalah (nell'idea dell'*En-Sof*, "senza-fine", il Nulla divino che si manifesta in dieci emanazioni attraverso l'albero delle *Sefiroth*), tradizioni, non dimentichiamolo, che fino alla *Reconquista* erano fortemente radicate nella penisola iberica (dove peraltro la Quabbalah nacque e fiorì nei suoi esponenti più illustri: Avrahàm Abulafia di Saragozza e Moshé de Leon di Valladolid - presunto autore dello *Sèfer ha-Zòhar*, o *Libro dello Splendore*,

spostamento del baricentro psichico: dal prevalere della logica simmetrica al prevalere della logica asimmetrica», p.36n.

solo per citare i più noti). Ma l'impiego di questo concetto teosofico (sicuramente connaturato alla tradizione della teologia mistica dionisiana in quanto neoplatonica, così come alla pratica dell'«orazione quieta» di *recogidos* e *alumbrados*: la pratica del vuoto interiore, simile alla “preghiera pura” della patristica greca e di Evagrio Pontico¹⁰¹), da parte di Giovanni è rivitalizzato, anche attraverso il codice simbolico nuziale, coinvolgendo l'uomo in un processo di raccoglimento interiore, volto al conseguimento di quel *nascondiglio*, il *letto nuziale* che si trova nel centro più intimo dell'anima. Per conoscere ciò che è nascosto, l'anima deve assimilarsi a questo termine nascosto, facendosi altrettanto nascosta:

«Ma tu insisti: se colui che la mia anima ama è in me, come mai non lo trovo né lo sento? La causa è che egli sta nascosto, e tu non ti nascondi come lui per trovarlo e per sentirlo. Chi deve trovare una cosa nascosta, deve entrare altrettanto nascostamente fino al nascondiglio dove essa sta; quando la trova, anche lui è nascosto allo stesso modo. [...] Ti converrà, per trovarlo... nasconderti nella più ritirata e intima stanza del tuo spirito, e chiudendo la porta dietro di te, chiusa la volontà ad ogni cosa, “Prega il Padre tuo nel segreto”(Mt. 6,6). Restando nascosta con lui così, lo sentirai di nascosto, l'amerai e godrai di nascosto, e ti delizierai di nascosto con lui, cioè al di sopra di ogni capacità della lingua e del pensiero» *Cantico Spirituale* I, 9.

Giovanni della Croce può dunque avvalersi di un ampio repertorio biblico, soprattutto vetero-testamentario, che insiste sul carattere ‘nascosto’ del Dio di Israele. L'anima deve nascondersi come fece Mosè «nella cavità della

¹⁰¹ A proposito di Evagrio, Hans Urs von Balthasar non esitò nell'affermare: «É indubitabile che la mistica di Evagrio considerata nelle sue più strette conseguenze, si avvicina più, per la sua essenza, al buddismo che al cristianesimo», riportato da L. Bouyet, *La spiritualità dei Padri*, Bologna 1986. Il culmine del progresso spirituale è, per Evagrio, la *apátheia*, che a sua volta genera la carità, *agápe*. La “gnosi della Trinità” è una gnosi superiore alla conoscenza dianoetica e si ottiene attraverso la pratica della “preghiera pura” o *esychia*, «quiete». Aspetti caratteristici della sua spiritualità non sono assenti in Giovanni della Croce: (cito ancora da Bouyet) «Non figurarti la divinità in te quando tu preghi, e non lasciare che la tua intelligenza subisca l'impressione di alcuna forma: ma va immateriale all'immateriale e capirai» *De oratione*, 66; «Beato colui che è arrivato all'ignoranza infinita», *III Centuria*, 86. Anche con Dionigi Areopagita la gnosi “positiva” scompare, o anzi appare complicata al suo apice nella «non-conoscenza», corrispondendo, tale «ignoranza» (*agnosía*), alla «gnosi della Trinità» di Evagrio.

rupe» (Es 33, 22) e raggiungere così quel Dio che “pose le tenebre quale suo nascondiglio” (Sl. 18,12).

«*Donde secretamente solo moras...* Dice che nel suo seno dimora segretamente, perché, come abbiamo detto, nel fondo della sostanza dell'anima è compiuto questo dolce abbraccio. Bisogna sapere che Dio in tutte le anime dimora segreto e ricoperto nella loro sostanza, perché, se così non fosse, queste non potrebbero durare. [...] E così sta segreto, perché a questo posto ed abbraccio non può giungere il demonio, né l'intendimento dell'uomo per sapere come sia. Però all'anima in questa perfezione non le è segreto, la quale [anima] sente in sé questo intimo abbraccio; [...] e quando uno di loro sta addormentato, non si comunicano le intelligenze e gli amori di entrambi, finché entrambi non siano volti al ricordo» *Fiamma d'amore* IV, 14.

Che cos'è il serpente che vola nell'aria e va in giro da solo, e intanto una formica che sta tra i suoi denti ne gode, cominciando nella comunità e finendo nell'isolamento? Che cos'è l'aquila che fa il suo nido nell'albero che non esiste? Che cosa sono i suoi piccoli che crescono, ma non fra le creature che furono create nel luogo dove non furono create? Chi sono coloro dei quali si può dire: se salgono discendono, e se discendono, salgono; due che sono uno, e uno che è tre? Chi è la bella fanciulla sulla quale nessuno mette gli occhi addosso, e il cui corpo è velato e svelato, che esce al mattino e si nasconde di giorno, e si adorna con vezzi che non ci sono?

Séfer ha-Zòhar¹⁰².

2.6 Eros, Thanatos e agápe.

È necessario chiarire ora quali siano i termini adottati da Giovanni della Croce per indicare l'amore spirituale, ovvero la *caritas* o *agápe*. Per tradurre *caritas* vengono utilizzati tanto *caridad* quanto *amor*. Da parte dell'autore non viene posta la questione di una discriminazione teorica netta tra due tipi diversi di amore spirituale, e di conseguenza non esiste una preoccupazione formale sulla particolare scelta dei termini. Ma, in alcuni contesti, Giovanni distingue la *caridad* intesa come virtù teologale,

¹⁰² Passo riportato da G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, p.176.

cioè come *amore di Dio* nel senso del genitivo soggettivo, l'amore *proprio* di Dio che lui concede affinché l'anima possa amare, il *dono* di un amore che a sua volta si manifesta attraverso il dono di sé; e utilizza *amor* per indicare la volontà amorosa, l'innamoramento inteso comunemente (e secondo un *cliché* platonico) come "desiderio di bellezza", passione volta ad una acquisizione. Insomma pressappoco i due tipi di amore che alcuni autori, come Nygren e De Rougemont, vogliono contrapporre in modo deciso come un amore oblativo, spirituale, di fronte ad un amore acquisitivo e passionale, amor sacro e amor profano, *agápe* ed *eros*¹⁰³.

«La sposa loda l'abile arciere che ha così ben saputo dirigere la sua freccia su di lei. Poiché dice: «Io son ferita d'amore». Con questo essa mostra la natura di questa freccia che le si è piantata nel più intimo del suo cuore. L'arciere è l'*agápe*. Che Dio sia *agápe* l'abbiamo appreso dalla Sacra Scrittura, lui che invia la sua freccia eletta, il suo Figlio unico, verso coloro che devono essere salvati... O bella piaga e dolce ferita attraverso la quale la vita penetra all'interno....»
Gregorio di Nissa, Omelia IV sul Cantico, PG 44,852.

Gli dèi greci, il Dio-Bene platonico, sono «senza invidia» nel senso che tutti gli esseri ne partecipano. Ma questo loro essere «senza invidia» non è che sinonimo di una assoluta e beata indifferenza, o di una totale ignoranza degli esseri superiori riguardo agli inferiori. L'amore, inteso come *eros*, non può esistere se non a partire dagli esseri inferiori, nel loro desiderio di assimilarsi ai superiori. L'amore che muove il cosmo platonico o aristotelico (libro XII della *Metafisica*, dove si espone la dottrina del Motore Immobile) è l'*amore con cui Dio è amato*, l'amore con cui Dio trae a sé le creature; per lui, amare qualcosa di inferiore e di imperfetto non avrebbe alcun senso. Al contrario, per Dionigi, l'amore che muove ogni essere è l'amore proprio di Dio, l'*agápe* con cui lui ama, amore che è puro dono e benevolenza. L'*eros* delle creature sarà il loro sforzo di pervenire

¹⁰³ Cfr. A.Nygren, *Eros e Agápe, la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*. Bologna, 1990; D. De Rougemont, *L'Amore e l'Occidente*, Milano, 1998. Per l'analisi del problema della distinzione

alla sorgente di questa *agápe*, rinnovando il processo circolare di creazione e ritorno, fornendo ai secoli successivi l'immagine di una fonte che scorre dentro se stessa e verso se stessa, un "Dio sempre immobile nel mutamento"¹⁰⁴. Nell'universo dionisiano, la cosmologia gerarchica accolta da Giovanni della Croce, tutti i gradi sono emanazioni dirette che procedono immediatamente da Dio solo, non si producono in maniera successiva gli uni dagli altri.

Vediamo come Giovanni tratta la questione dell'*agápe* e dell'*eros* in *Cantico Spirituale*, illustrando la dinamica circolare, il *feed-back* del duplice *amore di Dio* e richiamando il noto brano di san Paolo, il cosiddetto *inno all'agápe* (1Cor. 13):

«[...] bisogna notare che Dio non ripone la sua grazia e il suo amore [*amor*] nell'anima se non nella misura della volontà amorosa dell'anima; e quindi il vero innamorato deve procurare che questo amore [*amor*] non manchi, essendo il mezzo per meglio muovere Dio, se così si può dire, a un maggiore amore, e a ricrearsi di più nell'anima. Per conseguire questa carità [*caridad*], bisogna esercitare ciò che spiega l'Apostolo: "La carità [*caridad = caritas = agápe*] è paziente, è benigna, non è invidiosa, non opera il male, non s'insuperbisce, non è ambiziosa, non cerca il suo interesse, non si adira, [...]" [...] ossia tutto quello che conviene alla carità [*caridad*]"» *Cantico Spirituale* XIII,12.

Risulta chiaro da questo passaggio che *amor* copre un significato universale, comprensivo anche di *caridad*, termine che viene utilizzato solo in situazioni come queste, come chiarimento ai riferimenti in latino del testo biblico¹⁰⁵. La differenza tra *agápe* ed *eros*, se fosse possibile porla in maniera sicura, trova un suo possibile riconoscimento nel ruolo della volontà, nella misura di *decisione* che l'*agápe* porta con sé. Alla decisione

teorica e degli intrecci storici tra *eros* e *agápe* cfr. A.Fabris, *I paradossi dell'amore*, Brescia, 2000.

¹⁰⁴ *Liber XXIV Philosophorum*, prop. XIX. Cfr. anche la proposizione VII «*Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine*».

¹⁰⁵ Ricordiamo che l'istruzione femminile non prevedeva lo studio del latino, e il *Cantico Spirituale* fu commissionato da Ana de Jesús, Priora delle Carmelitane Scalze del convento di Granada, per le sue monache.

dell'*agápe*, come conversione della volontà verso Dio e il prossimo, si contrappone la passione del dardo di *eros*, *manía* che soggioga la volontà dividendola, facendola entrare in contraddizione con se stessa.

Di una tale passione subita, patologia della volontà, l'amore di Tristano ed Isotta resta tra gli esempi per antonomasia nella letteratura amorosa occidentale; il saggio di De Rougemont ne fa l'immagine di una classe di patologie dell'amore occidentale che proliferano attorno all'*amore dell'amore*, l'«*amabam amare*» del giovane Agostino (*Conf.* III, 1,1):

«Tristano e Isotta non si amano, l'hanno detto e tutto lo conferma. *Ciò ch'essi amano, è l'amore, è il fatto stesso d'amare.* [...] Hanno bisogno l'uno dell'altro per bruciare, ma non dell'altro come è in realtà; e non della presenza dell'altro, ma piuttosto della sua assenza!» *L'Amore e l'Occidente*, pag.86.

Il *filtro d'amore* che lega Tristano ed Isotta è un'immagine della estraneità della passione, l'*eros* che spinge ad una autoreferenzialità dell'amore, e pone i due amanti di fronte al loro stesso male, in un lucido coinvolgimento.

Dice Tristano:

*Q'el m'aime, c'est par la poison
Ge ne me pus de lié partir,
N'ele de moi...*

E dopo di lui Isotta:

*Sire, por Dieu omnipotent
Il ne m'aime pas, ne je lui,
Fors par un herbé dont je bui
Et il en but: ce fu pechez.*

«Come il cervo intossicato da erbe velenose non riposa né sosta e va cercando qua e là un rimedio, e ora si immerge in quest'acqua ora in quella, ma a ogni tentativo e a ogni rimedio il tocco del veleno cresce sempre di più, fino a impossessarsi completamente del cuore, e il cervo ne viene a morire; così l'anima toccata dall'erba dell'amore, del quale parliamo qui, non smette mai di cercare rimedio al suo dolore, e non soltanto non lo trova, ma anzi, tutto ciò che

pensa, dice e fa le è fonte di più dolore. E ... sa di non avere altro rimedio se non andare a porsi nelle mani del suo feritore, perché la tolga di pena e finisca di ucciderla con la forza dell'amore...»

Cantico Spirituale VIII, 1.

Ma il filtro (così nell'ottica dell'autore francese) potrebbe anche essere l'*alibi*, la rimozione di una passione culturalmente inconfessabile, la passione per la morte che Freud individuò nella pulsione di morte (*thanatos*), primaria ed universale, tanto più efficace quanto più sotterranea ed inconscia, mimetizzata nel linguaggio dei miti, i quali mostrano per via indiretta ciò che sarebbe impossibile fissare con lo sguardo:

«L'amore dell'amore stesso dissimulava una passione ben più terribile, una volontà profondamente inconfessabile, [...]. Senza saperlo, gli amanti non hanno mai desiderato, loro malgrado, che la morte! [...] la passione vietata, l'amore inconfessabile, si creano un sistema di simboli, un linguaggio geroglifico, del quale la coscienza non possiede la chiave»¹⁰⁶.

E, proprio riferendosi a Giovanni della Croce e alla sua passione mortale:

«Certi mistici non si sono limitati a confessare: hanno saputo e si sono spiegati. Ma se costoro hanno affrontato «l'oscura Notte» con la più severa e lucida passione, fu perché la Fede garantiva loro che una Volontà tutta personale e «luminosa» si sarebbe sostituita alla loro. Non era più il dio senza nome del filtro, una forza cieca o il nulla, che si impadronivano del loro segreto volere, ma il Dio che promette la sua grazia, e la «viva fiamma d'amore» dischiusa ai deserti della Notte» *ivi*, pag. 95.

La morte diviene il traguardo della passione, è contenuta intimamente nella struttura dell'*eros* che nel proprio soddisfacimento, *nel* e *come* suo traguardo, annulla se stesso. Ciò, in una antropologia che naturalizza il desiderio, l'*eros*, come essenza dell'uomo (e in questa tendenza rientrano Freud e Platone) comporta l'annullamento del soggetto stesso, in quanto

¹⁰⁶ D. De Rougemont, *op.cit.*, pag.91.

soggetto desiderante, per cui la morte diviene una meta pulsionale essenziale, anzi la meta per eccellenza, seppure latente.

Freud, sebbene la sua sistematizzazione delle pulsioni istintuali abbia subito varie modifiche, e sempre nella riserva epistemologica di una esposizione “mitologica” (la *Gehirnmythologie*) delle pulsioni elementari, parlò di due istinti molto generali che chiamò *Eros* e *Thanatos*.

«La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza»¹⁰⁷.

In *Al di là del principio di piacere* (1920), Freud presenta l'esistenza di una coazione a ripetere, una pulsione a riprodurre una situazione appartenente ad una fase inorganica dell'esistenza, non ascrivibile al principio di piacere. Il dualismo degli istinti (*Eros – Thanatos*) termina poi, ne *Il disagio della civiltà* (1929) in un ciclo della sola pulsione di morte.

Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico oggetto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono. Certo l'ultima causa dell'essere non è la felicità; perocchè niuna cosa è felice. Vero è che le creature animate si propongono questo fine in ciascuna opera loro; ma da niuna l'ottengono: e in tutta la loro vita, ingegnandosi, adoperandosi e penando sempre, non patiscono veramente per altro, e non si affaticano, se non per giungere a questo solo intento della natura, che è la morte.

G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*, in *Operette morali*.

La pulsione di vita, *eros*, tende a creare, attuando il programma del principio di piacere, ad organizzare in realtà sempre più grandi, legare e rendere organiche tra loro le energie, è un principio di sintesi; la pulsione di morte, che opera sotto il cosiddetto ‘principio del Nirvana’, si oppone dissolvendo e slegando, tendendo all'inorganico, ad una utopica ed eucronica situazione, una origine che può essere più o meno vagheggiata ad un livello conscio. Tende ad uno stato senza bisogni, e le manifestazioni

¹⁰⁷ S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, Torino 1969, p.498.

distruttive diventerebbero sempre minori quanto più vicini a tale condizione: «entropia della morte, negentropia dell'Eros»¹⁰⁸. La forza e l'ambiguità di questa pulsione emerge con lucidità nelle più intense produzioni letterarie, forse nei *Fleurs du mal* di Baudelaire in maniera magistrale.

...

*Aimer à loisir,
Aimer et mourir
Au pays que te rassemble!*

...

*Là, tout n'est qu'ordre et beauté
Luxe, calme et volupté.*

C. Baudelaire, *L'invitation au voyage*.

RUYSCH. *Dunque che cos'è la morte se non è dolore?*

MORTO. *Piuttosto piacere che altro. Sappi che il morire, come l'addormentarsi, non si fa in un solo istante, ma per gradi. Vero è che questi gradi sono più o meno, e maggiori e minori, secondo la varietà delle cause e dei generi della morte. [...La morte] può ben esser causa di piacere; perché il piacere non sempre è cosa viva; anzi forse la maggior parte dei dilette umani consistono in qualche sorta di languidezza. Di modo che i sensi dell'uomo sono capaci di piacere anche presso all'estinguersi; atteso che spessissime volte la stessa languidezza è piacere; [...] Sicché il languore della morte debbe esser più grato secondo che libera l'uomo da maggior patimento»*

G. Leopardi, *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, in *Operette morali*.

Se l'obiettivo fondamentale della pulsione di morte non è la fine della vita ma la fine del dolore ovvero l'assenza di tensione, allora, in termini di istinto, il conflitto tra la vita e la morte si riduce tanto più quanto più la vita si avvicina allo stato di soddisfazione.

La morte e la vita, o *thanatos* ed *eros*, non sono più due forze antagonistiche, ma si scambiano e si rinnovano ciclicamente, esaltandosi l'un l'altra, e l'*eros*, rafforzato e liberato dalla repressione (anzi piuttosto

¹⁰⁸ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1979.

metabolizzata la repressione, conformata alla disciplina dell'ascesi) assorbe in sé l'obiettivo dell'istinto di morte.

Va ricordato che De Rougemont contestava a Freud (o a una certa lettura, presunta ortodossa, di Freud) proprio il basilare antagonismo pulsionale, sostenendo inoltre che tutte le forme dell'attività umana che arrivano ad un desiderio di morte possono essere ricondotte all'istinto di morte descritto da lui. Questo, a sua volta, non è che un verso di percorrenza, un *accento*, nella dinamica di una natura unica, elementare e primitiva:

«La nostra drammatica sorte è dunque quella di aver resistito alla passione con dei mezzi predestinati ad esaltarla. Fu questa la tentazione permanente da cui scaturirono le nostre più belle creazioni. *Ma ciò che produce la vita produce anche la morte. Basta che un accento si sposti perché il dinamismo cambi di segno [il corsivo è mio]*»¹⁰⁹.

Freud descrive l'istinto di morte come una tendenza a ritornare ad uno stato precedente della propria organizzazione psichica e cita, come esemplificazione, la migrazione del salmone, indicando così un percorso a ritroso nella propria individuazione. Matte Blanco ha però messo in rilievo come l'inconscio più profondo – e, «al di là» di esso, il modo indivisibile di essere, dove regna la simmetria e non esiste spazio-tempo, né movimento, né avvenimento¹¹⁰ – si faccia sempre presente, ed operi costantemente intrecciando la sua peculiare logica con quelle degli strati più superficiali, caratterizzate da una maggior misura di a-simmetricità.

«È quasi inevitabile, quindi, che si produca una *confusione tra questo modo e la morte*, che siamo abituati ad identificare con l'assenza di movimento. Se le idee di Freud sono riformulate in termini della relazione tra modo indivisibile o simmetrico e modo eterogenico o asimmetrico di essere, arriviamo ad esprimere chiaramente una profonda intuizione che Freud sembra aver avuto, ma non

¹⁰⁹ D. De Rougemont, *op. cit.*, pag.376.

¹¹⁰ Già Freud segnalava in *Al di là del principio di piacere* che «Sulla base di alcune scoperte psicanalitiche oggi la tesi kantiana che il tempo e lo spazio sono forme necessarie del nostro pensiero può

espresso in modo soddisfacente. *Non ci troviamo, quindi, di fronte ad un istinto di morte, ma a un desiderio del modo indivisibile, che fa la sua comparsa in modo più o meno dissimulato* [il corsivo è mio].

[...] Il neonato si sente disturbato nella sua «pace immobile» dall'irruzione, per la prima volta, di vari tipi di pulsioni e desideri molto intensi, altamente eterogenei o asimmetrici, e tuttavia pieni di simmetria, come mostra la loro intensità. Egli cerca allora di evitare il conflitto che crea asimmetria per rimanere a un livello profondo di simmetria come nell'utero. Ciò dà luogo, per quanto il suo sviluppo gli permette, a uno stato di confusione tra il Sé e il mondo esterno e non lo libera dalle sue intense sensazioni, poiché adesso vive in un mondo simmetrico»¹¹¹.

Salta agli occhi, ai fini di una comprensione del complesso amore-morte che regge l'esperienza mistica, l'importanza di una chiarificazione delle caratteristiche di funzionamento dei diversi livelli di coscienza. Come pure, nonostante i molti segnali che indicano nell'ascesi mistica una forte incidenza del cosiddetto principio di morte, mi sembra necessario evitare di assimilare pacificamente le due cose, proprio qui sembra necessario un ripensamento di questa 'pulsione fondamentale', ad esempio attraverso gli sforzi di Matte Blanco. Altro tema o aiuto - impossibile da ignorare o rifiutare nella nostra ricerca - offerto dalla psicanalisi è quello dell'analisi dell'innamoramento e dell'idealizzazione dell'oggetto amato.

In *Innamoramento e ipnosi*, contenuto in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), Freud illustra quella che secondo lui, sulla base di una teoria economica della libido, è la dinamica sottesa al gruppo di fenomeni quali l'innamoramento, l'idealizzazione dell'oggetto di investimento, e la relazione ipnotica.

«È una qualità dell'amore perfetto non voler accettare e non prendere niente per sé, né attribuire nulla a sé, ma tutto all'Amato; se ciò esiste anche negli amori

essere messa in discussione. Abbiamo appreso che i processi psichici inconsci sono di per sé "a-temporali"», tr. it. in *Opere*, vol. IX, p. 214.

¹¹¹ I. Matte Blanco, *Pensare, sentire, essere*, Torino 1995, p.247.

umili, quanto più nell'amore verso Dio, verso cui tanto la obbliga la ragione»
Cantico Spirituale XXXII, 2.

In ciò che Freud chiama *idealizzazione*, l'oggetto dell'innamoramento viene trattato alla stregua del nostro io, cioè una quantità notevole di libido narcisistica, la libido ordinariamente rivolta verso l'io, viene deviata da questo debordando sull'oggetto. A volte l'oggetto serve a sostituire un proprio, non raggiunto, ideale dell'io. L'oggetto viene amato così a causa delle perfezioni cui tendevamo per il nostro io e che per via indiretta, attraverso l'oggetto amato, desideriamo procurarci per soddisfare il nostro narcisismo.

Nei casi più accentuati, soprattutto adolescenziali, di innamoramento, l'io diventa sempre meno esigente, sempre più umile; l'oggetto sempre più magnifico, più prezioso, moralmente più nobile, fino ad impossessarsi totalmente dell'amore che l'io ha per sé, convogliando su di sé la libido narcisistica, cioè fino ad un completo autosacrificio dell'io. L'oggetto ha così sostituito l'io come meta del narcisismo, ponendosi al posto dell'ideale dell'io. La persona amata diventa così una sorta di 'insieme infinito' di tutte quelle qualità che sono amabili. Al culmine dell'innamoramento, il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi. Contro ogni attestato dei sensi, l'innamorato afferma che Io e Tu sono una cosa sola, ed è pronto a comportarsi come se fosse davvero così.

Tutto questo ha luogo soprattutto nei casi di amore infelice, dato che laddove il soddisfacimento sessuale viene appagato la sopravvalutazione libidica subisce una riduzione. È facile costatare quanto il valore psichico del bisogno d'amore scema immediatamente appena il soddisfacimento è diventato agevole. Occorre un ostacolo per spingere in alto la libido e, là ove le resistenze naturali contro il soddisfacimento erotico non bastano, gli uomini hanno introdotto in tutti i tempi resistenze convenzionali e culturali per poter godere dell'amore.

Nelle epoche in cui il soddisfacimento erotico non incontrava difficoltà, ad esempio nel periodo di decadenza della civiltà antica, l'amore divenne privo di valore, la vita vuota, e occorsero robuste formazioni reattive per ristabilire i valori affettivi essenziali. Secondo Freud, la corrente ascetica del cristianesimo ha arricchito l'amore di valori psichici che l'antichità pagana non poté mai conferirgli. Essa giunse al suo più alto significato nei monaci ascetici, negli anacoreti la cui vita era occupata quasi esclusivamente dalla lotta contro la tentazione della libidine¹¹².

Dallo stato di innamoramento all'ipnosi lo scarto non è grande; Freud è inoltre propenso ad illustrare la natura dell'innamoramento alla luce della condizione ipnotica, in quanto si presentano qui, in maniera marcata e radicalizzata, le stesse condizioni della psicologia amorosa. Saltano agli occhi le affinità: umile sottomissione, arrendevolezza, assenza di senso critico nei confronti dell'ipnotizzatore o dell'oggetto amato, cessazione di ogni iniziativa personale, crisi ed ambiguità nella volontà individuale. Freud ritiene opportuno spiegare l'innamoramento attraverso l'ipnosi e non viceversa, poiché nell'ipnosi sono meglio definiti e più accentuati i tratti essenziali della dinamica della libido. L'ipnotizzatore diviene l'unico oggetto del mondo esterno, nient'altro viene notato.

La relazione ipnotica è una dedizione amorosa illimitata che esclude il soddisfacimento sessuale, mentre nell'innamoramento questo è respinto per un tempo più o meno lungo. È interessante notare come proprio gli impulsi sessuali inibiti alla meta producano legami così duraturi tra gli uomini.

Da un'altra prospettiva ideologica, in maniera più sprezzante, anche Nietzsche denunciava il carattere ipnotico e fisiologico dell'ideale ascetico, così come questo ideale venne da lui recepito e descritto nella feroci pagine della *Genealogia della morale*.

¹¹² Cfr. i tre saggi freudiani dei *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1924).

« [...] Risultato, detto in termini psicologico-morali, “distacco da sé”, “santificazione”, detto in termini fisiologici: ipnotizzazione – il tentativo di far arrivare l’uomo all’incirca a quello che per qualche specie animale è il *letargo invernale*, per molte piante dei climi torridi il letargo estivo... L’ipnotico senso del nulla, la quiete del più profondo dei sonni, in breve l’*assenza* del dolore – questo può rappresentare per chi soffre e per chi è radicalmente insoddisfatto già il bene supremo, il valore dei valori, questo *deve* essere valutato da costoro positivamente, deve essere sentito come *il* positivo in sé. (Secondo la stessa logica del sentimento, il nulla, in tutte le religioni pessimistiche, è chiamato Dio)». ¹¹³

Ma vediamo come Matte Blanco tratta il fenomeno dell’innamoramento, che, se pur non centrale nelle più ordinarie forme di vita religiosa, sembra invece un carattere predominante (certo accanto ad altri di notevole importanza) della relazione anima-Dio nella struttura dell’esperienza mistica, e non solo in Giovanni della Croce.

[...] In quell’aspetto dell’essere in cui le relazioni simmetriche sono pressoché le sole disponibili, l’amore è un modo di essere in cui l’individuo che ama è al tempo stesso amato, essendo tutt’uno con la persona amata. Il verbo «amare», che denota una qualche forma di azione (asimmetria), è, quindi, l’espressione di un livello più superficiale, poiché ai livelli più profondi la distinzione tra gli individui non si dà più. Ma in quella parte del nostro essere, costituita dalle funzioni egoiche e dalla coscienza, che fa uso abbondante di relazioni asimmetriche, queste forme dell’essere sono colte come avvenimento, per esempio (nel caso che stiamo considerando) come incorporazione o introiezione. Al contrario, quando qualcuno non ama, ciò corrisponde nei livelli più profondi al non riconoscimento dell’esistenza dell’altro, sia dentro di sé che fuori: una non-presenza.

A una certa profondità l’amore non distingue tra il Sé e l’altro, ma vige l’«Io-tutto». Neanche il non-amore distingue tra il Sé e l’altro, ma in questo caso l’altro non è presente; sarebbe come un «Io-tutto» senza alcun «tu» come «costituente» della realtà indivisibile in cui non esiste distinzione tra qualcosa e

¹¹³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Roma 1997, pp. 142-145.

qualcos'altro. Ciò può sembrare assurdo ma è l'espressione dell'inevitabile pensiero bi-logico, dovuto al fatto che non appena «pensiamo» la realtà omogenea indivisibile, la dividiamo.

[...] Vista da questa prospettiva, *la coscienza – che è costruita sul modello fisiologico di vista/udito/tatto/odorato e in quanto tale è idonea a «vedere» fenomeni spazio-temporali – è in realtà un inganno che sostituisce l'essere indivisibile con l'avvenimento!* [corsivo dell'autore]¹¹⁴

Non deve trarci in inganno la conclusione radicale dell'ultima frase: non si tratta per Matte Blanco di sminuire l'importanza, assoluta, della percezione sensoriale come quella delle modalità della coscienza in quegli strati dove vigono relazioni a-simmetriche. Queste, infatti, costituiscono ciò che permette l'esistenza umana sotto ogni suo aspetto di «essere-nel-mondo». Ma se l'uomo è *nel* mondo non è invece *del* mondo quel nucleo informe e sub-logico che soggiace l'esistenza pratica, dove vigono leggi che prescindono dai principi della logica classica e da condizionamenti spazio-temporali (non più kantianamente forme *a priori* di ogni esperienza); Matte Blanco parla di una “inevitabile vertigine dell'analisi «profonda»”, la dissoluzione dello spazio-tempo e della distinzione soggetto-oggetto, dunque della possibilità noetica di un mondo *per-noi*, o di un esistenziale ed unitario mondo-noi; una sorta di *morte* costantemente presente, al centro di ogni esperienza, ma anche di *vita*, se consideriamo questo nucleo come fonte, base necessaria, di ogni atto dell'esistenza psicologica. Così come in Bergson, al quale Matte Blanco si richiama in alcune intuizioni, sembrano innegabili alcuni echi plotiniani, convogliando però l'attenzione sugli aspetti noetici, piuttosto che soteriologici dell'intimità. Ma per realizzare una nuova e illuminante comprensione della “natura più intima” o della “vera realtà psichica”, dobbiamo, sostiene Matte Blanco, formulare i principi di una *nuova epistemologia*.

¹¹⁴ I. Matte Blanco, *op. cit.*, pp. 224-225.

«Credo che sia giunto il tempo per la psicanalisi di considerare sistematicamente la perpetua co-presenza e l'intreccio tra spazio-tempo e assenza di spazio-tempo o, in termini più generali, tra eterogeneità e indivisione, che costituisce la vera essenza della natura umana: una intuizione che, sebbene non formulata esplicitamente da Freud, nasce direttamente dalla sua concezione dell'inconscio»¹¹⁵.

*La nostra morte è sposalizio con l'eterno
E quale ne è il segreto? «Egli è Dio, Uno!»
Si divide il sole passando per le finestre di
casa,
chiuse che sian le finestre scompare ogni
numero.
Quella molteplicità che esiste negli acini
d'uva
Scompare nel succo dolce che stilla dal
grappolo franto.
...
Non dir né male né bene dei morti,
ché sono ormai al di là del bene e del male.*

Jalâl ad-Dîn Rûmî, *La nostra morte*.

2.7 L'amore e la morte.

Chi esamina più sottilmente troverà il principio della amorosa vita procedere dalla morte, perché chi vive ad amore muore prima all'altre cose; e se lo amore ha in sé quella perfezione che già abbiamo detto, è impossibile venire a tale perfezione se prima non si muore quanto alle cose più imperfette. Questa medesima sentenza pare che abbino seguito Omero, Virgilio e Dante, delli quali Omero manda Ulisse apresso alli inferi, Virgilio Enea, e Dante lui medesimo perlustra lo inferno, per mostrare che alla perfezione si va per questa via. Ma è necessario, dopo la cognizione delle cose imperfette, quanto a quelle morire: perché, poi che Enea è giunto a' campi elisii e Dante condotto in paradiso, mai più si sono ricordati dello inferno; e avrebbe Orfeo tratto Euridice dello inferno e condottola tra quelli che vivono, se non fussi rivoltosi verso lo inferno: che si può interpretare Orfeo non essere veramente morto, e per questo non essere aggiunto alla perfezione della felicità sua, di avere la cara Euridice.

*E però il principio della vera vita è la morte della vita non vera.
Lorenzo de' Medici, Comento de' miei sonetti.¹¹⁶*

¹¹⁵ Matte Blanco, *op.cit.*, p.259.

¹¹⁶ Lorenzo de' Medici, *Comento de' miei sonetti*, a cura di T. Zanato, Firenze 1991, pp. 154-155.

«All'anima che ama non può essere amara la morte, perché in lei trova tutte le piacevoli dolcezze dell'amore; [...] La tiene in conto di amica e di sposa, e del suo ricordo si rallegra come del giorno delle sue nozze; e inoltre desidera quel giorno e quell'ora nella quale verrà la morte più che i re della terra non abbiano desiderato i re e i principati» *Cantico spirituale* XI, 10.

Dunque la morte è posta al principio e nel cuore dell'amore e della vita. Si impone l'idea che la morte, una certa morte, non sia affatto mancanza di vita, ma il centro stesso, il punto di fuga di tutte le tensioni. La prospettiva degli amanti animati dal pungolo di una passione travolgente è quella di superare e violare la discontinuità che li delimita. Lo *hieros gamos*, le “nozze sacre” in cui l'anima si unisce estaticamente al Dio-Amore, costituiscono una iniziazione alla morte, anticipano, in una ardente sperimentazione della propria fine, quell'eternità (dischiusa solo dalla fede, attraverso cui la morte viene sconfitta) in cui l'anima sarà in presenza dell'Amato, eternità ed unione che, nei momenti più arroventati dell'amore impaziente, non si vorrebbero protrarre più di un giorno o di un'ora.

«Mentre si vede morire d'amore, senza però riuscire a morire per godere dell'amore liberamente, l'anima deplora la persistenza nella vita corporale, come causa del rinvio della sua vita spirituale» *Cantico Spirituale* VIII, 2.

Naturalmente la morte rappresenta qui la fine solo per quell'*uomo vecchio* o *esteriore*, un'identità usurpatrice, un'ipostasi di polvere e di vanità recalcitrante alla volontà teonoma, una zavorra insostenibile per la corsa verso la contemplazione di quel “sole nero” di Giovanni della Croce e di santa Teresa, il centro dell'anima dove alberga ed è nascosta (proprio, paradossalmente, per non distruggere con la sua immediata manifestazione la fragile creatura esteriore) l'icona vivente di Dio.

*Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura*

sino con la presenza y la figura.

Svela la tua presenza,
mi uccida la tua vista di bellezza;
guarda che la tristezza
d'amore non si cura
se non con la presenza e la figura.

Canciones entre el alma y el Esposo, XI.

«Di due viste si sa che uccidono l'uomo, incapace di reggerne la forza e l'efficacia. L'una è quella del basilisco, alla cui vista, dicono, si muore subito; l'altra è la vista di Dio. Ma le cause differiscono molto, perché una vista uccide per la grande tossicità, l'altra con immensa salute e molto splendore. Nessuna meraviglia quindi che l'anima voglia morire alla vista della bellezza di Dio, e goderne per sempre: perché se l'anima avesse anche solo il presentimento della sublime bellezza di Dio, per vederla per sempre, non bramerebbe soltanto una morte come qui anela, ma mille asprissime morti sopporterebbe, piena di gioia, pur di vederla un solo momento, e, dopo averla vista, chiederebbe di patirne altrettante per vederla altrettanto.

Per essere più precisi intorno a questo verso, bisogna sapere che qui l'anima parla condizionatamente quando dice che la uccida la sua vista e la sua bellezza, supponendo cioè di non poterla vedere senza morire: altrimenti non chiederebbe di ucciderla, perché voler morire è un'imperfezione della natura; ma dato che questa vita corruttibile dell'uomo non può coesistere con l'altra vita immarcescibile di Dio, dice: *mi uccida*» *Cantico Spirituale XI, 7-8.*

Ma alla visione della Bellezza il mistico procede solo attraverso la conoscenza di sé, cioè visitando quella regione “infera” che apre agli occhi della creatura la propria colpa: la sua inconsistenza, dal momento che volle farsi altra da Dio. La *notte dei sensi* prima, e, in seguito, dopo un lungo tempo e solo per un numero esiguo di anime, la *notte dello spirito*, rappresentano per Giovanni l'occasione, tanto dolorosa quanto inestimabile (una “*dichosa ventura!*”), poiché non dipendente dalle possibilità dell'anima stessa, di tale conoscenza di sé. Si tratta di una esperienza psicologica che anticipa, concentrando in pochi anni di questa vita, la

purgazione che le anime riceverebbero in purgatorio o all'inferno. Quella che Baruzi definisce "esperienza abissale" è la costituzione, la lenta formazione, dello stato pre-contemplativo attraverso la discesa dell'anima in sé, e della inavvertibilmente parallela ascesa in Dio. Il senso della ascesi non si può comprendere senza aver fissato la duplicità del movimento di ascesa e discesa, come anche di raccoglimento all'interno ed uscita da sé. Si tratta, senza fare alcuna violenza al testo di Giovanni, di una classica "discesa agli inferi", prototipo dei viaggi iniziatici e sapienziali ("viaggi" le cui due forme universali sono appunto la discesa ctonia, conoscenza di sé, degli antenati e delle ombre, delle proprie forze e debolezze, e l'ascesa celeste, convocazione profetica o rapimento estatico da parte del dio). "Via in alto via in basso una sola la medesima" (Eraclito 22B60 DK). Il dolore di cui l'anima fa esperienza, per uscirne raffinata come l'oro dal crogiolo, è la conoscenza della propria miseria, per la quale "*ve abierto el infierno y la perdición*". È un'intuizione, estesa ed approfondita nel tempo, che ha per oggetto non il segmento della singola biografia personale, ma l'uomo in generale, la sua condizione effimera e fittizia. Il tormento più atroce deriva dal fatto che, almeno in alcuni momenti, l'anima (pur del più santo degli asceti) non vede altro che la sua miseria, certa di aver perso Dio per sempre. Proprio le anime più progredite sulla via della santificazione, proprio gli asceti più inflessibili e gli amanti più alienati nell'amore per Dio, sentono paradossalmente di essere tra le anime più dannate della terra, elevando in misura inconsueta la consapevolezza della colpa e levigando violentemente, così, l'anima in una completa e reale umiltà. Si verifica in questi frangenti il significato delle parole di Bernardo di Chiaravalle, sulle quali amava riflettere Lutero: la conoscenza di Dio senza la conoscenza di se stessi è presunzione, la conoscenza di se stessi senza quella di Dio è disperazione¹¹⁷. Ma solo al fondo ultimo della miseria umana avviene la

¹¹⁷ La sentenza di san Bernardo è riportata da Baruzi, ma non precisa ulteriormente la fonte.

sintesi decisiva di dolore e amore nella *kenosis* rivissuta, la saggezza-follia della croce, l'*agápe* come sinolo di amore e morte, di libertà e schiavitù. Alle parole di san Bernardo fanno eco quelle di Pascal: «Se non esistesse alcuna oscurità, l'uomo non sentirebbe la propria corruzione e, se non vi fosse alcuna luce, l'uomo non avrebbe speranze in un rimedio. Pertanto è non solamente giusto, ma utile che Dio sia celato in parte e in parte rivelato perché per l'uomo è tanto pericoloso conoscere Dio senza conoscere la propria infelicità quanto lo è conoscere la propria infelicità senza conoscere Dio»¹¹⁸.

Per una strana legge della vita spirituale, nel momento in cui Dio penetra nell'anima, o meglio affiora alla sua superficie cosciente, questa ha la sensazione di averlo irrimediabilmente perduto. Si manifesta così inizialmente al modo di una “traccia”, ricordando all'improvviso la sua presenza nel mostrare e nell'esaltare la sua assenza.

Mi sembra necessario riportare qui di seguito le *Coplas dell'anima che brama per vedere Dio*, la poesia di Giovanni della Croce dove, più chiaramente che altrove, l'anima invoca la morte in nome della vita. Si tocca, cioè, quel punto in cui avviene la discriminazione tra una vita apparente, teatro delle ombre e della *vanitas vanitarum*, e la “vera vita” dell'anima assorbita in Dio. L'amore giunto al parossismo dell'autosacrificio non concede più alcuno spazio al buon senso e alla pazienza, ed è quanto di più lontano da una gesuitica *arte de prudencia*; la passione, quella passione che l'ascesi ha il compito di delineare correttamente secondo una sua propria *ratio*, scalza al momento opportuno la tiepida ragione dal suo ruolo di *egemonikon*, abbandonando e sacrificando il controllo ad una direzione più alta, oscura e luminosissima al tempo stesso.

¹¹⁸ Riportato da L. Kolakowski, *Se non esiste Dio*, Bologna 1997, p.43.

*Vivo sin vivir en mí
Y de tal manera espero
Que muero porque no muero.*

*En mí yo no vivo ya
Y sin Dios vivir no puedo
Pues sin él y sin mí quedo
Este vivir qué será?
Mil muertes se me hará
Pues mi misma vida espero
Muriendo porque no muero.
Esta vida que yo vivo
Es privación de vivir
Y así es continuo morir
Hasta que viva contigo.
Oye mi Dios lo que digo
Que esta vida no la quiero
Que muero porque no muero.*

...
*Qué muerte abrá que se yguale
A mi vivir lastimero
Pues si más vivo más muero?*

Da Coplas del alma que pena por ver a Dios.

Vivo senza vivere in me
E in tal maniera aspetto
Che muoio perché non muoio.

In me già non vivo più
E senza Dio non posso vivere
Perché rimango senza lui e senza me
Questo vivere, che sarà?
Mille morti mi varrà
Poiché la mia vita stessa aspetto
Morendo perché non muoio.
Questa vita che io vivo
È privazione di vita
E così è continuo morire
Finché io viva con te.
Ascolta mio Dio quello che dico
Questa vita non la voglio!
Muoio perché non muoio!

...
quale sarà la morte che possa uguagliare
la mia misera vita
se più vivo e più muoio?

L'amore che si spinge fino all'invocazione della morte è un fenomeno che accade nella volontà, in una volontà però trasfigurata, giunta a mettere in contraddizione se stessa per lasciar posto all'unica volontà dell'Amato. Il "morire di non morire" accomuna Giovanni a Teresa d'Avila, che aveva scelto come motto per la vita spirituale «*patire o morire*»¹¹⁹.

Al fenomeno dell'amore mortale di annullamento nell'Amato è connesso, quasi come condizione di possibilità per quello, il motivo dell'amore come principio estatico e quindi della situazione dell'amante descritta come vita fuori di sé, presso l'amato. Ma se questo "fuori di sé", l'*entusiasmo* degli amanti, rappresentava per i platonici una *mania* che deformava la naturale esistenza dell'anima, per i cristiani indica invece un ritorno ad una natura più fondamentale, «vita vera» dell'anima. Si tratta di una concezione classica del platonismo cristiano.

«Occorre sapere che l'anima vive più là dove ama che nel corpo da lei animato, giacché non ha la sua vita nel corpo, anzi la dà al corpo, e vive per amore in ciò che ama. Ma, oltre a questa vita d'amore per cui vive in Dio l'anima che lo ama, l'anima ha pure una sua vita originaria e naturale in Dio, come tutte le cose create, secondo quanto dice anche san Paolo: "In lui viviamo e ci muoviamo ed esistiamo" (Atti 17,28); vale a dire: in Dio abbiamo dunque la nostra vita, il nostro movimento e il nostro essere» *Cantico Spirituale* VIII, 3.

L'amante si trova così a vivere fuori di sé e presso l'amato, in una morte volontaria (una *voluta* morte della *volontà*) quale è l'amore, poeticamente designata nel platonismo rinascimentale come *dulce amarum*, la nozione del *dulce amarum* – *glykupikron* – che Marsilio Ficino, apparentemente ignorando che l'espressione derivasse da Saffo, presentò come termine orfico-platonico per definire l'equazione Amore – Morte.

¹¹⁹ Cfr. il distico di Silesio, op. cit., III,133: «Nient'altro vuol Teresa che patire o morire. / Perché? Così deve la sposa conquistarsi lo sposo».

«Ma voi, o Amici, conforto e priego, che con tutte le forze abbracciate l'Amore, che è senza dubbio cosa divina. E non vi sbigottisca quello, che di un certo Amante disse Platone: il quale, veggendo un Amante, disse: quello Amatore è un Animo nel proprio corpo morto, e nel corpo d'altri vivo. Né ancora vi sbigottisca quello che della amara e miserabile sorte delli Amanti canta Orfeo. Queste come si abbiano ad intendere, e come si possa loro rimediare, io ve lo dirò: ma pregovi, che diligentemente mi ascoltiate.

Platone chiama l'Amore amaro, e non senza cagione, perché qualunque ama, muore amando: e Orfeo chiama l'Amore un pomo dolce amaro¹²⁰. Essendo l'Amore volontaria morte, in quanto è morte, è cosa amara: in quanto volontaria è dolce. Muore amando qualunque ama: perché il suo pensiero dimenticando sé, nella persona amata si rivolge. [...] Se egli non è in sé, ancora non vive in sé medesimo; chi non vive è morto, e però è morto in sé qualunque ama: o egli vive almeno in altri».

Marsilio Ficino, *Sopra lo Amore, ovvero Convito di Platone*, II, 8.¹²¹

«[...] possiamo affermare con tutta verità che l'Amato vive nell'amante e l'amante nell'Amato. E l'amore crea una tale somiglianza nella trasformazione degli amanti, che ognuno è l'altro e ambedue sono uno solo. La ragione è questa, che nell'unione e nella trasformazione amorosa, l'uno dà il possesso di sé all'altro, e ciascuno lascia se stesso e si scambia con l'altro, e così ciascuno vive nell'altro, e l'uno è l'altro, ed entrambi sono uno per trasformazione d'amore. Questo volle significare san Paolo quando disse : *vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus...*»

Cantico Spirituale XII, 7.

«possiamo dire che la sua vita e la vita di Cristo erano un'unica vita nell'unione amorosa: questo avverrà perfettamente nel cielo, nella vita divina, in tutti coloro che meriteranno di vedersi in Dio: perché, trasformati in Dio, vivranno la vita di Dio e non la propria vita; quantunque sì, la propria vita, giacché la vita di Dio sarà la loro vita, e allora diranno davvero: “*Viviamo noi, e non più noi, perché Cristo vive in noi*”. In questa vita questo è possibile, come lo fu in san Paolo; non avviene tuttavia in perfezione definitiva, pur giungendo l'anima a una tale

¹²⁰ Il testo latino reca «Nunc et Orpheum γλυκύπικρον id est dulce amarum nominat».

¹²¹ Ficino, *Sopra lo Amore, ovvero Convito di Platone*, a cura di G.Rensi, Milano 1998, pp. 40-41

trasformazione d'amore da essere nel matrimonio spirituale, cioè nel più alto stato raggiungibile in questa vita»

Cantico Spirituale XII,8.

Fin qui, nell'amore come dedizione alienante nell'altro, Ficino e Giovanni della Croce possono essere accomunati. Ma per il filosofo italiano si prospetta un ritorno dell'amante in se stesso, una volta alienatosi nell'oggetto amato; viene meno dunque quel carattere di effettivo sacrificio, al di là di ogni calcolo interessato ed incurante di un proprio riscatto in una forma di piacere, quale si trova invece in san Giovanni della Croce.

«Adunque in nessun luogo vive, chi ama altrui, e non è d'altrui amato: e però interamente è morto il non amato amante. [...] Ma dove lo Amato nell'Amore risponde, l'Amatore almen che sia nello Amato vive. Qui cosa meravigliosa avviene, quando duoi insieme si amano: costui in colui, e colui in costui vive. Costoro fanno a cambio insieme, e ciascuno dà sé ad altri, per altri ricevere. [...] Una solamente è la morte nell'Amore reciproco: le resurrezioni sono due, perché chi ama, muore una volta in sé, quando si lascia [*cum se neglegit*]: risuscita subito nell'Amato quando l'Amato lo riceve con ardente pensiero: risuscita ancora quando egli nell'Amato finalmente si riconosce, e non dubita sé essere amato. O felice morte alla quale seguono due vite, o meraviglioso contratto [*mirum commercium*] nel quale l'uomo dà sé per altri, e ha altri, e sé non lascia. O inestimabile guadagno, quando duoi in tal modo uno divengono, che ciascheduno de' duoi per uno solo diventa due: e, come raddoppiato, colui che una vita aveva, intercedente una morte, ha già due vite: imperocché colui, che essendo una volta morto, due volte risurge, senza dubbio per una vita, due vite, e per sé uno, duoi sé, acquista» Ficino, *ivi*, II, 8, (pp. 41-2).

Nelle gioie dell'esaltazione mistica Ficino rivendica il principio del Piacere, ovvero l'impulso appetitivo dell'uomo, contro le ingerenze mortificanti degli stoici e dei più aspri dei moralisti cristiani. Come Ficino non si stanca di ripetere, per quanto riguarda i piaceri dei sensi, il guaio non

è che essi siano piaceri, ma che siano effimeri. È la loro transitorietà, non la loro natura piacevole, che bisogna emendare; e a questo scopo l'intelletto è indispensabile.

Anche Pico della Mirandola propugnava una dottrina di autoannientamento mistico, credendo che per ascendere verso quella «caligine» in cui Dio risiede, l'uomo debba abbandonarsi completamente ad uno stato di non-conoscenza e avvicinarsi al segreto divino nella cecità dell'autodistruzione, nella «morte del bacio» (alla quale dedicò un lungo *excursus* nel suo *Commento*). Pico descrive nell'*Heptaplus* due diverse forme di felicità: una «felicità naturale» che si può scoprire in se stessi rinvenendo l'orma di Dio, e una «felicità suprema» che si consegue perdendo se stessi in Dio. Pico, a mano a mano che si rendeva più indipendente dal suo maestro Ficino, propendeva a servirsi di queste due forme di felicità l'una contro l'altra:

«La prima è, se ben riflettiamo, più un'ombra di felicità che la felicità vera come la creatura nella quale si coglie Dio non è la somma bontà, ma una pallida ombra della somma bontà divina. Si aggiunga che, attraverso quella felicità, le cose tornano a se stesse più che non a Dio, ottenendo così, non di ritornare al proprio principio, ma semplicemente di non separarsi da se stesse»

Pico della Mirandola, *Heptaplus*, VII.

Ficino aveva sempre sostenuto che i due modi erano in realtà uno solo, perché credeva che solo tornando a Dio gli uomini potessero raggiungere il fine «di non separarsi da se stessi». Nella profonda unione di immanenza e trascendenza l'uomo dovrebbe trovare, non perdere, se stesso in Dio. La trascendenza diventa dunque fonte di equilibrio, in quanto rivelatrice della coincidenza, *complicatio*, degli opposti nell'Uno. Pico sospettava però che l'ottimismo di Ficino si fondasse su un amore di sé, attraverso Dio, di tipo narcisistico.

Per comprendere meglio il modello spirituale seguito e tracciato da Giovanni della Croce, per sottolineare ciò che distingue la sua mistica da

quella, ugualmente neoplatonica ma ben più eudemonistica (nel non porre in primo piano l'esperienza della *croce*), professata da Pico della Mirandola e da Marsilio Ficino, sarà utile tornare sinteticamente su punti già toccati precedentemente, su alcuni elementi "genealogici" della teologia mistica. In questo consiste la differenza sostanziale tra la posizione di Dionigi Areopagita e quella di Plotino: per Plotino, Dio è al di là di tutto perché egli è l'Uno; per Dionigi, Dio è al di là dell'Uno stesso. «La divinità, che sta sopra tutto, non è né Monade né Triade», ma è «l'Uno supremo» (*hyperenomenon*)¹²². L'anima non può trovarlo in se stessa, semplicemente spogliandosi di ogni molteplicità ed unificandosi attraverso il ritorno all'Uno, non si propone la via della pura immanenza come in Plotino. L'anima deve unirsi a Colui che la oltrepassa, poiché egli stesso la chiama e le permette di raggiungerlo nella «tenebra luminosa» in cui l'attende. L'assimilazione a Dio è insieme comunione partecipativa e "conoscenza" di Dio, conoscenza che fa tutt'uno con l'amore nella *scienza saporosa*, ossia la teologia mistica. L'*agápe divina*, risalendo a Dio attraverso la creatura come *eros*, unisce a Lui divinizzando l'anima. Il tema della divinizzazione dell'uomo costituisce senza dubbio un motivo tipicamente ellenistico e platonico, ma è possibile rintracciare la sua derivazione anche nell'ambito biblico e cristiano. Costituisce anzi, a ben vedere, il centro del messaggio giovanneo e paolino, come richiamo ad essere "figli di Dio" mediante la *kenosis* di Cristo. L'unione, o unificazione, *hénosis*, è tema specificatamente plotiniano: l'anima si ritira da ogni molteplicità e si ritrova nella sua originaria natura divina, in quanto Uno; è divina per natura, e recuperare la propria divinità sta semplicemente nel riprendere coscienza di questo. Dunque l'anima si ritroverà stabile ed incorrotta in quel "centro senza centro" dello psicocosmo di Plotino, senza controparte alcuna fuori di sé, senza nessun "fuori"; al contrario, per Dionigi, si tratta

¹²² K. Ruh, *op. cit.*, p.57.

di rientrare in sé (*enstasi*, utilizzando il termine coniato da Mircea Eliade) al fine di uscire da sé (*estasi*) per unirsi ad un Altro assolutamente trascendente (di una trascendenza che non esclude però la sua traccia immanente nel cuore dell'uomo, ritrovando l'alterità radicale attraverso lo stesso Sé, nel *más profundo centro*), come dire unificazione *verso Dio*. In altre parole, la *hénosis* dionisiana presuppone la fede nel Dio trascendente, il Dio rivelato dalle Scritture, il cui amore raggiunge l'anima per attirarla a lui; in questo c'è un livello ulteriore rispetto alla immanenza della divinizzazione dell'anima plotiniana.

Si potrebbe, molto schematicamente, utilizzare qui la divisione tra una “mistica del Sé” e una “mistica dell'Altro”: ma queste due grosse tendenze interpretative della natura psicologica (e, se si vuole, ontologica) dell'esperienza mistica sono troppo spesso correlate in un reciproco rimando, perché sia possibile riposare su certe definizioni. Proprio il reciproco rimando di *sé* ed *altro*, se non la loro scomparsa nei livelli più profondi della psiche, è alla base della natura paradossale di ogni esperienza religiosa e, in particolare, mistica. La *hénosis* dionisiana dovrà dunque culminare nella *théosis*, l'assimilazione a Dio, tanto sul piano conoscitivo che su quello dell'essere. Qui, in quel segmento delle attività interiori dell'anima che va dall'esegesi anagogica delle Scritture alle conoscenze teosofiche non discorsive, vige l'equazione tra *modus cognoscendi* e *modus essendi*. Origene, nel suo commentario su san Giovanni, dice che «il nous è deificato in quello che egli contempla» (*Comm. In Jo. XXXII, 17*). Ma colui che si può chiamare il dottore della deificazione è sicuramente sant'Atanasio. In lui il tema procede dalle affermazioni neotestamentarie (Paolo e Giovanni) sul Figlio di Dio e sulla nostra filiazione. Il nerbo dell'argomento principale di Atanasio contro gli ariani è che Gesù, dovendoci deificare per grazia, deve essere Dio per natura. Nel *De incarnatione*, prima della crisi ariana, presenta la celebre

formula: «Il *Logos* si è fatto uomo perché noi siamo fatti Dio». Dionigi farà di “*théosis*” il termine tecnico per esprimere l’assimilazione dell’uomo a Dio *quantum fas*, “per quanto è permesso in questa vita”. Anche nel *Poimandres*, il testo dell’ermetismo influenzato dal giudaismo alessandrino (e forse dal cristianesimo primitivo), il verbo *theoun* è preso in un senso affine: per coloro che possiedono la gnosi, il termine beato è di essere divinizzati. Anche in questo contesto ermetico Dio è chiamato Padre.

In sintesi, in ciò è la differenza tra l’estasi dionisiana e l’estasi plotiniana: l’una è un uscire da sé, trasportarsi fuori da sé e da tutte le cose mediante un necessario intervento divino, l’altra è l’estinzione di una individualità e volontà separate, ritrovando così la divina essenza come realtà unica ed indifferenziata. L’ascesi della «notte oscura» non è ricerca della felicità o ricerca di se stessi, ma sacrificio d’amore nell’imitazione della *kenosis* di Cristo. Proprio per questo motivo va al di là di ogni impresa volontaristica, sebbene la volontà debba fare di tutto affinché siano istituite le condizioni della comunicazione divina¹²³.

«Il vero spirito cerca in Dio ciò che è privo di sapore piuttosto che il saporoso, è più incline al soffrire che alla consolazione, più a mancare di ogni bene per Dio che a possederlo, e alle secchezze ed afflizioni che alle dolci comunicazioni, sapendo che questo è seguire Cristo e negare se stessi, e quell’altro, piuttosto, è cercare se stessi in Dio, la qual cosa è di molto contraria all’amore. Perché cercare se stessi in Dio, è cercare i regali e le ricreazioni di Dio; ma cercare Dio è di per sé non solo volersi privare di questo e di quello per Dio, ma inclinarsi a scegliere per Cristo tutto ciò che è più privo di sapore, fosse di Dio o del mondo; e questo è amore di Dio»

Salita del Monte Carmelo II, 7, 5.

«Grande male è porre più occhio ai beni di Dio che a Dio stesso. Orazione e disappropriazione» *Avisos* raccolti a Gerona.

¹²³ Cfr. Al-Ghazâlî, «Chi pensa di arrivare senza sforzo è un illuso; chi pensa di arrivare col solo suo sforzo è un presuntuoso». *Lettera a un discepolo*, Palermo 1992, p.37.

L'attenzione di Giovanni è volta incessantemente alle possibili curvature narcisistiche o accomodanti della vita spirituale, ben lungi dalla creazione di una ovattata consolazione nel culto della quiete. La vera felicità passa per la completa rinuncia ad essa. La vera contemplazione, la tersa predisposizione dell'intelletto passivo, si consegue solo attraverso una critica denudante di ogni fissazione ipnotica, nel rifiuto di ogni quiete autoindotta. La mistica, come risulta dai grandi mistici, non trova il suo elemento definitorio nell'estasi o in fenomeni soprannaturali, come voleva invece la malafede positivista ottocentesca, - questo è un punto che anche a Bergson premeva di chiarire - non cerca mai estasi e comunicazioni soprannaturali, ma è negazione di sé, un "espatrio" impossibile se non attraverso un amore incandescente. Non è ammissibile altra strada, per il cristiano, per "morire a questo mondo", e chi si attiene saggiamente a ciò che è sensato o ragionevole non può avanzare di un passo nell'itinerario delineato dai mistici. Il nodo decisivo, che separa la fede da una prospettiva laica, che del pari separa un rispetto reale, un autentico "riconoscimento" della mistica da una formale tolleranza, resta quella, teoreticamente indecidibile (già Kant dimostrò l'indimostrabilità tanto dell'esistenza quanto dell'inesistenza di Dio) della posizione di una «vera patria» e di una «vita vera», diverse da quelle esperibili con i sensi e con la mera ragione.

Se non speri l'Insperabile, non lo scoprirai, perché è chiuso alla ricerca, e ad esso non conduce nessuna strada.
Eraclito (22 B 18 DK)

Conclusioni.

Non si può restare sempre sulle vette, bisogna ridiscendere...

A che pro, allora?

Ecco: l'alto conosce il basso, il basso non conosce l'alto.

René Daumal, Il Monte Analogo.

«Resta il problema – serio – della tolleranza. Secondo un'obiezione che, per quanto tradizionale, conserva ancora parte del suo peso, il filosofo non dovrebbe accettare dogmi. Tutta la storia della filosofia testimonia che egli ha cercato di capire anche il senso delle cose nascoste, che si è sforzato di conoscere i confini e l'estensione delle facoltà umane, che si è persino reso conto che la «ragione» continua ad ignorare i propri presupposti, contraddizioni e coni d'ombra. Esiste però una linea che il filosofo non può decentemente oltrepassare: fidarsi di testimonianze che pretendono, senza alcuna prova controllabile, di essere la verità rivelata» R. Bodei, *Ordo amoris*, p.38.

Superfluo sottolineare che non esistono conclusioni o posizioni esaustive riguardo a temi quali quelli trattati, soprattutto nello spazio, nel tempo e nelle competenze ridotte di una tesi. Non presento dunque qui conclusioni ma riflessioni complessive sul senso di questo lavoro.

Il metodo cui ho cercato di attenermi in questa tesi è quello della fenomenologia, lasciando cioè emergere l'oggetto della ricerca così come si presenta da sé, indicando da parte mia le direzioni, “altre” rispetto al discorso proprio della mistica cristiana, che da qui si diramano puntando o intersecando temi emersi in altri campi, soprattutto nella psicologia e nell'antropologia. Ho evitato di risolvere il fenomeno attraverso griglie teoriche diverse che devono necessariamente disconoscere, nella loro applicazione, l'autenticità originaria dei fenomeni religiosi. Sarebbe il caso di una lettura psicanalitica o sociologica radicali. In questo studio su quel nucleo assolutamente centrale nella vita mistica, il sacrificio del soggetto

attraverso una dinamica che sintetizza amore e morte, ho inteso procedere attenendomi ad un principio di comprensione che non si identifica con una “razionalizzazione”. Ho avuto quindi l’esigenza di non adottare, nell’illustrare la natura dell’esperienza mistica di Giovanni della Croce, nessuna chiave di lettura privilegiata, in quanto facilmente esposta alla tentazione di liquidare o “spiegare” il fenomeno da comprendere, sulla base di principi “più fondamentali” ma ugualmente ideologici o ipotetici. La comprensione parte da un atto di fiducia verso l’oggetto da comprendere, salvando dunque il peso della sua testimonianza. Pur sostenendosi i mistici sulla base di una *verità rivelata*, si deve concedere, per comprenderli, una fiducia basata sulla temporanea messa in questione delle proprie capacità di controllo epistemologico, anzi, dei limiti di pertinenza di un atteggiamento di controllo-spiegazione. Ma bisogna distinguere il livello di testimonianza dal livello di spiegazione-interpretazione che, dei fenomeni riportati, viene fornito all’interno della teologia cristiana o più generalmente dalla prospettiva di fede, inconciliabile con l’operazione filosofica, che concepisco essenzialmente come processo vivo, capace di tornare su se stesso negando le proprie vecchie consolidazioni, esercizio scettico di demistificazione di ideologie arbitrarie, qualora queste si impongano come prospettive assolute *a priori*. Seguendo Heidegger, una “filosofia religiosa” è una contraddizione in termini, un ferro ligneo. Ma dal prescindere dall’interpretazione ideologica propria della fede, non scaturisce immediatamente la sostituzione di tale spiegazione con un’altra spiegazione, altrettanto ipotetica. Che la filosofia non sia religione non implica che la religione non abbia una realtà, forse più fondamentale. Vuol dire semplicemente che l’accesso a tale realtà non passa per il suolo comune, comunicabile e condivisibile universalmente in quanto razionale, ma passa appunto per strade “oscure”: la fede, dice Giovanni della Croce, è la notte dell’intelletto. O si pensa autonomamente, o si crede. Se qualcosa è

conoscibile chiaramente cessa *ipso facto* di essere oggetto di fede. E la forza della fede, a differenza della ragione, sta proprio nella capacità di calpestare un suolo che non si vede (...*Per arrivare a quello che non sai, devi andare per dove non sai*).

L'esperienza quotidiana insegna che le persone capaci di assorbire la propria infelicità, grazie alla salda fede in un ordine significativo del tutto, sono meglio preparate a sostenere i colpi del destino e a non soccombere alla disperazione. Ma nessun fatto del genere può «dimostrare» che il contenuto effettivo di quelle credenze sia *vero* nell'accezione normale del termine “vero”; se è vero che la fede in un ordine religioso di significato è utile come meccanismo omeostatico che aiuta la gente ad adattarsi alle tante sofferenze della vita, e a superarle, questo, tuttavia, sembra non poter confermare un carattere di “verità”, qualora questa venga intesa come riscontrabilità scientifica, di produzione-controllo di un evento. Si presenta allora l'interrogativo: perché dovrebbe qualcuno confidare in Dio o addirittura ammetterne l'esistenza? Se «perché» significa «su quali basi analoghe a quelle cui ci riferiamo accettando ipotesi scientifiche?», allora non v'è risposta, in quanto non esistono basi del genere. Che l'uomo abbia bisogno, per la sua stessa struttura di essere dotato di senso e conferente senso agli eventi, di essere che esiste producendo senso, di una *Verità*, è qualcosa che depone tanto a favore quanto contro tale Verità. Credere – diceva Miguel de Unamuno – è in parte creare. I nemici della religione sottolineeranno sempre che il carattere fittizio delle credenze religiose viene rivelato dalla funzione compensativa che esse compiono, come meccanismi psicologici di difesa. Dall'altra parte viene la promessa, e a volte il conseguimento, della felicità; ma più spesso l'asservimento, inibizione nel suo protrarsi, della ragione a limiti arbitrari e funzionali ad ordini e poteri ben poco divini. Lo sforzo spirituale dei grandi mistici di tutte le tradizioni sta nella capacità di individuare con estrema penetrazione

e libertà di giudizio il punto o la soglia di fronte a cui valga davvero la pena rinunciare alla ragione e alla libertà, pena la trasformazione di queste nella loro vana parodia. Ma si tratta di una scelta appunto già al di là della ragione, impossibile da compiere senza il “salto” della fede.

*«Io sono la risurrezione e la vita. Chi crede in me, anche se morisse, vivrà; e chiunque vive e crede in me, non morirà mai. Credi tu a ciò?»
Giovanni 11,25.*

I mistici ricordano che, parlando di Dio, le nostre parole non possono mai afferrare giustamente la realtà che tentano di descrivere. Pertanto il significato delle loro parole è da valutare nel loro peso performativo, di atto, piuttosto che designativo: le formule teologiche, specie della teologia negativa e mistica, comunicano non tanto una conoscenza formale di Dio, pongono piuttosto delle direzioni nella prassi – una prassi mentale, corporale e spirituale - volta alla ‘conoscenza’ del Divino nella consapevolezza di una ‘dotta ignoranza’, consapevoli cioè di una radicale differenza da ciò che è comunemente inteso come conoscenza positiva di qualcosa, determinazione delle cause e degli elementi costitutivi.

Proprio nella direzione della prassi e della *vita*, cioè in quella sfera di interdipendenza e di reciproca produzione delle forme umane e culturali attraverso processi di controllo e di autoaggiustamento (qui possiamo pensare tanto alla cibernetica quanto alla sedimentazione di una tradizione spirituale, meglio ancora ad entrambe congiuntamente) mi sembra vadano cercate nuove chiavi di interpretazione della mistica. Come pure mi sembra non si possa ignorare, qualora si voglia indagare ulteriormente la natura dell’esperienza mistica, la questione di una più nitida comprensione della natura profonda dell’inconscio e dei suoi livelli logici, sulla scia delle interessanti scoperte (o se vogliamo del nuovo *linguaggio*, con più ampie possibilità rispetto a quello freudiano) di Matte Blanco. Pur nel rispetto dialogico, infatti, la filosofia non può evitare di essere l’esercizio di pensare

altrimenti di fronte ai fenomeni, nel tentativo di riportare alla natura di *contesto*, dunque di possibilità, ciò che vuole invece imporsi come universo di senso, cioè come necessità. Bisogna però stare sempre in guardia contro troppo ampie promesse di spiegazione, contro il rischio di perdere la sensibilità del carattere ipotetico di ogni sapere. In questo spirito accolgo l'invito di Mauss, pur senza la positivista convinzione nella riduzione del fenomeno mistico che trapela inizialmente¹²⁴:

«[...] Ci troviamo dappertutto di fronte a montaggi fisio-psico-sociologici di serie di atti, i quali sono più o meno abituali o più o meno antichi nella vita dell'individuo e nella storia della società. [...] Io credo, appunto, che, anche al fondo di tutti i nostri stati mistici, ci siano delle tecniche del corpo che non sono state studiate, ma furono perfettamente studiate dalla Cina e dall'India, fin da epoche antichissime. Questo studio socio-psico-biologico della mistica deve essere fatto. Penso che esistano necessariamente dei mezzi biologici per entrare in “comunicazione con Dio”»

M.Mauss, *Le tecniche del corpo*.¹²⁵

I platonici partivano logicamente dalla premessa che la rivelazione multipla è la controparte necessaria dell'«Uno al di là dell'Essere». Essi argomentavano infatti che la fede in una rivelazione unica dell'Uno sarebbe stata contraria all'insegnamento di Platone. Il *Simposio* aveva ammonito di non venerare la Bellezza trascendente in un'unica incarnazione, e nel *Parmenide* (come pure nella *Settima Lettera*) Platone aveva affrontato il pericolo di confondere l'Uno con uno dei suoi modelli, introducendo la *diagoghé*, il metodo di percorrere tutte le alternative possibili di affermare e di negare l'Uno nei Molti.

¹²⁴ «Siamo tutti più o meno materialisti, noi eredi del secolo decimonono. Non appena ci venga additato, nella natura o nell'istinto, il rudimentale embrione dei fatti “spirituali”, subito presumiamo di possedere una spiegazione di tali fatti. *Il più basso ci sembra il più vero*. È la superstizione del tempo, la mania di ricondurre il sublime all'infimo: è lo strano errore che prende per causa sufficiente una condizione semplicemente necessaria. Dicono che sia anche lo scrupolo scientifico... Ma io non riesco a vedere il vantaggio di un affrancamento che consiste nello “spiegare” Dostoevskij con l'epilessia, e Nietzsche con la sifilide. Curioso modo di liberare lo spirito, negandolo» De Rougemont, *L'amore e l'occidente*, p. 101.

«Dio stesso, padre e fattore di tutto ciò che è, più vecchio del sole e del cielo, più grande del tempo e dell'eternità e di tutto il fluire dell'essere, nessun legislatore può nominarlo, nessuna voce pronunciarlo, nessun occhio vederlo. Ma noi, incapaci di percepire la Sua essenza, ricorriamo all'ausilio di suoni, nomi e immagini, di oro battuto e avorio e argento, di piante e fiumi, picchi di montagne e torrenti, nella nostra brama di conoscerlo e, nella nostra debolezza, dando un nome a tutto ciò che è bello in questo mondo secondo la natura di Lui – proprio come accade agli amanti terreni. Per loro ogni cosa più bella che vedono avrà i lineamenti dell'amato, e per il loro potere di evocarlo essi saranno felici alla vista di una lira, di un giavellotto, di una sedia, forse, o di una pista per le corse, o di qualsiasi altro oggetto fisico che risvegli in loro la memoria dell'amato. Perché dunque dovrei continuare ad esaminare e giudicare le Immagini? Che gli uomini sappiano ciò che è divino, che essi lo sappiano, e questo è tutto. Se un greco è mosso al ricordo di Dio dall'arte di Fidia, un egiziano dalla sua venerazione per gli animali, un altro uomo per un fiume, un altro ancora per il fuoco, io non mi adiro per queste loro divergenze; basta che essi sappiano, che amino, che ricordino» Massimo di Tiro¹²⁶.

...Le guide che in seguito interrogammo sul valore di questi miti ci diedero sempre risposte apparentemente evasive; «sono altrettanto veri» ci disse una di loro «che le vostre fiabe e le vostre teorie scientifiche»; «un coltello» disse un'altra «non è né vero né falso, ma colui che lo impugna per la lama sbaglia».

Réne Daumal, Il Monte Analogo.

¹²⁵ In M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, a cura di E. De Martino, Torino 1965, pp. 407-9.

¹²⁶ Riportato da E. Wind, *op.cit.*, pp. 268-269.

BIBLIOGRAFIA

Testi di Giovanni della Croce:

SAN JUAN DE LA CRUZ : *Obra Completa*, ediccion de Luce-López Baralt y Eulogio Pacho, 2 voll. Madrid 1999.

Altre edizioni consultate:

Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, a cura di N. Von Prellwitz, Milano 1998.

Giovanni della Croce, *Poesie*, a cura di G. Agamben, Torino 1974.

Juan de la Cruz, *Poesía*, edición de Domingo Ynduráin, Madrid 1997.

Bibliografia di LETTERATURA SECONDARIA su Giovanni della Croce e sulla mistica del siglo de Oro.

AA.VV.: *Santa Teresa y la Literatura mística hispanica*. Madrid 1984.

ANDRES, M.: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid 1994.

Alonso , Dàmaso: *La poesia de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*. Madrid 1942.

BARUZI, Jean: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Castilla y León 1991.

BRENAN, Gerald: *St. John of the Cross. His life and Poetry*. Cambridge 1973.

CHIAPPINI, G.: *Esperienze di mística spagnola: Santa Teresa d'Avila, San Giovanni della Croce, Sant'Ignazio di Loyola*. Firenze 1999.

CILVETI, Ángel: *Introducciòn a la mística española*. Madrid 1974.

D'ORS, Eugenio: «*Estilo del pensamiento de san Giovanni della Croce*» in *Revista de espiritualidad*, I, 1942, pp.241-254.

FERNÁNDEZ LEBORANS, M.Jesús: *Luz y oscuridad en la mística española*. Madrid 1978.

Furioni, Giuseppe: *Giovanni della Croce*. Cinisello Balsamo 1999.

GARCIA LORCA, Francisco: *De Fray Luis a San Juan. La escondida senda*. Madrid 1972.

GUILLEN, Jorge: *Lenguaje y poesia*. *Revista de Occidente*, Madrid 1962.

- «*Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico*», in *Lenguaje y poesia*, Madrid 1969.

LÓPEZ BARALT, Luce: *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid 1990.

MAIO, Eugene: *St. John of the Cross: The imagery of eros*. Madrid 1973.

MANCHO DUQUE, María Jesus (ed.): *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y Lingüísticos*. Salamanca 1990.

MANCHO DUQUE, María Jesús: *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*. Salamanca 1982.

MOREL, G.: «*La structure du symbole chez Saint Jean de la Croix*» in *Recherches et Débats*, 29, 1959, pp. 66-86.

NAZARIO de Santa Teresa: *La música callada. Teología del estilo*. Madrid 1971.

VON PRELLWITZ, N.: *Le isole inesplorate di Giovanni della Croce*, saggio introduttivo al *Cantico Spirituale*, Milano 1998.

ORCIBAL, Jean: *St.Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Paris 1966.

SATZ, Mario: *Umbría Lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta de la Cábala y el sufismo*. Madrid 1990.

SWIETLICKI, Catherine: *Spanish Christian Cabala. The Works of Luís de Leòn, Santa*

Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz. Univ. Of Missouri, Press, Columbia 1986.
 TEUBER, Bernhard: «*Le sacrifice du sujet dans la poésie mystique espagnole*» in *Rue Descartes*, 27: *Dispositifs du sujet à la Renaissance*.
 THOMPSON, Colin Peter: *The Poet and the Mystic. A study of the «Càntico Espiritual» of San Juan de la Cruz*. Oxford 1977.
 VALÉRY, Paul: «*Cantique spirituel*», in *Oeuvres*, Paris 1962, 445-457.
 VALVERDE, José María: «*San Juan de la Cruz y los extremos del Lenguaje*». In *Estudios sobre la palabra poética*, Madrid 1958.
 YNDURÁIN, Domingo: «*Introducción*» a San Juan de la Cruz. *Poesías*. Madrid, 1997.
 - *Aproximación a San Giovanni della Croce. Las Letras del verso*. Madrid 1990.
 YNDURÁIN, Francisco: «*San Juan de la Cruz entre alegoría y simbolismo*», en *Selección de clásicos*. Madrid 1969.
 ZAMBRANO, María: «*San Juan de la Cruz. De la “noche oscura” a la más clara mística*» in *Andalucía, sueño y verdad*. Granada 1984, pp. 29-45.

Altri testi consultati:

AA.VV., A.Molinari, E.Salmann (a cura di): *Filosofia e mistica*, Studia Anselmiana, Roma 1997.
 AA.VV.: *La Mistica*. Bologna 1992.
 Agostino, A.:
 Confessioni, Roma 1979.
 Commento alla Prima Lettera di Giovanni – Commento al Vangelo di Giovanni, in Amore Assoluto e ‘Terza Navigazione’, a cura di G. Reale, Milano 2000.
 ANAWATI, G.- GARDET, L.: *Mystique musulmane*, Paris 1968
 ANONIMO (attribuito a GIULIANO IL TEURGO): *Oracoli caldaici*, a cura di A. Tonelli, Milano 1995.
 ANONIMO del XII sec.: *Liber viginti quattuor philosophorum- Il libro dei XXIV filosofi*. Introduzione e saggio di Paolo Lucentini. Milano 1999.
 ARISTOTELE: *Metafisica*, a cura di G.Reale, Milano 2000.
 ASÍN PALACIOS, M.: *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de la obra de Abenarabi de Murcia*, Madrid 1990.
 BATAILLE, G.: *Teoria della religione*, Milano 1995
 BATESON, G.: *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1993,
 BAUDRILLARD, J.: *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1979.
 BETTELHEIM, B.: *Il Mondo Incantato, uso, importanza e significati psicanalitici delle favole*, Milano 1995.
 BODEI, R.:
 Geometria delle passioni, Milano 1991.
 Ordo amoris, Bologna 1991.
 BONAVENTURA da Bagnoregio : *Itinerario dell'anima a Dio (Itinerarium mentis in Deum)*, a cura di L. Mauro, Milano 1996.
 BOUYET, L.: *La spiritualità dei Padri*, Bologna 1986.
 COBB, J.B.-IVES,C.: *The emptying God. A buddhist –jewish –christian conversation*. New York 1994.
 CORANO, a cura di A. Bausani, Milano 1996.
 CORBIN, H.: *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991.
 CORBIN, H.: *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991.
 DANÉLOU, J.: *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris 1944 (seconda edizione 1953).
 DE BOVELLES, Charles.: *Libellus de nihilo- Il piccolo libro del nulla*. Postfazione e cura

- di Piercarlo Necchi. Genova 1994.
- DE CERTAU, Michel: *La fable mystique. XVI-XVII siècle*. Paris 1982.
- DE ROUGEMONT, D.: *L'amore e l'occidente*, Milano 1998
- DE VITRAY MEYEROVITCH, E.: *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, Milano 1996.
- DELLA VOLPE, G.: *Eckhart, o della filosofia mistica*, Roma 1952.
- DERRIDA, J.: «Comment ne pas parler. Dénégations» in *Psyché. Invention de l'autre*. Paris 1987.
- DILTHEY, W.: *Ermeneutica e religione*, Milano 1992.
- DIONIGI (PSEUDO-)AREOPAGITA: *Tutte le opere*, a cura di Enzo Bellini, traduzione di P.Scazzoso, Milano 1981.
- ECKHART : *Dell'uomo nobile*. A cura di Marco Vannini. Milano 1999.
- ELIADE, M.: *Lo Yoga*, Milano 1995.
- ERACLITO : *Dell'origine*, a cura di A.Tonelli, Milano 1993.
- FABRIS, A.:
Postfazione a Jean Paul, Scritti sul nichilismo, Brescia 1997.
Tre domande su Dio, Roma – Bari 1998.
I paradossi dell'amore, Brescia, 2000.
- FICINO, M.: *Sopra lo amore, ovvero Convito di Platone*, a cura di G.Rensi, Milano 1998.
- FILONE DI ALESSANDRIA : *La vita contemplativa*, a cura di P. Graffigna, Genova 1992
- FILORAMO, G.: *Le vie del sacro*. Torino 1994.
- FREUD, S.: (da *Opere*, 12 voll., Torino 1980)
Contributi alla psicologia della vita amorosa (1910-1917), vol.6, pp.411-452.
Introduzione al narcisismo (1914), vol.7, pp.443-476.
Il perturbante (1919), vol.9, pp.115-122.
Al di là del principio di piacere (1920), vol.9, pp.193-254.
Innamoramento e ipnosi, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), vol.9, pp.299-304.
Nevrosi e psicosi (1923), vol.10, pp.611-620.
La perdita di realtà nelle nevrosi e nelle psicosi (1924), vol.10, pp.39-48.
La negazione (1925), vol.10, pp.197-206.
Il disagio della civiltà (1929), vol.10, pp.557-630.
- FROMM, E.: *Psicanalisi dell'amore, necrofilia e biofilia nell'uomo*, Roma 1971.
- GARDET, L.: *La mystique*. Paris 1970.
- GARIN, E.: *Pico della Mirandola, vita e dottrina*, Firenze 1937.
- GNOLI, R.:
Introduzione a Nagarjuna, Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka karika), Torino 1979.
Introduzione a Abhinavagupta, Essenza dei Tantra, Milano 1990.
- HADOT, P.: *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino 1999.
- HEGEL, G.W.F.:
Fenomenologia dello Spirito, traduzione di E. De Negri, Firenze 1996.
Lezioni di filosofia della religione, 2 voll., Bologna 1973.
- HEIDEGGER, M.:
Estudios sobre Mística medieval. México D.F. 1997.
Essere e Tempo, tr. it. Di P. Chiodi, Milano 1997.
- HOFSTADTER, D.R.: *Gödel, Escher, Bach, un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Milano 1992.
- IDEL, M.: *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano 1992
- JANKÉLÉVITCH, V.:
Il non-so-che e il quasi-niente, Genova 1987.

- Les vertues et l'Amour (Traité des vertus II)*, 2 voll., Paris 1986.
- JUNG, C.G.: *Psicologia e religione*, Milano 1977.
- KLEIN, A.: *Meister Eckart. La dottrina mistica della giustificazione*, Milano 1978.
- KOJÉVE, A.: *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, con un saggio introduttivo di R. Bodei, Torino 1991.
- KOLAKOWSKI, L.: *Se non esiste Dio*, Bologna 1997.
- LEONE EBREO: *Dialoghi d'Amore*, a cura di S.Caramella, Bari 1929.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Il pensiero selvaggio*, Milano 1996.
- MARCUSE, H.: *Eros e civiltà*, Torino 1964.
- MATTE BLANCO, I.:
Pensare, sentire, essere, Torino 1995.
L'inconscio come insiemini infiniti, Torino 1981.
- MAUSS, M.: *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965.
- MICALI, S.: *L'innamoramento*, Roma-Bari 2001.
- MILANETTI, G.:
Il Dio senza attributi, Roma 1984.
Il Divino Amante, Roma 1988.
- NIETZSCHE, F.: *Genealogia della morale*, a cura di S.Moravia, Roma 1997.
- NYGREN, A.: *Eros e Agápe, la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*. Bologna, 1990.
- OTTO, R.: *Il Sacro, l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1966.
- PLATONE:
Parmenide, in *Opere complete* (9 voll.), III, a cura di A. Zadro e P. Pucci, Roma-Bari, 1989.
Simposio, idem.
Fedro, idem.
Eutifrone, a cura di G.Reale, Milano 1998.
- PLOTINO:
Enneadi, a cura di G.Faggin, Milano 1992.
Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta Enneade, a cura di M.Ninci, Milano 2000.
- PROCLO : *I manuali. I testi magico-teurgici*, Milano 1999.
- RABUT, O.: *L'expérience religieuse fondamentale*. Tournai, Belgique 1969.
- RICCARDO DI SAN VITTORE : *I quattro gradi della violenta carità*, a cura di M. Sanson, Parma 1993.
- ROBIN, L.: *La teoria platonica dell'amore*, Milano 1973.
- ROUSSELOT, P.: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1908.
- RUH, Kurt: *Storia della mistica occidentale, Volume I*. Milano 1995.
- SAINATI, V.: *Credere, oggi*, Roma 1997.
- SCHOLEM, G.:
Le grandi correnti della mistica ebraica, Torino 1993.
Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio, Milano 1998.
Alchimia e kabbalah, Torino 1995.
- SILESIUS (JOHANNES SCHEFFLER): *Il Pellegrino cherubico*, a cura di M.Vannini, Cinisello Balsamo 1989
- SUZUKI, D.T.:
Essays in Zen Buddhism- Third series, London 1973.
Misticismo cristiano e buddhista, Roma 1971.
- TOMMASO DA KEMPIS : *L'imitazione di Cristo*, a cura di E. Zolla, Milano 1988.

UPANIṢAD VEDICHE, a cura di C. Della Casa, Milano 1990.
WIND, E.: *I misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, 1971.
ZOHAR - IL LIBRO DELLO SPLENDORE , a cura di Elio e Ariel Toaff, Milano 2000.
ZOLLA, E.: *I Mistici dell'Occidente*. 2 volumi , Milano 1997.