

AA.VV., *Exodus. Congedi dal II Millennio/2*,  
Città Nuova Editrice/Augustinus, Roma, 1994

## VI.

### DALL'ILLUMINISMO ALLA MISTICA

1. Occorre forse innanzitutto render conto del titolo, che può apparire strano e quasi provocatorio. In genere, infatti, si pensa all'Illuminismo come a un fenomeno culturale prevalentemente irreligioso, se non addirittura ateo, e comunque rivolto a «far luce», far chiarezza, nei confronti della superstizione religiosa, nella quale rientrano, in fondo, tutte le religioni positive. In parallelo, si pensa in genere alla mistica come a un fenomeno dalle caratteristiche prevalentemente irrazionalistiche, se non addirittura psicologicamente contorte, e che proprio nella superstizione e nel sentimentalismo religioso affonda le sue radici.

Di fronte a queste accezioni prevalenti dei due termini, poniamo invece quelle più precise, filosoficamente ed anche filologicamente più corrette. Intendiamo innanzitutto per Illuminismo (*Aufklärung*, «rischiaramento») l'operazione dell'intelligenza che ricerca la verità, senza compromesso, in ogni direzione, senza rispetto di nessuna autorità presunta, o di presunti libri sacri. Uscita dell'uomo dallo stato di minorità, assunzione del coraggio di sapere: proprio così Kant definiva l'Illuminismo, rispondendo alla domanda «Was ist Aufklärung?», e in questo stesso senso noi assumiamo il termine.

Anche il vocabolo «mistica» vogliamo riportarlo ai suoi significati più genuini, propri non solo del mondo cristiano, ma, prima ancora, di quello greco classico, dove il termine è nato. Certo esso è connesso a mistero, ma niente affatto nel senso di misterioso o, peggio ancora, mistificante, bensì solo in quello che ha attinenza con il vertice più alto della conoscenza, «là dove il discorso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutto, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l'ascesa si fa completamente muto (ecco qui il "mistero") e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile». Così Dionigi pseudoareopagi-

ta nello scritto intitolato *Teologia mistica*, cap. III; e, proprio facendo riferimento a Dionigi, Gerson definisce teologia mistica quella fondata sull'esperienza interiore, ovvero sulle esperienze conosciute con la più perfetta certezza – a differenza delle altre teologie, scritturistiche o argomentative, che si basano su operazioni esteriori, e che sono perciò incerte<sup>1</sup>. Esperienza comunque razionale, anzi, la più razionale di tutte, in quanto propria del vertice supremo della ragione, come anche dell'apice dell'affetto, e perciò stesso esperienza dello spirito.

Raccogliendo con piena consapevolezza l'eredità classica e cristiana, da Plotino alla mistica speculativa tedesca, Hegel scrive perciò che «il mistico è misterioso solo per l'intelletto, e ciò solo a motivo del fatto che principio dell'intelletto è l'identità astratta, mentre il mistico è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto nella loro separazione ed opposizione»: mistico dunque significa lo stesso che speculativo, ovvero pienamente razionale (opposto alla povertà e limitatezza dell'intelletto, in senso hegeliano).

Già da queste definizioni terminologiche appare chiaro come Illuminismo e mistica non siano perciò due realtà di per sé opposte, anzi, in certo modo la prima sia un presupposto necessario della seconda – e questo è proprio il senso della riflessione che proponiamo qui.

2. L'Illuminismo nel suo aspetto migliore, come quella emancipazione che consiste nel riportare tutto al soggetto – ovvero nel trovare le ragioni delle cose – agisce contro una religione superstiziosa che ha perduto il lato del soggetto, il lato dell'uomo, e che tutto rimanda al divino, rimanendo ferma all'oggettività del dato,

<sup>1</sup> Al termine della Scolastica, ma anche riassumendo una lunga esperienza mistica, la suprema autorità culturale dell'Occidente, il Cancelliere dell'Università di Parigi Jean Gerson, che di lì a poco avrebbe concluso al Concilio di Costanza il Grande Scisma, dichiara di poco o nessun valore le teologie che noi chiameremmo razionali (si dice ancora così?) e scritturistiche, come tutto ciò che è fondato su vane parole e su argomentazioni altrettanto vane. Opponendo loro una scienza fondata sull'esperienza, parla della «teologia mistica» come unica teologia seriamente possibile, in quanto fatta di esperienza personale e immediata di Dio. Cfr. la recente edizione della *Teologia mistica* di Gerson, a cura dello scrivente, per le Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 69.

<sup>2</sup> Cfr. H. Glockner, *Hegel-lexicon*, p. 1602, alla voce «Mystik».

del testo, del sacro, e dunque alla rivoltante positività giudaica<sup>3</sup>. Illuminismo è la filologia, che, da Reimarus in poi, ha mostrato il lato umano, la finitezza, dei testi cosiddetti sacri.

Anti-illuministica, davvero mistificante – non mistica, nel senso che abbiamo detto – è perciò l'utilizzazione delle Scritture in senso retorico, come testo dal quale si può estrarre certamente tutto e il contrario di tutto, e che può essere piegato ad operazioni untuose e sentimentali, ben lontane dal virile coraggio della ragione e della verità. Ma di questo versante deteriore ed insignificante della religione non intendiamo parlare.

Nel suo senso più forte l'Illuminismo ha prodotto valori di verità davvero grandi – quelli stessi che ispiravano le pagine gioiose di Nietzsche, e che le ispirano ancora, purché ci sia la stessa tenuta morale, la stessa nobiltà dello spirito –: noi abbiamo il nulla davanti, nessuna certezza oggettiva più, nessuna «verità» mitico-religiosa cui ancorarci, ma questo significa d'altra parte la possibilità di respirare a pieni polmoni, e di essere finalmente autonomi.

E qui bisogna sottolineare un primo punto, curiosamente mai rilevato: l'Illuminismo, nel senso forte che abbiamo detto, conduce, per via storica, filologico-critica, proprio là dove la filosofia cristiana era giunta per suo conto, percorrendo un cammino non storico-filologico, ma spirituale. Infatti il vertice della spiritualità cristiana, medievale e non solo medievale, si era accorto che la strada dell'imitazione di Cristo, giunta al compimento nell'universale, sopprime ogni positivo come determinato – e dunque come quello *hoc et hoc* che è lontano dal bene, e che lo occulta<sup>4</sup>. Nei suoi percorsi più radicali e più veri, la filosofia cristiana era stata già, per suo conto, indipendentemente da ogni conoscenza filologica e storica, una strada della *Entbildung*, della purificazione dalle immagini, dello spogliamento dalla superstizione religiosa, giungendo così ad una esperienza di *unitas spiritus* in cui è scomparsa ogni alterità, non solo in senso ontologico, ma anche in senso mo-

<sup>3</sup> Così si esprime Hegel nei suoi scritti «giovanili», *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, *La positività della religione cristiana*, né ha cambiato parere fino alle ultime *Lezioni di Filosofia della Religione*. Su questo argomento non c'è in effetti altro da aggiungere.

<sup>4</sup> Il pensiero dei mistici – ad esempio Eckhart e Giovanni della Croce – risale in fondo all'importantissima pagina di Agostino, *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

rare. Margherita Porete parlava di liberarsi dell'amore in nome dell'amore<sup>5</sup>; Eckhart dell'amore di Cristo-uomo come ostacolo all'amore di Dio<sup>6</sup>; Cusano nega esplicitamente l'alterità di Dio, giacché l'alterità implica la finitezza, e la finitezza nega l'assolutezza<sup>7</sup>. Contro ogni superstizione religiosa, la mistica speculativa (l'aggettivo hegeliano non è casuale) nega la visione di Dio come altro<sup>8</sup>, che sarebbe visione della suprema alienazione dell'essere, e sostiene la visione dell'altro come se stesso: potremmo dire, *ante litteram*<sup>9</sup>, una compiuta emancipazione, una piena riassunzione nel soggetto, «redizione completa»<sup>10</sup>.

Sotto il profilo etico, ovvero pratico, già la mistica cristiana aveva conseguito una libertà ed un'autonomia mai più raggiunte in seguito – da non confondersi col soggettivismo e con l'arbitrio individuale, che, come sottolinea l'illuminista Kant, in quanto opposto all'universale costituisce solo vuota chiacchiera –. Libertà dall'obbedienza alle virtù, dal bene e dal male dati oggettivamente come esteriori, e che ci comandano come fossimo dei servi: così parla ancora Margherita Porete, esplicitando la libertà del cristiano paolina e giovannea, ma senza la superstizione biblica luterana. L'anima libera concede alla natura quello di cui ha bisogno, senza rimorso di

<sup>5</sup> Così nel suo *Specchio delle anime semplici*, capp. CXXXI e CXXXII. Vedi la recente edizione italiana, a cura di G. Fozzer e dello scrivente, per le Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

<sup>6</sup> Cfr. ad es. il *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura dello scrivente, Città Nuova, Roma 1992, n. 655.

<sup>7</sup> Il testo più importante per questo è il *De non-aliud* (lo si può leggere in N. Cusano, *Opere filosofiche*, a cura di G.F. Vescovini, UTET, Torino 1972).

<sup>8</sup> Cfr. ancora Cusano, in particolare nel suo *De visione dei* (lo si può leggere in N. Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. II, Zanichelli, Bologna 1980). Lo scritto inizia riprendendo il tema personiano della «facilità» della teologia mistica, ed è tutto costruito sul pensiero eckhartiano, per il quale «l'occhio con cui Dio mi vede è lo stesso occhio con cui io vedo Dio; l'occhio mio e l'occhio di Dio non sono che un solo occhio, una sola visione, una sola conoscenza, un solo amore» (sermone *Qui audit me*, in: *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 205). È la frase che, tratta dalle *Institutiones ecclesiasticae* del Moheim, il giovane Hegel annotò accuratamente.

<sup>9</sup> «Ricondurre il mondo e tutti i rapporti umani all'uomo stesso»: questa la definizione dell'emancipazione in Marx, *Zur Judefrage*, in: *Die Frühschriften*, ed. Landshut, 199.

<sup>10</sup> Vedi Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., n. 222, e la mia Introduzione, p. 7.

coscienza<sup>11</sup>: l'esito è una grande, profonda gioia, giacché l'anima disappropriata di se stessa non conosce ormai più tristezza. Eckhart le fa eco: l'uomo giusto, uomo libero, *homo divinus*, gioisce ugualmente in ogni cosa, sempre gioisce in ogni azione, giacché azione buona è quella fine in se stessa, senza perché, che ha in se stessa il proprio principio, come tutto quel che è divino<sup>12</sup>.

Si noti ancora come in questa esperienza spirituale ad una cristologia in cui si conosce Cristo pronunciando la Parola, ovvero generandola, essendo il Logos, ovvero essendo amore/distacco<sup>13</sup>, corrisponde un'etica in cui in ogni opera, in ogni azione, in ogni contenuto, è lo spirito che rende buoni<sup>14</sup>, e mai l'atto esteriore, che è sempre morto – in affinità con il migliore Illuminismo, quello kantiano, appunto, in cui il bene è sempre nel «come», e mai nel «che cosa». Scriveva del resto Silesius:

«Gott schaezt nicht, was du Guts, nur wie du es getan; Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an»<sup>15</sup>.

Proprio parlando qui, l'anno scorso, sulla mistica nella filosofia contemporanea, accennai alla profonda parentela che Schopenhauer e Nietzsche hanno con la mistica speculativa, e il punto che ora desidero sottolineare è proprio la comune esperienza di libertà, di creatività di valori, rimuovendo ogni alterità e dipendenza, comunque motivate; l'essere *wertschaffend*, imprimendo al di-

<sup>11</sup> Cfr. *Specchio delle anime semplici*, cit., capp. IX e XVII.

<sup>12</sup> Cfr. ad es. Teckhartiano *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., nn. 112.311.314.337.343 ecc. L'espressione «senza perché» è presente, più volte, anche nello *Specchio* di Margherita Porete.

<sup>13</sup> Mi permetto rimandare, in proposito, al mio *L'esperienza dello spirito*, Augustinus, Palermo 1991, soprattutto al primo capitolo, «La generazione del Verbo».

<sup>14</sup> Cfr. in proposito il sermone «Mortuus erat et revixit», in: Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, pp. 119-125.

<sup>15</sup> A. Silesius, *Il pellegrino eberubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992 (nuova edizione, con testo tedesco a fronte). Il distico citato, V, 37, intitolato «Gott schaut auf den Grund» («Dio guarda al fondo»), con evidente riferimento alla dottrina eckhartiana del «fondo dell'anima» è stato tradotto così:

Dio non apprezza che fai di bene, ma solo come lo fai;  
Non guarda ai frutti, solo a radice e semi.

venire il carattere dell'essere: questa profonda esperienza di libertà creatrice che è l'esperienza dell'unità dell'essere e nell'essere (Nietzsche: tutte le cose sono legate dall'amore)<sup>16</sup>.

Punto di contatto essenziale è la rimozione dell'alterità di Dio, quell'alterità che nel nostro mondo è generata dalla Bibbia e dall'ebraismo, religione della separatezza, come ben vide Hegel. Prima di lui già Fichte aveva visto nell'idea stessa di rivelazione l'origine dell'alienazione contemporanea, e colto fino in fondo quella opposizione radicale tra il racconto della creazione nella Genesi – vera radice del concetto di alterità di Dio – e l'inizio del vangelo di Giovanni, nel quale tutto è, fin dall'inizio, nel Logos<sup>17</sup>. Senza saperlo con precisione, i filosofi tedeschi, nei quali opera la migliore eredità illuministica, ripetono con altre parole quanto già affermato dalla mistica speculativa: siccome a Dio è estranea ogni mediazione, e la grazia *gratum faciens est in solo intellectu*, giacché la grazia non opera nelle potenze, ma nella nuda essenza dell'anima<sup>18</sup> (e, sia detto per inciso, perciò non opera «miracoli» o azioni particolari: tutto ciò non appartiene mai alla grazia), non v'è alcuno spazio per rappresentazioni, e dunque, nessuno spazio per «rivelazioni». È possibile solo una comunità di essenza, un essere l'essere, siccome Dio fa un solo dono, che è se stesso<sup>19</sup>: ancora una volta la mistica aveva, speculativamente, compreso, quello che la filologia dimostra per la sua strada, ovvero che il concetto di rivelazione è di per se stesso alienante, in quanto ribadisce la personalità, la volontà arbitraria, di un essere altro – ovvero l'alterità dell'essere –, e, dal punto di vista storico-critico, il buffissimo concetto di un Dio che decide, ora sì, ora no – lo rivelo, non lo rivelo, ecc. L'Illuminismo vede così il carattere superstizioso delle pretese rivelazioni, in cui il particolare viene fatto passare per universale, «divino»; la mistica ne vede invece piuttosto il carattere blasfemo, per cui al posto dello Spirito si insedia un grosso idolo – un «totalmente altro» stile Geova – in corrispondenza con la

<sup>16</sup> Così parlò Zarathustra, «Il canto dell'ebbrezza», 10.

<sup>17</sup> Soprattutto nella *Introduzione alla vita santa*, specialmente la Lezione sesta, «La dottrina del vangelo dell'apostolo Giovanni».

<sup>18</sup> Cfr. ad es. l'ecchhartiano *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., nn. 500.521.

<sup>19</sup> Cfr. ad es. i sermoni «Omne datum optimum» e «In hoc apparuit caritas dei», in: Meister Eckhart, *Opere tedesche*, cit.

smania di potere del soggetto i cui risultati drammatici sono ben presenti nella storia: pensiamo a tutte le figure di fondatori di Chiese, sette, ecc., grondanti di ipocrisia e di sangue.

Si noti ancora come oggi assistiamo da una parte alla massiccia utilizzazione «religiosa» della Bibbia, a livello assolutamente irrazionalistico, strumentale e retorico, quale mero sostegno a tipi di vita determinati; dall'altra alla rivendicazione della più totale libertà nei confronti della Legge, divina prima ancora che umana, quasi come rivendicazione all'uomo di una autonomia e di una libertà liberante dalla menzogna della credenza alienante. Questi due aspetti sono sì opposti, ma anche profondamente vicini, quasi due facce della stessa medaglia, accomunate dall'incomprensione dell'essenziale, ossia della fede come esperienza dello spirito nello spirito – come già notava Hegel nelle pagine della *Fenomenologia*, a proposito della «Lotta dell'illuminismo con la superstizione»<sup>20</sup>.

Alla filologia la Bibbia appare una congerie di materiale di varia origine, determinata nelle sue coordinate spazio-temporali, come ogni altra opera umana. Alla mistica speculativa il fondarsi sulla Scrittura appare una menzogna consapevole, operata per fini di potenza; un gesto di falsità e di alienazione, di dipendenza (*omnia serviliter pro dominatione*), dopo il quale non vi sarà mai verità, non vi sarà mai spirito. Infatti viene profondamente condizionata l'intera visione del mondo: il bene viene posto in altro, secondo il parametro fondamentale assunto, che l'assoluto, l'essere è altro (*ens et bonum convertuntur*), ed è dunque nel positivo – ovvero in ciò che direttamente ripugna allo spirito, lo nega.

Di qui l'orrore dell'etica giudaica e cristiana – in quanto, come ben vide Bonhoeffer, il cristianesimo non si è mai spogliato della figura giudaica del fariseo<sup>21</sup>, nonostante il vangelo tutto in contrario –, e di qui anche le resistenze e le opposizioni violente che essa genera nel mondo contemporaneo, che rimane, peraltro, tutto prigioniero al suo interno. Esso non vede, infatti, altro che la

<sup>20</sup> Vedi la mia antologia: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 37-57, con la Introduzione a proposito del rapporto tra Hegel e la mistica speculativa tedesca, nonché lo studio di questo stesso rapporto in *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monf. 1983.

<sup>21</sup> Cfr. D. Bonhoeffer, *Etica*, tr. it., Bompiani, Milano 1969, soprattutto nel capitolo «Amore di Dio e sfacelo del mondo».

possibilità puramente negativa dell'opposizione, la forma «daica» della negazione, dove l'Illuminismo resta fermo al lato meramente critico, staremmo per dire massonico, senza conquistare quella comprensione piena che appartiene invece alla mistica, negatrice sì dell'oggettività superstiziosa, ma anche conscia che Dio è Spirito, che diviene un solo spirito con noi, Uno nell'Uno e, nell'Uno, eternamente Uno.

Detto in altro modo, forse più semplice: il mondo contemporaneo oscilla tra l'ipocrisia di una «fede» che spaccia i propri contenuti per «parola di Dio» (già Maritain notava ironicamente come la parola di Dio di cui si riempiva la bocca Barth dovesse piuttosto essere intesa come parola di Barth), e lo sconcolato scetticismo dell'impossibilità di accettare tali chiacchiere, giungendo però a concluderne l'assenza di Dio – senza accorgersi che questo scetticismo è esso stesso un prodotto di tali chiacchiere, ovvero dell'oggettivismo che le sostiene, e soprattutto senza accorgersi che la strada della mistica, indipendente da ogni oggettivismo e da ogni ipocrisia, conduce direttamente in porto, in quello che Margherita Porete chiama «il paese della libertà»<sup>22</sup>.

3. Se si assume dunque Illuminismo nel senso forte che abbiamo detto, come volontà di chiarezza e di guardare in faccia la verità, costi quello che costi, si vede bene – credo – come esso converga nella stessa direzione e verso lo stesso risultato cui giunge la mistica, intesa nel modo sopra indicato. Direi che il filosofo in cui queste linee si vedono meglio delineate è Nietzsche: in lui il rigore della verità, lo scavo filologico e filosofico, con cui si smontano i castelli di false certezze (pensiamo ad opere come *Umano troppo umano*, o *Genealogia della morale*), approda davvero a una sorta di catarsi, ad una purificazione da tutti i contenuti, mettendo davvero di fronte quel nulla di assenza di valori che significa la piena assunzione della libertà – l'aprirsi nuovamente di fronte a noi di tutto il grande mare dell'essere (*La gaia scienza*, 343). Egli stesso nota, del resto, la vicinanza tra il suo annuncio della «morte di Dio» e la predicazione di Maestro Eckhart: «Prego Dio che mi liberi da Dio» (*La gaia scienza*, 292), e sottolinea come la sua fede

<sup>22</sup> Specchio, cit., capp. CXXII, CXXIII, ecc.

nella scienza prenda ancora il fuoco da quell'incendio che fu appiccato dalla fede cristiana, e che fu anche la fede di Platone, e cioè che Dio è la verità, e che la verità è divina («In che modo siamo ancora credenti»: *La gaia scienza*, 344).

Inchiodare al qui e all'ora, facendo chiarezza nella storia e in noi stessi, scavando senza pietà nell'abisso della nostra anima, fino a riconoscere la presenza dell'affermatività del soggetto, la smania del potere, nelle nostre assunzioni di valori: questo il percorso dell'Illuminismo più radicale e più serio, e questo il suo punto di incontro con la mistica. Perché non c'è dubbio (ma non vorrei ripetere quanto ho detto più volte, anche in questa sede): la mistica compie un itinerario parallelo, smontando implacabilmente l'oggettività delle religioni positive, sperimentando e riassumendo nel soggetto quello che la superstizione propone come alterità. Non voglio qui citare i miei autori prediletti – Eckhart, Cusano, Giovanni della Croce –, tutti d'accordo su questo punto, ma il mistico poeta d'amore Jalaluddin Rumi, che scrive:

Un uomo bussò alla porta del Diletto e una voce chiese: «Chi è?».

Egli rispose: «Sono io».

La voce disse: «Non c'è posto qui per me e per te». La porta rimase chiusa.

Dopo un anno di solitudine e di privazioni lo stesso uomo ritornò a bussare alla porta del Diletto. La voce, da dentro, chiese: «Chi è?».

«Sei tu».

La porta gli fu aperta<sup>23</sup>.

Si potrebbe dunque dire che il frutto migliore dell'Illuminismo è la scoperta (o, meglio, la riscoperta, se si considera la mistica speculativa medievale) della dialettica, cui la filosofia tedesca arrivò appunto dopo aver assunto in sé l'Illuminismo e la sua critica radicale del positivo religioso, meditando sull'amore e sulla sua capacità di superare l'opposizione finito-infinito; ma qui l'Illuminismo non è più solo atteggiamento storico-critico, bensì an-

<sup>23</sup> Citato in: I. Shah, *La via del sufi*, tr. it., Ubaldini, Roma 1971, p. 150.

che profondo senso religioso, quale appare già, ad esempio, nelle pagine che Kant dedica al sublime e alla conseguente distinzione tra superstizione e religione (*Critica del Giudizio*, I, II, B 28).

La dialettica, in quanto significa la fine del dominio su di noi dell'oggettività, ovvero l'acquisita capacità di padroneggiare l'identico e il diverso, è il vero segno dello Spirito, ovvero ciò che distingue il piccolo, limitato uomo dell'istinto, dell'ideologia, dell'utilitarismo e del potere, l'uomo del permanere, legato all'io, dall'«anima semplice»<sup>24</sup>, dall'«uomo nobile»<sup>25</sup>, per cui l'essere non è altro.

Ed è a questo punto che, a mio parere, sta tutta davanti a noi la strada della mistica dopo l'Illuminismo. Non una strada del ritorno indietro, magari al Medioevo, sulle rovine delle ideologie del presente, ma una consapevolezza nuova, che dell'Illuminismo è nutrita, così come è conscia del significato più profondo della mistica.

L'essenziale della mistica cristiana è il fatto che proprio la profonda esperienza del cristianesimo porta nell'universale, fuori dal cristianesimo stesso in quanto dottrina e religione positiva<sup>26</sup>, così come l'estremo dell'amore porta fuori della passione e del legame, in un desiderio di bene per l'altro in cui si perde e l'altro e il desiderio. Questo è il senso profondo del superamento della religione nella filosofia, conforme al vangelo di Giovanni: «È bene per voi che io vada... lo spirito vi condurrà a tutta la verità» (16, 7-13). Nella mistica cristiana infatti essenziale è il passaggio per l'umanità di Dio – anche Hegel nota come sia importante l'intuire il divino nella sua unità con l'umano – per cui diventa impossibile la fuga verso l'alterità, il rifugio nel mito, nelle Scritture: si è inchiodati all'imitazione, si deve essere la Parola, generare in noi il Figlio, essere Logos. E, d'altra parte, dialetticamente, l'umanità è umanità, e in quanto tale va superata, abbandonato tutto il determinato, ivi compreso appunto il cristianesimo in quanto comples-

<sup>24</sup> La «semplicità» che dà il titolo all'opera poretiana non è altro che la platoniana *aplois*, ovvero la riduzione all'unità di tutte le potenze dell'anima.

<sup>25</sup> Ci riferiamo in particolare al trattato omonimo di Eckhart (cf. *Opere tedesche*, cit., pp. 45-55). «Uomo nobile» è in lui sinonimo di uomo giusto, uomo divino, cioè Figlio.

<sup>26</sup> Cfr. ad es. L. Cognet, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, ed. it. a cura di M. Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 98s.

so di rappresentazioni. Il risultato è l'*ablatio alteritatis*, la libertà dello spirito al di sopra di ogni contenuto, giacché intelligenza e amore (i due occhi dell'anima, come si dice nella mistica) vedono ormai bene la menzogna consapevole che è nella scelta e nell'accettazione dei contenuti.

Qui l'Illuminismo non può giungere (lo nota ancora Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*), se è privo dell'elemento fede in quanto volontà dell'Assoluto. Perciò esso vede nelle religioni solo le infaticabili promotrici dell'odio, frutto della menzogna e della superstizione, ma non vede come esse stesse siano il terreno di partenza necessario a giungere a quell'esperienza della non alterità di Dio, della *unitas spiritus* nella quale soltanto la religione è veramente superata, e non semplicemente rimossa.

4. Se ci si domanda ora in che senso deve presentarsi oggi la mistica dopo l'Illuminismo, credo che dobbiamo rispondere così: deve presentarsi come essa è davvero, fuori dal suo involucro occidentale, nel suo significato più universale, come vera scienza dell'anima, conoscenza di sé, esperienza dello spirito, senza la quale non v'è *salus*, salute/salvezza, ma solo dolore ed alienazione.

Il disagio fondamentale del nostro tempo, lo smarrimento psicologico e spirituale, cui sono incapaci di dare risposta le mille psicologie, è il disagio dell'alienazione, dell'alterità dell'essere e del bene, che può essere guarito solo dall'esperienza dello spirito, come vide già Hegel ai suoi tempi<sup>27</sup>. È l'esperienza del distacco, la nobiltà dell'anima che si ritrae per non lasciare spazio alla menzogna, fino a cancellare l'io, la cui essenza è l'autoaffermatività – ciò che oscura l'universale, l'essere, il divino in noi.

L'affermazione dei mistici che l'io è causa di ogni male e peccato infatti è vera non solo in senso religioso e morale, ma anche in quello che noi chiameremmo senso psicologico (ma che differenza c'è? Forse che l'anima è divisa in compartimenti?): il dolore, il male – almeno nel senso di sofferenza – viene dall'interesse, dalla preoccupazione per quel piccolo io che non sappiamo neppure cosa sia, perso com'è nel flusso delle rappresentazioni – per cui Eckhart scrive che, in quanto la parola «io» designa una so-

<sup>27</sup> Il riferimento è ancora al mio libro citato alla nota 13, e a G. Severino, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Il Mulino, Genova 1983.

stanza, noi non potremmo pronunciarla, e solo Dio lo potrebbe —<sup>28</sup>. Ma la mistica non insegna solo il distacco dall'io psicologico, bensì anche il ritrovamento di se stessi quale vero io, non altro dall'io eterno, come nel testo di Rumi sopra citato.

La saldatura (mistica-psicologia (con nessuno di questi due termini) era stata compresa già nel Medioevo. Quando Emerico di Campo scrive «spiritus sanctus est lumen intellectus agentis semper lucens»<sup>29</sup>, ha già operato l'unione tra l'esperienza «mistica» e la scienza dell'anima — qui potremmo davvero dire «psicologia», giacché ci riferiamo a quello che anche Hegel, che lo studiò, lo tradusse, ne riprese i termini, considerava il capolavoro di questa disciplina, ovvero al *De anima* di Aristotele —.

La formula sopra citata vuol dire infatti che l'intelletto attivo è lo spirito distaccato, ovvero l'azione di distaccarsi da tutto. È assolutamente vuoto e nudo, e perciò può tutto comprendere, come l'occhio, che non ha in sé alcun colore e proprio per questo può accogliere, comprendere e provare gioia in tutti i colori. Ma esso è anche amore, ovvero quell'attività che, sola, è capace di andare oltre ogni legame ed ogni determinazione, sempre orientata verso l'alto (il «più», dice Margherita Porete), verso il grande mare dell'essere, *pelagus substantiae infinitae*<sup>30</sup>. La formula scolastica dice infatti che *idem amor et spiritus sanctus*, e l'intelletto attivo è l'*apex mentis*, il punto più alto, in cui convergono intelletto e volontà, amore e conoscenza, che sono tutt'uno.

Si noti la fondamentale importanza del tema dell'unità: a livello intellettuale tutto è uno — la dialettica mette in rapporto ogni idea con tutte le altre, senza niente escludere, fino a far passare ogni cosa nel suo opposto —; a livello di volontà unico è il cammino d'amore, dove ogni cosa prende luce dal bene e dalla luce stessa.

Si noti anche il carattere attivo, di generazione e di vita, proprio dello spirito, in cui l'estremo distacco e l'estrema nudità intellettuale (l'uomo divino e santo è puramente passivo, e riceve il

<sup>28</sup> Il tema è trattato spesso nei *Sermoni latini*, ed. it. a cura dello scrivente, Città Nuova, Roma 1989, ed anche in quelli tedeschi; cfr. ad es. il sermone «Ego elegi vos de mundo» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 94).

<sup>29</sup> La citazione è riscontrabile in: Romana Guarnieri, *Il movimento del libero spirito*, p. 463 («Archivio italiano per la storia della pietà», Roma 1965).

<sup>30</sup> Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* I, 9, spesso citato da Eckhart. Ma pensiamo anche al «gran mare dell'essere» di Dante, *Paradiso* I, 112.

dono di Dio nel suo essere nudo, scrive Eckhart in *In loh.* n. 397) sono l'estrema nobiltà e libertà dello spirito, la cui spoliatura e passività non è un impoverimento, bensì l'abbandono delle scorie, dell'accidentale, da parte di un soggetto ormai reso universale, non altro dall'essere.

Si deve cogliere fino in fondo la differenza tra l'oggettivismo dello psichico e la condizione dello spirito, che è libertà e vita, e dunque l'opposizione tra servitù e libertà. Nella prima il bene appare opposto al male, ed entrambi definiti in situazioni, il questo opposto al quello; nella seconda invece il bene non appare più in una situazione, ma nella forma dell'atto — perciò esso richiede sempre un positivo come «male», giacché solo nei suoi confronti, rispetto ad esso, è il bene. Le opere sono per il distacco, non sono mai buone in sé, ma solo la condizione per cui, nel distacco, si generi il Logos, lo spirito<sup>31</sup>.

La tentazione sempre risorgente, il peccato radicale, è quello di oggettivare, rendere positivo il bene, pietrificandolo nella cosa, nell'atto. Questa è l'adorazione della forza, il peccato contro lo Spirito, la incomprendimento della necessità: la mistica medievale lo esprimeva sottolineando come solo l'*homo humilis* — ovvero quello che riconosce il dominio della necessità, e perciò non pensa a meriti di nessun genere, ovvero non si accaparra alcun «bene» — può essere *homo nobilis*, uomo spirituale, uomo libero.

Nella libertà dello spirito tutto diventa buono nel distacco, ovvero nell'atto di amore infinito: letteralmente, senza (la) fine perché senza (il) fine. Con i termini della filosofia aristotelica Eckhart lo esprime dicendo che l'uomo giusto ha Dio come sola causa formale del suo agire, e non come causa finale, efficiente, o altro<sup>32</sup>.

Di qui le due cifre essenziali della vita dello spirito: essere senza perché ed essere nel presente. Senza perché<sup>33</sup>, ovvero in modo che ogni cosa, ogni atto, sia presa di per se stessa, *sub specie aeternitatis*, e così sia fonte di gioia — altrimenti, inserita in un fine

<sup>31</sup> Cfr. ancora il sermone «Mortuus erat et revixit», citato alla nota 14.

<sup>32</sup> *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., n. 336.

<sup>33</sup> Vedi nota 12. L'espressione è diventata celebre soprattutto per il celebre distico silesiano dall'omonimo titolo:

La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce,  
A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede.  
(*Il pellegrino cherubico*, cit., I, 289).

qualsiasi, ricade sempre sotto l'utile e diviene vile e volgare, fonte non di gioia ma di dolore.

Nel presente<sup>14</sup>, qui ed ora, in un presente che è ricco e bello come l'eterno. In quanto il bene non è una situazione, ma una forma, ogni realtà lo permette, ed ogni presente è l'assoluto. Così Aristotele insegnava che la felicità non è uno stato d'animo, ma un agire, e per eccellenza l'agire dell'intelletto attivo, la cui luce è appunto quella dello Spirito santo; ed Eckhart scrive: «Pensiero senza intelletto è ogni pensiero malvagio, o relativo al male, o anche al passato o al futuro, o comunque relativo a un ente che racchiude il nulla, cioè la negazione. Infatti tutto ciò esprime il non-ente, o l'ombra dell'ente. Ma oggetto dell'intelletto è l'ente. Ente siffatto o pienezza dell'ente è lo Spirito santo» (*In Sap.*, n. 10).

Qui il pensare il passato o il futuro – la alienazione nella nostalgia e nell'attesa – è assimilato al pensare il male: entrambi sono pensieri vani, *sine intellectu*, perché non riguardano l'essere, e questo non è soltanto un errore intellettuale, o una innocua fantasia, bensì una sorta di peccato elementare – l'uscita dall'essere e il cadere nel nulla. Pensare il male, così come pensare il passato o il futuro, significa abbandonare il riferimento all'essere, cioè a Dio come causa prima e fonte dell'essere, ed allora il pensiero non è più *intellectus*, ma solo *cogitatio vana*. Infatti intelletto vuol dire spirito: il solo «luogo» dove scende la grazia *gratum faciens*, dove abita Dio, che è egli stesso intelletto, prima ancora che essere<sup>15</sup>. Perciò nell'uomo nobile, nell'uomo divino, pensare ed essere sono lo stesso<sup>16</sup>, così come l'intelletto, sempre separato dallo *hoc et hoc*, ha per oggetto Dio in assoluto, e in lui sono una sola cosa pensante e pensato<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Dottrina davvero caratteristica dell'esperienza mistica, questa dell'eterno nel presente: cfr. in proposito il capitolo omonimo del già citato *L'esperienza dello spirito*.

<sup>15</sup> Cfr. ad es. Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, cit. nn. 293.500 ecc., ma soprattutto le prime due «Questioni parigine»: *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, e *Utrum intelligere angeli, ut dicitur actio, sit suum esse* (si possono leggere in: M. Vannini, *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*, Città Nuova, Roma 1991).

<sup>16</sup> Cfr. ancora il più volte citato *Commento al vangelo di Giovanni*, nn. 34.669, ecc.

<sup>17</sup> *Ibid.*, n. 508, ecc.

Le cifre della vita dello spirito sono anche le cifre della salute opposta alla malattia, del bene opposto al male, almeno in questo senso «medico», che è quello che il nostro linguaggio e il nostro mondo comprendono meglio.

5. Se è vero, come diceva Nietzsche, che il filosofo è il medico di una civiltà, non c'è dubbio su quale oggi sia il suo compito – e in questo, appunto, ci sembra rientri appieno il nostro tema, «dall'Illuminismo alla mistica» –: il compito è infatti quello di superare l'alterità dell'essere, quell'alienazione e quel dolore che ci accompagnano quasi come costante.

Tutto ciò deriva, crediamo, dall'idea, data per scontata, dell'alterità di Dio, quale si deduce dalla Bibbia, a partire dal mito della creazione. Da esso derivano due preconcetti: quello di essere un qualcosa, e quello di essere separato dall'assoluto; per cui si origina quella specie di caccia all'essere, di caccia al bene, che purtroppo rimane sempre altro.

Ma il mito vale quello che vale, ha sempre bisogno di interpretazione, e non si deve restare alla lettera come a un idolo – questo il messaggio dell'Illuminismo –. Dal canto suo la mistica ripete: non pensare a due ordini separati, a Dio lassù e a noi quaggiù; Dio è l'essere, che è dappertutto, ed il nulla, che non si può possedere. Non cercare fuori di te, non cercare fuori dal presente, non cercare l'eccezionale, il miracolo: la perfezione della natura è la grazia, la perfezione della necessità è la libertà. Il qui ed ora è il divino, il perfetto, il *kosmos*: si tratta solo di comprenderlo, sperimentarlo, e questo è il processo della guarigione, della «salvezza».

Lo puoi sperimentare proprio bloccando ogni rimando all'altro, ogni *cogitatio vana, sine intellectu* (e quindi non pensando il male, non pensando un tempo diverso dal presente), e guardando in faccia, fino in fondo, il qui e l'ora, nella sua determinatezza, nella sua fragilissima sottomissione alla necessità. Come scrive Hegel nella commovente pagina della *Fenomenologia*<sup>18</sup>, è proprio questa capacità di guardare in faccia il negativo, la finitezza, la morte, e di trovarsi in patria presso di essa, a volgere il negativo

<sup>18</sup> Prefazione. Cfr. l'edizione italiana a cura di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I, p. 26.

nell'essere – e questa è la «magica forza» dello Spirito. Ma per questo occorre un doppio movimento: quello che porta completamente verso l'essere, annullando tutto se stesso, scoprendosi correttamente come un nulla (la triplice morte della tradizione mistica, fino appunto in Hegel)<sup>39</sup>, e, specularmente, quello che si allontana da Dio come altro, rimuovendo completamente l'alterità, per essere se stesso. La conoscenza di Dio, scrive san Giovanni della Croce, nasce dalla conoscenza di sé<sup>40</sup>; e, in Cusano, Dio, il *non-aliud*, dice all'uomo: *sis tuus, et ego ero tuus*<sup>41</sup>. Allora il nulla che «io» sono – anzi, che propriamente non sono, proprio come un fluente aggregato di atomi in movimento, in incessante scambio tra l'«interno» e l'«esterno», nella danza cosmica della vita e della morte – questo nulla non è più, in quanto è soppresso il «questo», il determinato, altro dall'essere –, ma è essere nell'essere.

L'*homo humilis/nobilis* non cerca, non chiede, non va in caccia: tutto ciò è atto della volontà, e testimonia legame all'io. Ma il preoccuparsi per l'io è tipico degli ignobili, dei mercanti e villani, direbbe la Porete, ed i risultati di questo atto non possono essere altro che consentanei all'atto stesso. La nobiltà/umiltà sta invece tutta nello spegnere questa preoccupazione, spegnere ogni volizione e ogni domanda, fino a spogliarsi di tutto quel che è determinato, e con ciò di ogni presunto «io».

Alla scomparsa dell'io determinato corrisponde la scomparsa del Dio determinato (ovvero finito, ovvero non-Dio), e ci si accorge che la determinazione era in effetti solo il modo per l'appropriazione, lo strumento per «averlo» e, dunque, servirne, utilizzarlo, giacché quel Dio determinato serviva in effetti ad altro, e non a se stesso. Allora, forse per la prima volta, anche il Dio delle sedicenti superiori «religioni monoteistiche» si svela per quello che è: un mero idolo, non diverso da quelli che ha abbattuto col sangue. Compare invece Dio come spirito, *quoddam indistinctum, quod sua indistinctione distinguitur*<sup>42</sup>; con apparente paradosso, la perdita

<sup>39</sup> Cfr. Theo Kobusch, *Freiheit und Tod. Die Tradition der «mors mystica» und ihre Vollenkung in Hegels Philosophie*, in «Theologische Quartalschrift» 164, Stuttgart 1984, pp. 185-203.

<sup>40</sup> *Notte oscura*, I, 12, 5.

<sup>41</sup> Cfr. *De visione dei*, cap. VII.

<sup>42</sup> Così Eckhart, nel suo *Commento alla Sapienza*, n. 154.

dei «modi», delle determinazioni, non significa la sua scomparsa, ma solo la sua scomparsa come altro, e il divenire invece l'essere proprio, che sta in una vita, e non in una appropriazione.

La rimozione dell'alterità è dunque nel senso di cogliere qui ed ora l'identità di umano e divino – l'identità nella differenza, nella lontananza estrema, che non sopporta mediazione alcuna, ma solo *coincidentia oppositorum, complicatio-explicatio*<sup>43</sup> – per cui il necessario diventa il bene, in quell'infinito distacco che è l'infinito amore: questa è *salus*, salvezza, nel senso forte, gioia dell'essere nell'essere, di fronte alla quale è banale e illusoria ogni altra «salute», tutta dipendente dalle cose e dal fragile equilibrio con esse.

6. Dobbiamo, infine, accennare a quello che è – o forse è stato – il peggiore pericolo dei nostri tempi, ed anche l'esito ignobile dell'Illuminismo, cioè al tentativo di superare l'alienazione biblica semplicemente con la negazione ateistica – ovvero in un modo che ne resta completamente all'interno, peggiorando, se possibile, le cose.

Che ne resti all'interno, non v'è dubbio: immutato rimane il rimando all'alterità dell'essere, del bene, anche se essa è ora connotata in termini direttamente sensibili, materialistici. Che le cose siano peggiorate, è altrettanto indubbio: la negazione di Dio porta con sé la negazione della verità, anche sull'uomo, e difatti vediamo ad esempio in Marx e Freud – queste due figure tipiche dell'alienazione ebraica nel mondo contemporaneo – come puntualmente si neghi la realtà dell'universale essenza umana, ponendola nei mutevoli rapporti sociali<sup>44</sup>, negli altrettanto mutevoli istinti, o addirittura negando completamente la possibilità di indagarla e di conoscerla e consegnando così l'uomo, per principio e senza speranza, all'alienazione e all'infelicità<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Il riferimento è sempre al pensiero del Cusano, interprete moderno della mistica speculativa medievale.

<sup>44</sup> *Vesi su Feuerbach*, 6.

<sup>45</sup> «Fine ultimo della psicoterapia è trasformare la... miseria isterica nella comune infelicità», scrive Freud (*Opere* I, 439, citato in F.J. Sulloway, *Freud biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*, ed. it., Feltrinelli, Milano 1982, p. 67).

Si noti come tutto ciò provenga ancora dall'alienazione biblica, ovvero dal suo essere un rapporto con l'Altro (con la maiuscola), che costituisce l'uomo solo per e in questo rapporto. È proprio il senso utilitaristico di questo rapporto, che è la fruizione dei beni sensibili – un rapporto dunque mosso dal desiderio, nel suo più profondo senso etimologico di lontananza dal cielo, da Dio, e di movimento volto ad arraffare le cose – viene evidenziato e portato a compimento da Marx e da Freud, che concludono così e svelano nel profondo l'alienazione biblica: la dipendenza dall'altro (con la minuscola), totale e senza speranza, sempre rinnovantesi e sempre frustrante, nell'assenza dell'essere e del bene.

D'altro canto questo spiega perché tanta parte del mondo cristiano abbia potuto credere a Marx, delegandogli il meglio della sua speranza, o a Freud, delegandogli la cura dell'anima: esso stesso era prigioniero del concetto dell'alterità dell'essere e del bene (Dio), la sua religione era solo superstizione, essa stessa alienazione, senza dignità e senza onore, nei soggetti che la praticavano e nelle rappresentazioni di Dio loro corrispondenti.

In queste due figure v'è, certo, un esito dell'Illuminismo, ma è, direi, quello adombrato nell'immagine dell'«uomo più brutto» dello «Zarathustra» nietzscheiano, cioè dell'uomo che non sopporta Dio perché la sua propria laidezza non sopporta la grandezza, di cui Dio è simbolo, ed appena viene meno il timore, viene meno anche l'onore.

Tutto ciò comunque è finito, o sta per finire: ancora al presente, come tanti secoli fa, di fronte all'*homo humilis*, che è l'uomo giusto, l'uomo nobile, si apre il mare dell'essere. L'Illuminismo ce lo ha dischiuso, se possibile, ancora più grande, né noi vogliamo mentire, o far finta che Illuminismo non vi sia stato: se abbiamo quel coraggio della verità che ebbero i nostri antichi maestri, uomini e donne impavidi di fronte alle persecuzioni e alla morte, crediamo che la navigazione sarà felice. Comunque non rinunciamo a imbarcarci.