

II

LA DIMENSIONE 'MISTICA' DELLA FILOSOFIA DEL XX SECOLO

1. Per iniziare il nostro discorso definiamo innanzitutto l'oggetto, visti i molteplici significati che sia il termine 'mistica' sia 'filosofia' possono assumere. Noi intendiamo qui 'mistica' specificamente nel senso cristiano, di unione con Dio: *unitas spiritus*, unità dello spirito e nello spirito, fine della vita del cristiano, come appare fin dalle parole dell'Apostolo: *qui adhaeret Deo unus spiritus est* (1 Cor. 6,17). Prendiamo anche 'filosofia' nel suo senso più forte, scartando significati riduttivi — pur presenti nel nostro tempo —, intendendo perciò con essa quell'attività della ragione umana che è volta alla verità: quella attività per dirla con Hegel, che ha il suo oggetto in comune con la religione: l'Assoluto in sé e per sé. Dalle definizioni stesse che abbiamo dato risulta subito chiaro un qualche rapporto intrinseco tra 'mistica' e 'filosofia', e appunto di questo intendiamo parlare, per quanto concerne il mondo contemporaneo.

Quasi come un segno demonico, il nostro secolo si apre con la morte di Nietzsche, che è anche l'inizio della sua grande e sempre rinnovata fortuna. Che il filosofo tedesco, come il suo maestro Schopenhauer, sia in qualche modo un mistico, è sembrato a molti dei più attenti lettori.¹ Un mistico senza Dio, come Faggin intitola il suo libro su Schopenhauer, ma non è forse vero che un mistico deve essere in certo modo senza Dio, nel senso che la dimensione dell'alterità deve scomparire, proprio se e quando è presente

¹ Pensiamo al saggio di FRANZ BRENTANO, *Nietzsche als Nachahmer Jesu*, Leipzig, 1922; poi a HENRI DE LUBAC, in *Affrontements mystiques* (1950), tr. it., in *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.

quella dimensione di *unitas spiritus*, quella esperienza dello spirito, nella quale il *dyx*, il due, il dualismo e il male, scompaiono?

Ogni esperienza 'mistica' (ma preferiamo dire appunto 'spirituale') è esperienza di *unità*, e perciò i maestri di teologia mistica parlano di «distaccarsi da Dio», *Gott lassen*, «andare per Dio oltre Dio», ecc. Che il profondo dell'esperienza mistica fosse il profondo del cammino razionale alla verità, un cammino condotto davvero asceticamente, cioè senza riguardo a se stesso, ai propri interessi, al proprio «io» psicologico, era ben chiaro allo stesso Schopenhauer, che sottolinea esplicitamente l'identità della propria esperienza con quella dei grandi mistici, anche cristiani, pur ribadendo di non accettare quelle pastoie mitologiche, ecclesiastico-dogmatiche, che all'esperienza mistica stessa sono di ostacolo.²

Ma, per tornare a Nietzsche, credo che potremmo schematicamente riassumere il suo 'misticismo' in tre punti fondamentali:

a) distruzione del concetto di sostanza e di soggetto come nuclei essenziali dell'oggettivismo, ovvero della volontà personale;

b) distruzione della morale in quanto frutto dello psicologico, tutto sottomesso al determinismo, all'egoismo della naturalità animale;

² Si noti che Schopenhauer esplicitamente loda Madame Guyon come «bella e grande anima, il cui ricordo ci riempie ognora d'ammirazione» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it., Bari 1921, vol. II, p. 270) ed identifica la sua dottrina con quella dei quietisti; dottrina dell'ascesi, negazione dell'impulso della propria volontà intesa come impulso egoistico, e mistica, in quanto annullamento della propria personalità nel tutto: «*Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewusstseyn der Identität seines eigenen Willens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauerster Verbindung; so dass wer sich zu einem derselben bekennt allmählig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird*» (*Ergänzungen zum ersten Band*, IV, 48, *Sämtliche Werke*, Reclam II, 722). «*Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingestellt seyn lassen darf kein Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik, dem Stoffe nach, identisch ist. Hier ist also ein Punkt, wo ich jede Philosophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, dass sie sich darüber ausspreche. Und wenn, im Urteil der Zeitgenossen, die paradoxe und beispiellose Uebereinstimmung meiner Philosophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offener Stein des Anstosses erscheint; so sehe ich hingegen gerade darin ein Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit...*» (*ibid.*, pp. 724-725).

c) esperienza di *unità* e, in stretta unione con essa, soppressione della dimensione alienante del tempo, ovvero esperienza dell'eterno nel presente, del presente come eterno — cifra evidente della fine dell'alienazione, di quel dolore che forma un tutto indissolubile col tempo.

Le affinità di pensiero, e perfino di linguaggio, con quella mistica medievale tedesca che, peraltro, Nietzsche sostanzialmente non conosceva, sono davvero sorprendenti: la «libertà dello spirito» che viene concessa solo all'«uomo nobile» sembra davvero la stessa dell'«uomo nobile» eckhartiano; lo *Übermensch* sembra davvero quello *edel mensch* che è uomo del distacco, uomo del sempre oltre, «senza perché».³ Credo dunque che si possa sostenere con fondamento la presenza in Nietzsche, proprio come in Schopenhauer, di una radicale attitudine 'mistica', che coesiste (però) con un altrettanto radicale anticristianesimo. Ma su questo torneremo più avanti.

2. L'eredità nietzscheiana e schopenhaueriana è ben presente anche nel filosofo del nostro tempo che, forse più di ogni altro, non ha avuto timore nel parlare di mistica, cioè Wittgenstein. Sono ormai passati gli anni in cui egli poteva sembrare un neopositivista; è ormai ben chiara la profondità religiosa del filosofo austriaco, ed è facile mostrare i punti essenziali del Wittgenstein 'mistico':

a) il dissolversi dei contenuti e dei problemi; il risolversi dell'enigma della vita allo sparire di esso, ovvero la scomparsa stessa della domanda, in un «non sapere» che, ancora una volta, rimanda da vicino al *nicht wissen* dell'«uomo povero» eckhartiano, o alla dotta ignoranza cusaniana ed agostiniana, dunque alla non alterità dell'essere, alla fine dei «perché»;

b) l'impossibilità dell'etica come scienza positiva, dal momento che il bene è sempre trascendente l'essere, sempre fuori dall'ambito dei fatti;

³ Sul rapporto tra Nietzsche e la mistica cristiana, mi permetto rimandare al mio *Nietzsche e il cristianesimo*, Firenze 1986.

c) la coincidenza dell'etica con l'estetica (e dell'estetico con l'estatico); il mondo visto con *un tutto*, come un'unità *sub specie aeternitatis*, ciò in cui consiste la vita buona.⁴

Ancora una volta troviamo qui i temi della grande tradizione mistica cristiano-medievale; però si ha l'impressione che in Wittgenstein il misticismo si colori di una tinta prevalentemente orientale, buddhista. La dimensione del silenzio, e non la generazione del Logos, è quella che predomina nel *Tractatus*, ed anche tutta l'opera posteriore del filosofo viennese è volta prevalentemente a sciogliere i nodi, i nodi concettuali, i nodi linguistici, i nodi psicologici, che ci tengono avvinti. Il fine della filosofia è davvero *Erlösung*, redenzione, ma proprio nel senso etimologico (e buddhista) di liberazione, di scioglimento di nodi. Dio non compare, Dio «non rivela sé nel mondo»;⁵ sembra che a Wittgenstein, che pure si dichiarò sempre cattolico romano, l'esperienza più profonda del cristianesimo sia rimasta sostanzialmente estranea, e che egli non vi abbia ritrovato quello che cercava. Ma anche su questo torneremo.

3. Naturalmente non pretendiamo qui di fare una rassegna completa dell'affiorare del mistico nella cultura del nostro secolo —

⁴ *Tractatus logico-philosophicus* (tr. it., Torino 1968):

6.4 Tutte le proposizioni sono d'ugual valore.

6.41 Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore — né, se vi fosse, avrebbe un valore...

6.44 Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è.

6.45 Intuire il mondo *sub specie aeterni* è intuire quale tutto — limitato —. Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico.

6.52 Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

6.521 La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir d'esso...

6.522 V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico.

Occorrerebbe citare poi i *Quaderni* e la Conferenza sull'etica (in: L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, a cura di M. Ranchetti, Milano 1967), insieme ai ricordi raccolti da amici ed alunni, per avere il quadro completo del Wittgenstein 'mistico'.

⁵ *Tractatus*, 6.432.

non ne abbiamo il tempo e forse neppure la competenza. Possiamo e dobbiamo però almeno accennare alla presenza del filone che potremmo definire platonico-plotiniano, che anche nel nostro tempo ha trovato voci significative. Penso innanzitutto a Bergson, soprattutto al Bergson de *Le due fonti della morale e della religione*, che affida all'esperienza mistica dei santi il compito di trovare ed esprimere il senso della vita. Il libro è del 1932, ma si tratta dello stesso Bergson che spiegava Plotino al Collège de France nel 1900 e che, secondo la testimonianza di un suo illustre ascoltatore, Jacques Maritain, «ci assicurava che siamo capaci di conoscere veramente il reale, che per mezzo dell'intuizione raggiungiamo l'assoluto. E noi traducevamo che potevamo veramente, assolutamente, conoscere ciò che è. Poco ci importava allora che ciò accadesse per mezzo dell'intuizione che trascende i concetti o per mezzo dell'intelligenza che li forma; l'importante, l'essenziale era il risultato possibile: raggiungere l'assoluto». È il Bergson che avvia Maritain e la moglie a leggere Pascal e Giovanni della Croce, e dunque li conduce verso il cristianesimo.

A Plotino e a Platone, letto come padre e maestro di tutta la mistica occidentale, ovviamente anche cristiana, si può ricondurre anche il pensiero di Simone Weil, per la quale certamente il termine 'mistica' non è fuor di luogo. Ma ancora una volta, nonostante la prossimità col cristianesimo, qualcosa rimane a far da ostacolo, qualcosa impedisce di riconoscere nella tradizione cristiana quello stesso risultato che si è raggiunto con un percorso personale, anche se parallelo.

4. In un confronto continuo col cristianesimo e con la metafisica occidentale si è svolta anche l'opera di quello che a molti sembra oggi il maggior pensatore del secolo, e maggiore non solo per i sessantacinque volumi delle sue opere, cioè Heidegger. Poche settimane prima della morte, conversando con l'amico e collega Bernhard Welte, il filosofo tedesco gli confessò di essere stato tutta la

⁶ Cfr. RAISSA MARITAIN, *I grandi amici*, Milano 1955, p. 30.

vita occupato inanzitutto «über die Sache des Meisters Eckhart»: del resto aveva avuto come professore ed anche come confessore quel padre Engelbert Krebs che era stato uno dei primi studiosi della mistica tedesca dopo la sua riscoperta ad opera di Denifle. Fino dai primi anni della sua attività accademica Heidegger aveva tenuto corsi e lezioni su Agostino, Bernardo, Eckhart, e, in fondo, tutta la riflessione heideggeriana è una meditazione sull'essere, sul suo mostrarsi e sul suo nascondersi, attraverso i grandi filosofi, da Anassimandro a Eraclito a Parmenide, da Platone ed Aristotele, passando per tutta la metafisica classica, fino a giungere — e non è un caso — a Nietzsche. Heidegger volle difendere l'essere da ogni appropriazione, difenderne il nascondimento quanto il disvelarsi, spesso proprio contro quella metafisica che pretende di catturarlo. Sarebbe forse eccessivo fare anche di Heidegger un 'mistico', ma è certo che anche in lui opera l'eredità della mistica tedesca: Dio è un ente solo per i peccatori, diceva Eckhart,⁷ e chiamare Dio bene o essere è come chiamare bianco il nero:⁸ anzi, Dio non è essere ma pensiero, ed essere solo in quanto pensiero.⁹

Non è questo il momento di parlare dell'ontologia e della meontologia heideggeriana (un argomento che oggi rischia seriamente l'inflazione); mi limito soltanto a rilevare con Schürmann¹⁰ come

⁷ Cfr. B. WELTE, *Meister Eckhart*, Freiburg im B., 1979, p. 5.

⁸ *Commento alla Genesi*, a cura di M. VANNINI, Genova 1989, n. 211, p. 121.

⁹ Cfr. ad es. la proposizione XVII censurata dalla Bolla *In agro dominico* (si possono leggere in: MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, a cura di M. VANNINI, Firenze, 1982, pp. XIV-XVI).

¹⁰ Cfr. la Questione parigina, *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, in M. VANNINI, *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Roma 1991.

¹¹ REINER SCHÜRMANN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris 1972.

Sull'argomento è ora da vedere lo studio di FRANCO VOLPI, *Heidegger e l'«ascesi» del pensiero. Una proposta per il Novecento*, in *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, a cura di Giuseppe Beschini, Brescia 1991, pp. 165-194. Con la ricchezza di documentazione che gli proviene dalla sua grande competenza heideggeriana, Volpi mostra le profonde radici religiose, medievali e mistiche del filosofo tedesco, dall'inizio alla fine del suo pensiero. Si vedano in particolare la lettera a Krebs del 9.1.1919 (pp. 172-173, nota 8); il susseguirsi delle citazioni eckhartiane e l'esplicita approvazione della «consapevolezza ontologica» della mistica medievale (più volte, pp. 180-183). Per Heidegger, Eckhart è l'anello di congiunzione tra Era-

la concezione heideggeriana dell'essere come *Anwesen* sia straordinariamente vicina a quella eckhartiana e, soprattutto, come nei due autori — il professore di Friburgo e il Maestro medievale — si delinei una concezione della vita molto simile. Particolarmente nell'ultimo Heidegger, una cui opera si intitola *Gelassenheit*, l'abbandono, o il distacco, si può parlare di «identità peregrinale», cioè di un trovarsi in patria nel cammino, nell'erranza, dove ogni cosa è segno dell'essere e all'essere rimanda.¹²

Eppure anche Heidegger, che fu commemorato proprio da Welte con commosse parole, che ne difendevano l'insopprimibile carattere cristiano,¹³ rimase volontariamente ai margini del cristiane-

clito ed Hölderlin, proprio per la sua comprensione dell'essere (p. 183) come predicato finito, che non può essere detto di Dio.

Concludendo il paragrafo sul rapporto con la mistica, Volpi scrive: «Certo, per non spingere l'analogia oltre il possibile, si potrebbe forse dire, usando un'espressione coniata in altro contesto da Fritz Mauthner, che Heidegger è stato un mistico senza Dio. Ma questa è una formula, non una soluzione» (p. 185).

Dopo aver sottolineato anche le differenze tra Heidegger e la mistica, Volpi prende in esame l'«ascesi» del pensiero nel filosofo tedesco: a questo proposito ci permettiamo di far notare le significative coincidenze con il saggio dello scrivente, *Filosofia e ascesi in Eckhart*, presente nello stesso volume (pp. 63-74).

¹² Cfr. anche, di SCHÜRMANN, *Heidegger and Meister Eckhart on Release*, in «Research in Phenomenology», 3 (1973), pp. 95-119; nonché O. POGGELER, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans*, in *Zeitwende*, 1982/2, pp. 65-93. Il rapporto tra Heidegger e la mistica eckhartiana è stato oggetto di indagine anche da parte di JOHN CAPUTO, *Meister Eckhart and the late Heidegger: The mystical Element in Heidegger's Thought*, in «Journal of the History of Philosophy», 12 (1974), pp. 479-494; 13 (1975), pp. 61-80. *The Poverty of Thought. A Reflection on Heidegger and Eckhart*, in «Listening. Journal of Religion and Culture», vol. 12, n. 3 (1977), pp. 84-91.

¹³ Il Disporso alla sepoltura di Martin Heidegger, dal titolo «Cercare e trovare», si può leggere, tradotto in italiano da Giulio Colombi, in *Heidegger*, a cura di G. Penzo, Quaderni di «Humanitas», Brescia, 1990, pp. 123-126. Ne riportiamo la suggestiva conclusione:

«Ora la strada è giunta alla fine. La morte, il ricettacolo dell'essere, ha rapito Martin Heidegger nel suo mistero della pienezza celata. Ma noi possiamo dire col Vangelo, scossi, e tuttavia pieni di speranza: «Chi cerca trova e a chi bussava sarà aperto» (Mt. 7,7). «Colui che cerca», può essere l'iscrizione di tutta la sua vita e il suo pensiero.

«Colui che trova», può essere la scritta cifrata della sua morte. Dal suo miste-

simo: *Wir kommen für die Götter zu spät, und für das Sein zu früh* — come se volesse dire che ci è ormai impossibile l'antica religione, per quanto nobile e bella, e ancora non è il tempo dell'Essere. Siamo in una situazione intermedia, in cui il vecchio è finito, ma il nuovo non è ancora apparso, anche se il nuovo deve germogliare precisamente da quella vecchia radice: *Herkunft bleibt immer Zukunft*. Eppure Eraclito, Hölderlin indicano l'essere più della metafisica cristiana: v'è qualcosa che rende, anche per Heidegger, il cristianesimo e la Chiesa non più una patria.

5. Viene allora da chiedersi perché: perché la filosofia del nostro tempo, proprio quando è stata tanto vicina alla mistica, si è sentita impossibilitata a riconoscersi nel cristianesimo, ribadendo così quella opposizione filosofia-religione, scienza-fede, intelletto-devozione, che caratterizza il mondo moderno? A mio parere questa domanda trova risposta quando ne trova un'altra domanda: perché nella storia del recente cristianesimo non ha avuto un ruolo privilegiato la dimensione mistica, dalla sua splendida *acmé* trecentesca a quella del Cinquecento ed anche del Seicento? Perché è stata confinata in una parte così marginale, quasi un terreno ristretto a pochi «eletti», o a pochi specialisti? Credo che rispondere a questa domanda voglia dire, implicitamente, risolvere anche la questione che ci è venuta incontro nel nostro discorso.

Certo la risposta non è semplice, non è forse una sola, però credo che possa esser data nell'essenziale, con riferimento a una

ro, risplende per vasto tratto nel mondo dei mortali. È adeguato alla realtà seppellire Martin Heidegger cristianamente? È adeguato al messaggio del cristianesimo, si adatta al cammino del pensiero di Heidegger? Comunque egli l'ha desiderato. Anche in altro modo, non ha mai interrotto il suo legame con la comunione dei credenti. Certo ha percorso una strada periferica e ben ha dovuto percorrerla, seguendo il suo comando, e non si potrà chiamarlo senz'altro un cammino cristiano nel senso consueto della parola. Ma per la strada forse del più grande ricercatore di questo secolo. Egli cercava, attendendo e con l'orecchio teso al messaggio, il Dio divino e il suo fulgore. Lo cercava anche nella predicazione di Gesù. Perciò ben si possono pronunciare sulla tomba di questo grande ricercatore le parole della consolazione del Vangelo e le preghiere del Salmo, soprattutto del Salmo *De profundis*, e la preghiera più grande che Cristo ci ha insegnato».

precisa, determinante, vicenda storica: lo scontro Bossuet-Fénelon alla fine del Seicento.¹⁴

I termini, in breve, sono questi. Riprendendo e sintetizzando la tradizione dei Padri antichi, dei tedeschi Suso e Taulero, dei fiamminghi Ruusbroec ed Harphius, degli spagnoli Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, fino agli scrittori mistici francesi del suo secolo, Fénelon presentava l'esperienza mistica con queste caratteristiche:

a) annullamento dell'io psicologico, che si pone con la sua autoaffermatività come radice di ogni male e peccato;

b) puro amore, amore disinteressato verso Dio, giacché dove è presente l'interesse, di qualsiasi tipo sia, lì è ancora presente il legame dell'io;

c) indifferenza, nel senso salesiano del termine, ovvero conformità del volere umano con quello divino, fino all'ipotetica accettazione della dannazione per volontà di Dio.

Più in generale però, Fénelon sosteneva che la vita interiore, la vita spirituale, appartiene al normale e doveroso sviluppo della personalità del cristiano; la mistica, dunque, non come fatto eccezionale, ma come compimento naturale, per ogni uomo, della vita della grazia.

Al contrario, Bossuet sosteneva l'interesse alla salvezza, la differenza, condannava i mistici come pericolosi confusionari e ributtava la mistica nel campo dell'eccezionale, del miracoloso, del «sovrannaturale». Con ciò, ovviamente, la mistica veniva confinata nell'ambito delle cosiddette «grazie» mistiche — visioni, rivelazioni, miracoli, ecc. —, cioè proprio in quel settore che i grandi maestri della vita spirituale, da Eckhart a Giovanni della Croce, consideravano come *negazione* dello spirito.

La condanna di Fénelon avvenne col breve *Cum alias* del 12 marzo 1699, emanato da Innocenzo XII. Fu un atto politico, voluto dal re di Francia, e più ancora dalla Maintenon, di cui Bossuet era strumento. L'inconsistenza spirituale (Bossuet poco sapeva di

¹⁴ Cfr. in proposito LOUIS COGNET, *Crépuscule des mystiques*, Paris 1958.

teologia mistica, e meno ancora ne capiva),¹⁵ ragioni di Stato, e forse più ancora di alcova e di carriera, ebbero comunque come risultato quella che Bremond chiama sinteticamente *la dérouté de la mystique*: il misticismo è stato cancellato dal mondo cattolico. Ovvero vi è rimasto nel ruolo marginale cui accennavamo: qualcosa di eccezionale, privilegiato, ma, proprio perché tale, sostanzialmente sospetto, visto come potenzialmente patologico — qualcosa da cui il 'sano' cristiano deve tenersi saggiamente lontano, se proprio non c'è portato per forza —.

Non v'è dubbio che, da allora in poi, l'attività della ragione che si muove verso l'Assoluto, senza rispettare barriere di alcun genere, e dunque anche la mistica speculativa, non poteva più trovarsi in patria nella Chiesa, dalla quale peraltro veniva rifiutata.

6. Questo avveniva nel mondo cattolico. Ma v'è anche quello protestante (ovviamente limitiamo il nostro discorso all'Europa). Tutti sanno però che fin dal suo inizio il protestantesimo ha avuto poca simpatia per la mistica e per i mistici, accusati di *Schwärmeri*, sospetti perché implicitamente tendenti a scavalcare la Scrittura.

¹⁵ Così scrive giustamente Mino Bergamo nel suo *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991, p. 169. Questo libro, di un giovane studioso tragicamente scomparso, mostra come la sconfitta della mistica sia già preparata, nel corso del Seicento francese, dalla psicologizzazione del «luogo mistico»: non più l'essere, ma le potenze dell'anima, e in particolare l'affettiva, divengono il «luogo» dell'unione tra Dio e l'anima. Questo spostamento è già presente in Francesco di Sales, che muta così sostanzialmente la mistica renano-fiamminga. Di qui la psicologizzazione del cristianesimo, il suo diventare un fatto sentimentale, una questione di stati d'animo. Il gioco di Bossuet fu perciò facile: nell'ambito delle potenze, nell'ambito dello psicologico, non v'è dubbio che tutto sia sottomesso a un principio utilitaristico, che si possa sempre vedere il lato «sporco» e «oscuro» di ciò che si presenta chiaro e pulito; ma soprattutto non v'è dubbio che vi sia una distanza invalicabile tra Dio e l'uomo (proprio in quanto «potenze»: si rifletta sulla parola). Sotto questo profilo, dunque, si potrebbe dire che Bossuet non ha fatto altro che trarre le ultime conseguenze di una svolta operata da Francesco di Sales e proseguita nel corso del secolo.

In effetti, figure come Dante o Meister Eckhart sembrano mille miglia lontane dal cristianesimo «morbido», morboso, languido e femminile di tanta mistica contemporanea, contro cui giustamente si levava Nietzsche.

ra, e perciò sistematicamente perseguitati (emblematici i casi di Sebastian Franck, di Jakob Böhme, di Angelus Silesius). È vero però che il mondo protestante ha sperimentato la più grande rinascita della mistica con l'esperienza dell'idealismo tedesco: Fichte, Schelling, Hegel, von Baader, sono ben consapevoli essi stessi di star recuperando, con un diverso grado di consapevolezza storica, l'eredità della mistica speculativa germanica.¹⁶

Con un diverso grado di consapevolezza storica perché nel frattempo c'era stato l'Illuminismo, questa radicale emancipazione dell'uomo per cui tutto è pensato a partire dal soggetto, in cui si comprende la storicità, l'umanità di tutto. Se da una parte l'Illuminismo aveva dato un rude colpo alla religione come *superstitio*, nel suo senso etimologico, esso aveva reso un buon servizio alla mistica, che a tale risultato era già arrivata per suo conto, senza ragioni storiche ma soltanto teologiche. Come accennavamo all'inizio, infatti, la mistica cristiana aveva ben compreso la necessità di andare oltre le forme storiche determinate, oltre Dio, oltre l'umanità di Cristo, per giungere all'*unitas spiritus*, ovvero per scoprire lo spirito, «sostanza in cui passa il soggetto».¹⁷

Proprio discutendo dell'Illuminismo e della sua lotta con la superstizione, Hegel era giunto davvero a riproporre l'esperienza dello spirito, senza nessun clericalismo, senza alcuna *superstitio*, ma davvero con la libertà del Figlio, cui lo spirito ha rivelato «tutta la verità».¹⁸

¹⁶ Cfr. in proposito E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, 1987; E. VON BRACKEN, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1943; M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Casale Monf. 1983.

¹⁷ HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., Firenze 1960, vol. II, p. 283. Cf. Eckhart: «Il disegno ben definito di Dio è che l'anima perda Dio. In effetti, finché l'anima ha ancora un Dio, conosce un Dio, ha la nozione di un Dio, è ancora lontana da Dio. Perciò è desiderio formale di Dio annientarsi nell'anima, perché l'anima perda se stessa. Infatti dipende dalla volontà delle creature se Dio è chiamato Dio. Solo quando l'anima diventa creatura essa ha un Dio. Se essa perde di nuovo il suo carattere di creatura, Dio resta in se stesso quel che è. E il più grande onore che l'anima possa fare a Dio è abbandonarlo a se stesso e liberarsi di lui» (*Traité et Sermons*, a cura di F. Aubier, Paris 1942, p. 248).

¹⁸ *Gr.* 16,13. Sul profondo rapporto tra le necessità dell'*«andarsene»* di Cristo (*Gr.* 16,7) e la presenza dello spirito, cf. il mio *L'esperienza dello spirito*, ed. Augustinus, Palermo 1991.

Anche questa stagione straordinaria, certamente la più grande della filosofia occidentale dai tempi di Platone ed Aristotele, si è conclusa però con una sconfitta. La Chiesa protestante, naturale destinataria dell'idealismo, lo ha rifiutato, ed Hegel stesso lo aveva sostanzialmente previsto, dagli scritti teologici giovanili fino alle postume lezioni di filosofia della religione, ove paragona i teologi suoi contemporanei, «tutti Bibbia, tutti storia e critica», a ragionieri di una casa di commercio, che tengono i conti e i libri di una ricchezza a loro estranea, che passa sì per le loro mani, ma che essi non posseggono.¹⁹

7. Le ragioni di questa duplice *dérouté* della mistica, cattolica prima e protestante poi, sono certamente molte, ma credo che ne predomini una di carattere non filosofico, ma sociale, sociologico. Il nostro tempo è quello della borghesia e dei suoi valori, riassumibili nel concetto dell'«utile», mentre la mistica è per eccellenza aristocratica, «senza perché», nel senso che presuppone una nobiltà dello spirito che non si accontenta dell'utile; l'aristocratica pienezza del Figlio, che è erede, non del servo o del mercenario, che opera per un compenso. Il conflitto tra il borghese arrivista e nepotista Bossuet e l'aristocratico Fénelon ne è davvero emblematico. La mistica è stata respinta nell'eccezionale, nel soprannaturale, perché si intuisce bene quel che essa richiede: il radicale distacco dall'io, dall'interesse personale.

E qui bisogna accennare a un altro fenomeno significativo del nostro tempo, assolutamente parallelo alla *dérouté* della mistica cristiana: la rinascita dell'ebraismo e di una filosofia religiosa improntata ad esso. A volte si parla di mistica anche per essa, ma è bene sottolineare che ciò ha un senso completamente opposto a quello

¹⁹ HEGEL, *Lezioni di Filosofia della Religione*, tr. it., Bologna, 1973, vol. I, p. 103. Al biblicismo dei teologi suoi contemporanei Hegel contrappone giustamente la penetrazione spirituale dei teologi medievali, ben convinti che Dio è Spirito e perciò conoscibile solo come spirito: è a questo punto che cita esplicitamente con approvazione Meister Eckhart (*op. cit.*, vol. I, p. 290).

in cui abbiamo finora parlato di 'mistica'. Se per la mistica cristiana il concetto chiave è l'*unitas spiritus*, nel primato del Logos che viene generato nell'anima del giusto, la filosofia religiosa dell'ebraismo (e di tanto cristianesimo che da esso dipende: basti pensare a Barth) ribadisce risolutamente l'alterità dell'essere, l'alterità di Dio — quella dimensione che già il Cusano, nel suo *De non aliud*, aveva dimostrato stare per la completa appropriazione, per la completa messa di Dio al proprio servizio.

Non a caso Hegel stesso vedeva nella dipendenza dalla Bibbia uno dei segni e delle cause dell'alienazione: l'opposizione Scrittura-essenza attraversa tutta la storia della spiritualità occidentale. La mistica è dialettica (il mistico e lo speculativo sono tutt'uno, sottolineava Hegel);²⁰ se non vai oltre l'opposizione dei contrari, diceva già Suso, non puoi parlare di queste cose,²¹ e, invece, ovviamente, la morta lettera non è in grado di oltrepassare la barriera dei contrari. Il mistico sperimenta in pieno l'opposizione paolina tra lettera e spirito;²² avverte la Scrittura come la pietra tombale che ricopre la Parola vivente.²³ Già Silesius scriveva:

La Scrittura è Scrittura, e null'altro! Mio conforto è l'essenza.
E che Dio parli in me la Parola di vita eterna.²⁴

Per il mistico si tratta di *essere* quell'essenza, di *diventare* la Parola: «diventa tu stesso la Parola e l'essenza» è il verso finale del

²⁰ «Col concetto di speculativo si deve intendere quel che un tempo si soleva chiamare il mistico... Oggi mistico è sinonimo di misterioso... ma si deve notare che il mistico è misterioso solo per l'intelletto, e ciò perché principio dell'intelletto è l'astratta identità; invece il mistico (che significa lo speculativo) è la concreta unità di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono solo nella loro separatezza ed opposizione» (GLOCKNER, *Hegellezikon*, p. 1602).

²¹ SUSO, *Il libretto della verità*, in *Opere spirituali*, a cura di B. de Blasio, Alba 1971, p. 388 s.

²² 2 Cor. 3,6.

²³ Così Giovanni Scoto nella sua *Omelia* sul Prologo di Giovanni, ed. it. a cura di M. Cristiani, Milano 1987.

²⁴ È il distico II, 137 del *Pellegrino cherubico* di Angelus Silesius (ed. it. a cura di G. Fozzari e M. Vannini, Gimigliano Balsamo 1989), dal titolo «La lettera è nulla senza lo Spirito».

Pellegrino cherubico,²⁵ e questo è il senso di tutta la mistica cristiana.

Non meraviglia perciò vedere come la filosofia religiosa ebraica del nostro tempo esprima anche una radicale componente anti-hegeliana ed antidialettica, e in questo manifesti il suo intimo orientamento anticristiano — non solo antimistico: non si dimentichi infatti che il cristianesimo la dialettica l'ha al suo interno in modo insopprimibile (umanità e divinità di Cristo; unità e trinità di Dio), e, come diceva con la consueta chiarezza Hegel, il pensiero trinitario e il pensiero di Dio come spirito sono indissolubilmente uniti. Terzo nefasto elemento di questa componente culturale è poi la dimenticanza dell'Illuminismo, per così dire la sua messa tra parentesi, per riproporre la pagina della Scrittura come una sorta di atemporale, astorica, verità, facendo finta (cioè sostanzialmente mentendo) di non sapere come le cose stanno. Anche in questo caso non v'è dubbio che un 'mistico' si trovi più a suo agio con la proibizione di un Nietzsche che con la vergognosa spudoratezza del biblicismo contemporaneo, mera retorica e utilitarismo.

8. Tutto questo ha una precisa spiegazione. La religione è sospinta verso la mistica e insieme ne aborre: è sospinta perché avverte nella mistica il proprio compimento, senza il quale rimane superstizione; ne aborre perché avverte che quel compimento è anche il suo superamento e la sua fine, proprio in quanto *religio*. La religione avverte, nel riproporsi in ogni singolo dell'esperienza di Cristo, del suo *ego sum veritas*, la minaccia di un ateismo molto più sottile, profondo e terribile di quello volgare e grossolano dell'Illuminismo, del marxismo o del positivismo.

Anche la mistica, dal canto suo, è sospinta verso la religione e insieme ne aborre. Non ne può fare a meno: incessantemente ha bisogno di questo terreno da cui ha origine, come il mitico Anteo sempre aveva bisogno della madre terra. Senza la religione, la mistica diventa filosofia, e poi mera ideologia soggettivistica, o psico-

logia. Solo la religione riporta sempre verso l'origine e il fine, a quella trascendenza che la mistica vuole sempre superare, e nello stesso tempo profondamente affermare. E, insieme, aborre dalla religione, in cui vede l'appropriazione psicologica, la «rivoltante positività giudaica» (Hegel), cioè la caduta in quello *hoc et hoc* che è sempre altro dal Bene — anzi, la sua negazione piena. Perciò la mistica vede sempre nella religione la *superstitio*, la negazione stessa dello spirito.

Questo spiega, io credo, la storia del loro rapporto. Ma non è detto che le cose debbano sempre restare così. La piena comprensione di questo rapporto è anche in grado di modificarlo: è del tutto pensabile una religione non più in opposizione alla mistica, e viceversa. Certo questo è pensabile solo del cristianesimo, della religione dello spirito, e mi permetto di affermare che solo questo invererebbe le parole di commiato di Gesù ai discepoli: «È bene per voi che io vada, perché solo così verrà a voi lo spirito... Esso vi condurrà a tutta la verità» (Gv. 16,7-13).

Ci sia dunque concessa questa speranza, alla fine del secondo millennio, ma anche all'inizio del terzo.

Del resto, come si constata sempre di più, questi ultimi anni sono anni di grande riscoperta della mistica, di un successo quasi eccessivo della mistica. Proviene dalla filosofia, certamente, questo interesse, come abbiamo accennato, ma credo che provenga di più da altri settori, e in particolare da quello che potremmo chiamare psicologico, cioè dal disagio, dalla sofferenza dell'uomo contemporaneo, smarrito nella *regio dissimilitudinis*, perduto nel molteplice, animato dal bisogno profondo di *unitas*, di unità.

Il «normale» uomo, l'uomo del «sano buon senso», è in effetti, come sapeva Hegel, un uomo malato, alienato, privato della verità e della libertà dello spirito, e al quale non è stata lasciata altra soddisfazione che il denaro.²⁶ Nello sfascio delle psicologie, incapaci di descrivere l'uomo, ma soprattutto di curarlo, dal momento

²⁵ VI, 263.

²⁶ Cf. in proposito G. SEVERINO, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova 1983; nonché il già citato *L'esperienza dello spirito*, Palermo 1991.

in cui, proprio a conclusione dell'idealismo tedesco, la *Seelsorge* dovette cedere alla «psichiatria» — ovvero scomparve lo spirito, e all'uomo rimase, per dirla con Aristotele, solo metà dell'anima, quella non libera, come agli schiavi —, ecco che si riscopre la profonda esperienza non solo spirituale, ma appunto anche psicologica dei mistici; direi a partire da Plotino, il più grande psicologo classico, ma soprattutto nel mondo cristiano, come riconosceva anche Nietzsche.

Io credo, insomma, che la «fame» di mistica di questi ultimi anni derivi principalmente dalla ricerca concreta, non erudita, non culturale, di parole ricche di esperienza, ricche di verità, capaci davvero di condurre all'essere, cioè alla gioia e alla pace. Può darsi che questo sia il prossimo futuro. Può darsi che anche all'interno del cristianesimo si faccia strada l'idea che non v'è altro modo di «superare» l'Illuminismo (come diceva Rahner, il cristianesimo del futuro non può essere altro che mistico), e, nello stesso tempo, di affrontare il mondo della tecnica (la mistica chiama la tecnica, pensava già Bergson). Può darsi che i grandi cambiamenti dei nostri tempi riportino in primo piano la consapevolezza che l'Assoluto è per l'uomo, dell'uomo, nell'uomo, e che alla piccola creatura alienata della psicologia subentri lo *edel mensch*, l'uomo nobile, l'uomo spirituale — che giunga, infine, il tempo dell'essere —.

Io però non ne farei eccessivamente conto, e non per mancanza di fiducia o di speranza, ma proprio perché — come si è forse compreso da quel che si è detto — è essenziale della mistica la *unitas spiritus*. Là la dimensione alienante del tempo è soppressa; ogni istante è la pienezza del tempo; ogni istante è l'eterno.²⁷ Chi non è in patria in nessun luogo lo è dappertutto, proprio come lo spirito, che è Dio, è dappertutto e in nessun luogo, *totus in quolibet, quod totus extra quolibet*.²⁸ Perciò tutti i tempi sono uguali: tempo dell'attesa, della nostalgia, del dolore, per chi è lontano dal-

²⁷ Cf. M. VANNINI, *Escatologia e/o mistica*, in AA.VV., *Sulle cose prime e ultime*, ed. Augustinus, Palermo 1990; poi in *L'esperienza dello spirito*, cit., cap. «L'eterno nel presente».

²⁸ ECKHART, *In Sapientiam*, n. 135.

l'Essere, lontano dall'Uno; ma tempo della presenza, della pienezza, del compimento, per chi ha appreso — certo con molta fatica — a trovare l'Uno nel molteplice. Per lui — potremmo dire riprendendo la citazione heideggeriana — già da tempo se ne sono andati gli dèi, ma già da tempo l'Essere si mostra.²⁹

MARCO VANNINI

²⁹ Cf. la conclusione del già citato *L'esperienza dello spirito*.