

Anno XIV

Numero 30

Maggio 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie I

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 30

maggio 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II)

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I

Anno XIV - n. 30, maggio 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie I 6

TEMI

Danilo Breschi - Narcisismo samaritano: la *forma mentis* del progressista neocristiano 8

Pio Colonnello - Tra αἰών e καιρός. Rileggendo *Chronos* di Alberto Giovanni Biuso 24

Francesco Coniglione - La difficile convivenza tra mistica e speculazione 30

Michele DelVecchio - *L'Epistola ai Romani* di K. Barth. Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso 46

Alessandra Filannino Indelicato - Il sacro e il trauma. Sul *deinòs pònos* di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo 57

Giuliano Giustarini - Sacrificio e innocenza: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli 73

Eugenio Mazzarella - «*Almeno sposto la polvere*». Pensiero e poesia: il mistico 85

Roberto Melisi - L'Umanesimo e il sacro. A partire da Marsilio Ficino 94

Roberto Morani - *All'ombra di Feuerbach. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel* 106

Roberto Vinco - *Der Gottesbeweis als Theophanie* 123

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - Francisco Suárez 135

Sarah Dierna - Albert Caraco 149

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso - *Mysterium Iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa* di Sergio Quinzio 161

Alessia Gifuni - *Correzioni heideggeriane* di Eugenio Mazzarella 166

Stefano Piazzese - *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle* di Emanuele Stolfi 177

VISIONI

Sarah Dierna - *Perfect Days* di Wim Wenders 184

LA DIFFICILE CONVIVENZA TRA MISTICA E SPECULAZIONE¹

Francesco Coniglione

Università di Catania

Quale misticismo

Non pare esista una univoca definizione di misticismo che possa mettere d'accordo i suoi studiosi e in grado di abbracciare le molteplici forme nelle quali esso si è espresso lungo la storia spirituale dell'umanità, in Oriente e in Occidente². Come ha affermato Scholem, siamo di fronte alla situazione paradossale «che, sebbene non esistano dubbi su quali siano i fenomeni ai quali la storia e la filosofia hanno dato il nome di misticismo, esistono almeno tante definizioni del termine quanti sono gli studiosi sull'argomento»³. Se ne è pertanto tratta la convinzione che una sua caratterizzazione non può in sostanza che risultare il punto di convergenza di molteplici fattori, sociali, di potere, di genere, per cui il concetto di misticismo è “socialmente costruito”⁴ e non può quindi essere univocamente ed indifferentemente applicato ad ogni epoca e cultura.

È tuttavia possibile, in tale polifonia di tentativi definitivi, distinguere due diversi approcci che, in una sorta di tipologia idealtipica, possono essere sinteticamente identificati come due poli contrapposti.

Ad un estremo, il tentativo di vedere nel misticismo una sorta di base comune a tutte le esperienze religiose o generalmente aventi attinenza alla dimensione della sacralità, sottolineandone la sua unità e le costanti caratteristiche, come avviene nelle sue più classiche trattazioni, a par-

1 Riprendo in sintesi e modifico quanto da me già detto in *L'uomo venuto da un altro mondo. Francesco d'Assisi* (Bonanno, Acireale-Roma 2023), §§ 7.1, 7.2, 8.1, 8.2, a cui rinvio, specie per una più ampia articolazione di riferimenti alla letteratura.

2 Cfr. L. Komjathy, «Mysticism», in M. Juergensmeyer, W.C. Roof (eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, Sage, Los Angeles et al. 2012, p. 860.

3 G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995, p. 52 (ed. ePub). Avverto che la numerazione delle pagine nelle edizioni ePub è approssimativa in quanto varia con la visualizzazione di esse.

4 Cfr. G.M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge U.P., Cambridge 1995, p. 12.

tire da quelle che sono state alla base del rinnovamento di interesse per il fenomeno, come le opere di William James e di Evelyn Underhill⁵, da molti ancora apprezzate e utilizzate. Sottesa a questa impostazione v'è l'idea del misticismo come «una forma universale di esperienza religiosa che trova una specifica espressione in ambienti distinti: misticismo buddhista, misticismo indiano, misticismo spagnolo e così via»⁶. Sullo sfondo vi sta spesso l'idea dell'esistenza di una “philosophia perennis”, della quale il misticismo sarebbe l'espressione primigenia, che coglie la radice di ogni espressione religiosa, teistica o meno⁷, con ovvi richiami alla Tradizione e alla sua essenza presente in ogni religione, pur mediata da una molteplicità di simboli⁸: dal mistico verrebbe in sostanza conosciuta la medesima realtà, cambiando solo il modo con cui egli la esprime, in dipendenza dei diversi contesti culturali e storici di appartenenza⁹.

All'altro estremo troviamo invece le concezioni costruttiviste e post-moderniste che negano sia possibile identificare una comune “esperienza mistica”, o una sua “essenza”; lo stesso termine di “misticismo” sarebbe una invenzione della cultura occidentale in tempi abbastanza recenti¹⁰.

5 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1912), Routledge, London and New York 2002; E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, E.P. Dutton and Company, New York 1912³.

6 P. Tyler, *The Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, Continuum, London – New York 2011, p. 7; cfr. anche P. Werner, «Mysticism as Doctrine and Experience», in Id. (ed.), *The Yogi and the Mystic. Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Curzon Press, Richmond 1994.

7 Cfr. A. Huxley, *La filosofia perenne*, trad. di G. De Angelis, Adelphi, Milano 1995; E. Zolla, *La filosofia perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Mondadori, Milano 2000.

8 Cfr. S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, Albany 1989; R. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (1927), trad. di J. Evola, Mediterranee, Roma 1991; M.J. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2004.

9 Cfr. ad es. L. Kołakowski, *Se non esiste Dio*, trad. di E. Ceva, il Mulino, Bologna 1997, p. 91; G. Gilbert, *Il misticismo*, trad. di G. De Martino, Xenia, Milano 1994.

10 Esprimono con particolare incisività questa posizione i saggi contenuti in S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York 1978 e Id. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983. Della sterminata letteratura sull'argomento mi limito a indicare R.L. Franklin, «Postconstructivist Approaches to Mysticism», in R.K.C. Forman (ed.), *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*, Oxford University Press, New York – Oxford 1998; nonché l'aggiornato e approfondito testo di R.H. Jones, *Philosophy of Mysticism. Raids*

Ne segue che la scelta per una interpretazione unitaria, che riconosca la medesimezza dell'esperienza, è contestata dall'approccio post-modernista che pone l'esigenza di una considerazione "pluralista" del misticismo, in quanto esso può assumere molte modalità ed esprimersi in una molteplicità di linguaggi. La ricerca dell'univocità sarebbe il tipico portato dell'approccio illuminista, di contro al quale si arriva a sostenere che

il "misticismo" è un'illusione, qualcosa di irreale, una falsa categoria che ha distorto un aspetto importante della religione. Questo non significa che le affermazioni fatte dagli yogin, o da Śāṅkara, San Giovanni della Croce o Eckhart siano irreali o illusorie. Ma proprio questi dati sconcertanti hanno portato gli studiosi a costruire i cosiddetti sistemi mistici e, a volte, a vedere nel "misticismo" l'essenza della religione¹¹.

Ogni astratta ricerca sulla sua essenza, sulla sua "natura propria", sarebbe pertanto malconcepita in quanto il "mistico" ha subito cambiamenti in base al tempo e ai luoghi¹², sicché non è possibile che esso possa essere analizzato e studiato indipendentemente dalle culture e dalle tradizioni spirituali all'interno delle quali s'è formato, che l'hanno forgiato e delle quali esso ha mutuato lessico, simboli e apparato concettuale¹³. Come dice Katz, non è che vi sia una identica esperienza mistica in tutte le sue manifestazioni e una differenza nelle sue interpretazioni, ma è la stessa "esperienza mistica" ad essere "sovradeterminata" dall'ambiente socio-religioso nella quale essa ha luogo: «Come risultato del suo processo di acculturazione intellettuale nel suo senso più ampio, il mistico porta alla sua esperienza un mondo di concetti, immagini, simboli e valori che modellano e colorano l'esperienza che alla fine e di fatto ha»¹⁴.

on the *Ineffable*, SUNY Press, Albany 2013.

11 H.P. Penner, «The mystical illusion», in S.T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, cit., p. 89.

12 Cfr. R. King, *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystical East'*, Routledge, London & New York 1999, pp. 10-1.

13 Cfr. R.M. Gimello, «Mysticism in Its Contexts», in S.T. Katz, *op. cit.*, p. 63.

14 S.T. Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», in Id., *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York 1978, p. 46.

Un approccio meta-cognitivo ai contenuti dell'esperienza mistica

Significa ciò rassegnarsi a una indeterminatezza del concetto di mistico e quindi farne una sorta di “mistico mistero”? Ritengo non sia necessario giungere a una posizione così nichilistica, che ci farebbe dissolvere l'oggetto tra le mani: v'è un'altra strada possibile, che porta, tra l'altro, a superare almeno in parte la dicotomia dei due approcci estremi prima delineati. A tale fine la lezione post-modernista è utile – a mio avviso – in quanto ci invita a passare, nello studio del misticismo, dai *contenuti* dichiarati essere presenti nelle rispettive esperienze mistiche – che sono sempre differenti – a quello che è il *modo* in cui il mistico sente e valuta la propria esperienza.

Prendiamo il caso della *ineffabilità*, una delle caratteristiche unanimemente attribuite al fenomeno mistico. Non è qui tanto importante determinare a quale esperienza essa si riferisca, ma il dato di fatto che il mistico afferma – *di qualunque realtà esso parli* – che essa è da lui intesa come infinitamente distante dalle parole o dai modi che potrebbe usare per esprimerla, e quindi “ineffabile”. Resta infatti vero che, qualsiasi sia il modo in cui il mistico descrive la *sua esperienza* – con l'immaginario e con l'apparato teorico cristiano, giudaico, buddhista, islamico ecc. – egli *sempre avverte una infinita distanza tra ciò di cui sente di avere immediata esperienza e ciò che è in grado di riportare nelle parole e nello scritto*, nominandolo nei modi più vari: Dio, Uno, *nirvāṇa*, Assoluto, Tao, Mistero, o semplicemente “luce” o “illuminazione”. Questa è una *modalità* di manifestazione del mistico che può ragionevolmente essere ritenuta propria di tutte le forme in cui esso si manifesta, appunto perché non tocca i *contenuti* immaginari delle visioni, rivelazioni, conoscenze che vengono di solito enunciati nelle opere dei mistici.

Analogamente, per quanto concerne il suo *carattere noetico* (un'altra delle caratteristiche elencate da James) è pur vero che le varie possibili intuizioni della verità possono essere molto diverse tra loro e che, ad es., la qualità noetica di quanto rivelato dal Don Juan di Carlos Castaneda e nel *satori* descritto da Suzuki non possono essere assolutamente comparate, così come le “verità” cui giunge un cristiano sono completamente diverse da quelle di un sufi. Ma qui non è importante mettersi d'ac-

cordo sul contenuto di queste verità, o addirittura proporsi il compito di verificarne la consistenza epistemologica, quanto il fatto che ciascun mistico, in tutte le tradizioni o esperienze, è *profondamente convinto di essere pervenuto a una conoscenza più profonda del reale* e quindi di essere giunto a delle Verità che altrimenti, nella sua vita “profana”, non avrebbe mai conosciuto. Ad importare in tutti questi casi non è il contenuto o l’oggetto o l’immagine o la visione nella loro materialità, bensì il *dato fenomenologico* di come tutto ciò è *vissuto* dal mistico, di come esso viene presentato: non ci interessa *che cosa* vede un mistico, cosa gli è “rivelato” (se il vuoto, l’inconsistenza del sé, un serafino alato, il Cristo in croce o quant’altro), e *se* esso sia il Vero, bensì il fatto che *in ogni caso e comunque* egli è *convinto* di avere avuto accesso a una superiore “conoscenza”, diversa da quella posseduta nella quotidianità della sua vita, nel mondo profano nel quale è immersa la sua coscienza normale di ogni giorno.

A mio avviso un approccio semplicemente meta-cognitivo e fenomenologico al mistico¹⁵ è idoneo a cogliere quelle sue caratteristiche che lo distinguono dalla normale religiosità rituale o dallo stato di coscienza normale di ogni uomo, ed è anche compatibile con quanto sostenuto in ambito post-modernista sulla contestualità dell’esperienza mistica: la molteplicità delle visioni o delle esperienze (dei *contenuti*) è perfettamente compatibile con una comune modalità (con la *forma*) con cui esse vengono descritte o presentate nell’ambito dei vari misticismi.

Certo, l’approccio meta-cognitivo non mira a farci cogliere le diffe-

15 Nell’assumere questa impostazione mi ispiro, per alcuni aspetti, alla lezione fornita dalla scuola fenomenologica olandese di filosofia della religione, i cui principali esponenti sono stati William Brede Kristensen con i suoi allievi Gerardus van der Leeuw e C. Jouco Bleeker. Cfr. J.L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, T&T International, London - New York 2006, pp. 108-140; D. Allen, «Phenomenology of Religion», in J. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, London and New York 2010². Per altri aspetti il mio approccio è simile, seppure in un altro ambito disciplinare, a quello utilizzato da Jan Assmann con la sua “mnemohistory”, che «non si occupa del passato in quanto tale, ma solo del passato come viene ricordato. [...] Lo scopo di uno studio mnemostorico non è quello di accertare l’eventuale verità di tradizioni come quella su Mosè, ma di studiare queste tradizioni come fenomeni di memoria collettiva» (J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998, p. 9). Pertanto si potrebbe, a mio avviso, dire che entrambi gli approcci hanno carattere meta-cognitivo.

renze semantiche nel modo in cui viene inteso Dio o il “Nulla” nelle diverse tradizioni (o in tutti coloro che li utilizzano), per cui sarebbe per questo aspetto giustificato il rimprovero di genericità e indefinitezza mosso da Katz¹⁶ a una presentazione del misticismo che ne enumeri i caratteri salienti riscontrabili sulla base delle stesse descrizioni dei mistici (da lui definita “fenomenologica”, ma in senso generico). E in effetti l’approccio meta-cognitivo è utile solo a farci distinguere il campo tra la consapevolezza che della propria esperienza ha il mistico e quella dell’uomo che vive nella quotidianità un’esperienza linguisticamente esprimibile in modo intersoggettivo, ipotetico e congetturale, alla base della conoscenza codificata dai sistemi cognitivi a disposizione (*in primis*, la scienza). Di conseguenza, l’approccio meta-cognitivo *non serve affatto a studiare comparativamente il misticismo* – nella molteplice varietà delle sue manifestazioni – bensì a *demarcare il campo tra esso e tutto ciò che gli è estraneo*. È questa una impostazione metodologica che si potrebbe anche definire minimale. Essa permette, a mio avviso, di evitare il possibile equivoco consistente nel confondere la dimensione oggettiva e quella epistemica del linguaggio, ovvero il fatto che viene profferita una certa asserzione su alcunché, della quale il locutore è convinto (e che quindi ritiene assolutamente vera), e la realtà di ciò che è asserito¹⁷, la cui verità o meno deve essere accertata indipendentemente da quello che proferisce il locutore o dalle sue convinzioni¹⁸.

Detto in altri termini e in relazione al nostro argomento: che un mistico abbia una esperienza, la coscienza di..., o dica di incontrare direttamente Dio sono tutte espressioni *interne* al linguaggio da lui usato, la cui consistenza veridica non può risiedere nella loro mera enunciazione, ma deve essere oggetto di un accertamento o una giustificazione

16 Cfr. S.T. Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», cit., p. 51.

17 Per un esempio di tale confusione cfr. P. Stagi, *Storia della filosofia della religione contemporanea*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2019, p. 17 (epub).

18 È questa una confusione analoga a quella denunciata da Rudolf Carnap (*Logical Syntax of Language*, 1934, Routledge, London 2000, §§ 72-81) in filosofia, quando non si distingue tra il modo materiale e il modo formale di parlare e si ritiene che una certa proposizione verta direttamente sul mondo e non sia una espressione che appartiene a un dato linguaggio; con la conseguenza che l’onere di accertare la consistenza ontologica della proposizione è un compito differente dalla sua mera enunciazione.

indipendente. Ovviamente noi possiamo *credere* alla verità di quanto dice il mistico, ma la nostra credenza non è in questo caso una “conoscenza” (ovvero una “credenza vera giustificata”), bensì solo un *atto di fiducia*, un’*accettazione ex auctoritate* che è possibile solo *all’interno* di un comune orizzonte di fede. È un accesso al vero che si pone in modo alternativo rispetto a quello delineato e perseguito dalla conoscenza filosofica e scientifica.

Se invece ci poniamo sul piano meta-cognitivo, intenderemo le espressioni dei mistici per quello che sono, prendendole solo sul piano meta-epistemico; nel descrivere le convinzioni dei vari protagonisti coinvolti nelle diverse forme di esperienza mistica e nelle sue varie correnti non è tanto importante dare un giudizio sulla loro fondatezza epistemica o conoscitiva, bensì coglierle nella loro valenza fenomenologica. È la posizione che a un di presso viene caratterizzata nelle scienze religiose e in antropologia cognitiva come *emica*, in contrapposizione a quella definita *etica*¹⁹. Per questi motivi non ci sembrano rilevanti e/o interessanti i tentativi fatti per testare alla luce delle ricerche neurofisiologiche contemporanee la fondatezza delle varie manifestazioni del mistico nel corso della sua storia (in tutti i suoi aspetti, anche quelli più controversi, oggi catalogati come frutto di superstizione, quali visioni, predizioni, chiaroveggenze, miracoli, levitazione ecc.).

È possibile un misticismo speculativo?

Un aspetto significativo dell’approccio meta-cognitivo sta nel fatto che esso tende inevitabilmente a privilegiare il lato del vissuto, la cosiddetta “esperienza mistica” della quale non possiamo sapere null’altro se non quanto ci viene comunicato o dai resoconti autobiografici “in prima persona” degli stessi mistici o dalla varie testimonianze e interpretazioni che ne danno altri: sempre e comunque descrizioni che la colgono in parte, o addirittura la deformano secondo schemi e canoni interpretativi estranei alla personalità del mistico. In sostanza, questa

19 Cfr. W.J. Hanegraaff, «On the Construction of ‘Esoteric Traditions’», in A. Faivre, W.J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Louvain 1998, pp. 12-13.

esperienza primigenia, originaria, se non vuole essere solo un fatto privato, può in effetti essere colta solo nelle espressioni o descrizioni che di essa si danno, cioè nel linguaggio, del quale siamo permanentemente prigionieri: come nel famoso adagio di Bernardo di Cluny, che è anche la chiusa finale del celebre romanzo di Umberto Eco, «Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus». Ma se questo è vero, allora la molteplicità delle espressioni, dei linguaggi e delle forme che l'espressione del mistico esibisce, non è una sua dannazione, una sua impossibilità, ma l'unico modo in cui lo si può avvicinare.

Tale carattere eminentemente esperienziale è presente in particolar modo nella mistica cristiana, specie a partire dalla svolta cistercense e vittorina, e si distingue per il particolare accento sull'amore e sulle emozioni come via privilegiata per l'accesso a Dio, piuttosto che la meditazione e il pensiero astratto secondo le modalità indicate nelle opere dello pseudo-Dionigi. Si sottolinea in essa l'importanza dell'incontro diretto con Gesù, di una immediata relazione, di un trovarsi “faccia a faccia” con Dio, di “vedere il suo stesso volto”, come afferma Guglielmo di Saint-Thierry²⁰, di superare tutti i limiti che provengono da ragione e intelletto per accedere a una nuova dimensione cognitiva che ne sfugga le strettezze. Quello che non è possibile alla ragione, può farlo l'amore, grazie al quale l'uomo può superare la propria piccolezza e precipitarsi nell'abbraccio divino. È questa la *vera sapientia*, cioè l'amore di Dio; ad essa vengono contrapposte le altre conoscenze rappresentate dalle diverse scienze fondate sulle argomentazioni: è la netta distinzione, operata dal certosino (forse francescano) Ugo di Balma (fine '200 e inizio '300), tra intelletto, o facoltà di conoscere, e affettività, o facoltà di amare, ponendo quest'ultima – conformemente alla lezione di Tommaso Gallo – al di sopra della prima²¹. Appunto in ciò consiste per lui la “teologia mistica”, consistente nella “estensione” (*extensio*) verso Dio grazie all'amore, che è superiore per eccellenza a ogni altra scienza insegnata dai dottori del mondo.

20 Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione di Dio*, in F. Zambon, *La mistica cristiana*, Mondadori, Milano 2020, p. 1150.

21 Cfr. Hugues de Balma, *Théologie mystique*, tome II, trad. di F. Ruello, Les éditions du cerf, Paris 1996, 1, 18-25.

Tale approccio è accompagnato da un profluvio di visioni, estasi, rapimenti, incontri personali ed esperienze di abbracci, baci, nozze mistiche, di teatrali e spettacolari escandescenze, di immagini conturbanti e inquietanti, nonché dal proliferare di scale, “passi” e gradi diversi che descrivono l’elevazione dell’anima a Dio sulla spinta dell’amore/*caritas*. Una molteplicità di manifestazioni che non deve però far indulgere alla ricerca di una loro impossibile coerenza, di una loro sintesi unitaria, sistematica, e così distogliere l’attenzione da quello che è il nucleo centrale di tale nuovo misticismo, che poi ne segnerà la storia: l’idea che sia possibile un accesso al Vero che percorre strade diverse da quella dell’intelletto o della ragione, la quale ha il suo pieno dominio solo nel mondo umano e terrestre, mentre deve cedere le sue prerogative quando si tratti di accedere al regno dello spirito. Un diverso accesso che ha bisogno anche di un linguaggio specifico, non quello della ragione fatto di sillogismi, definizioni e argomentazioni, ma intriso di metafore, allegorie, simboli e che si estenua e tormenta non tanto per far cogliere il senso pieno dell’esperienza conoscitiva, pur sempre ineffabile, ma per indicare una via, per stimolare alla ricerca, per liberare la mente dai consueti percorsi argomentativi. È una modalità esperienziale che trova impulso ed ha il suo *incipit* nell’atteggiamento pratico di san Francesco, nel suo misticismo vissuto più che teorizzato, sicché «il cuore che era stato messo sotto giudizio dalla cultura e anche dal cristianesimo ufficiale, in S. Francesco ritrova il suo posto»²². Secoli dopo Pascal dirà che il cuore ha le sue ragioni che l’intelletto non può intendere, così distinguendo l’*esprit de finesse* dall’*esprit de géométrie*. È quel “pensiero del cuore” che è stato rivalutato da James Hillman, sulla scia di Henry Corbin²³, e che riprende in sostanza la differenza posta da Tommaso Gallo tra lo *scire* e il *nosse*, ovvero tra la conoscenza intellettuale fatta di argomenti e quella esperienziale, che eccede l’intelletto e che sola può condurre all’unione mistica²⁴.

22 L. Boff, *Francesco d’Assisi. Una alternativa umana e cristiana* (1981), trad. di B. Pistocchi, Cittadella Editrice, Assisi 1999⁴, p. 46.

23 Cfr. J. Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, trad. di A. Bottini, Adelphi Edizioni, Milano 2002, pp. 43-44 e sgg.

24 Cfr. B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente. La fioritura della mistica (1200-1350)*, trad. di M. Rizzi, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 127-128.

A tale nuova mistica del cuore è stata contrapposta la cosiddetta “mistica speculativa”, superiore e più pregiata: la prima indulgerebbe al sentimentalismo e sarebbe della seconda una sorta di decadimento, con tutto il suo repertorio di visioni, rivelazioni, ecc. Essa appartenerrebbe alla sfera psicologica del soggetto, che vede ciò che è determinato a vedere, per cui la trascendenza di Dio si banalizzerebbe in contenuti determinati. Invece la mistica in senso proprio, speculativa, non è ricerca del particolare, ma dell’universale²⁵, sicché spesso si finisce per dare un giudizio negativo dell’atteggiamento spirituale di san Francesco e della mistica scaturita dal suo esempio. In tale valorizzazione dell’elemento speculativo del misticismo, tuttavia, si finisce per mettere in secondo piano la centralità della sua esperienza per concentrarsi sulla sua discussione teologica, portata avanti dai grandi mistici “teologi” o “filosofi” (quali lo pseudo-Dionigi, lo stesso Bonaventura o il più eccellente di tutti, Meister Eckhart). Si viene così a rompere quella solidarietà che, a mio avviso, caratterizza il senso più proprio del misticismo, ovvero la coesistenza dell’esperienza mistica col discorso sul mistico; il tentativo di descrivere le estasi e le visioni che provengono da un *excessus mentis*, con la teorizzazione sulla possibilità o meno di una conoscenza di Dio o di una casistica classificatoria dei vari gradi e delle diverse “scale” che ad essa portano. Sarebbe un po’ come il voler sostituire l’esperienza del gustare un manicaretto con la descrizione della ricetta per prepararlo: anche in questo caso la ricetta (i passi, gradi e scale, ecc. descritti per pervenire alla contemplazione mistica) ha solo la funzione di indicare la via (o una delle molteplici vie possibili, come accade con i *daršana* induisti) che porta all’esperienza immediata del “sapore”, di per sé non descrivibile a parole. Per cui non ci dobbiamo affatto stupire del fatto che il misticismo possa manifestarsi sia in maniera del tutto avulsa da ogni riflessione teologica su di esso (come nel caso di san Francesco e di santa Chiara, per cui sarebbe eccessivo affermare che essi non sono dei mistici per il semplice fatto di non aver lasciato una descrizione vera e propria della propria esperienza) sia anche mediante una sua mera

25 Cfr. M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L’esperienza mistica dall’Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 1999, pp. 15, 17 e *passim*.

discussione di carattere teologico e sapienziale, in assenza di personali esperienze, come nel caso di san Bonaventura, «nei cui scritti non si registra nessuna personale esperienza del divino»²⁶. A voler insistere sul carattere meramente speculativo del misticismo si corre il rischio o di finire in un ossimoro o di accedere a una sorta di hegelismo di ritorno, dove il “pensiero speculativo” – che *supera* ed eccede l’intelletto di cui sono fatte le scienze profane ed empiriche – viene di fatto equiparato al mistico, così come fatto da Hegel²⁷.

Trasponendo la questione dal piano non più della filosofia sistematica, ma a quello della conoscenza scientifica, è questa l’alternativa che con lucidità ha posto Wittgenstein: da una parte v’è la totalità dei fatti e quindi la conoscenza scientifica, per la quale egli appronta sofisticati strumenti logici e concettuali, dall’altra il silenzio del mistico. Pensare che tra i due vi sia una via intermedia – cioè un sapere che è al tempo stesso una intuizione, una conoscenza che sia insieme contemplazione – è l’equivoco di fondo in cui si va a cacciare il cosiddetto misticismo speculativo, che in sostanza finisce per ridursi a una discussione filosofica sull’esperienza mistica, con tutte le sue centinaia di interpretazioni e varianti che entrano a far parte tipicamente dei discorsi umani.

Un esempio può essere fornito dalla cosiddetta “conoscenza metafisica” di cui parlano René Guénon e il tradizionalismo in genere. Essa sarebbe, diversamente dalla tipica passività del misticismo cristiano²⁸ (dovuta alla necessità della “grazia”), una iniziativa attiva che si iscrive nel protagonismo tipico del cammino iniziatico (che fu anche della gnosi)²⁹ e si contraddistingue per essere intellettualità pura, conoscenza e non scienza; ma conoscenza dell’universale, cioè dei principi, che tuttavia è poi in fondo caratterizzata come “intuitiva”, “immediata”, e pertanto si oppone alla conoscenza discorsiva e nella quale soggetto e

26 C. Leonardi, in *Letteratura francescana*, vol. III, *Bonaventura: La perfezione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2012, p. 22.

27 Cfr. ad es. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, pp. 255-256.

28 Cfr. O. Schmucki OFM, «The Mysticism of St. Francis in the Light of His Writings», in *Greyfriars Review*, 3, 3 (1989), p. 248: «La vita mistica presuppone una radicale passività».

29 Cfr. R. Guénon, *Considerazioni sull’iniziazione* (1946), trad. di G. Stucco, Luni Editrice, Milano 1996, pp. 17-21.

oggetto si unificano e si identificano³⁰. Tuttavia, anche questa conoscenza metafisica, pura e intuitiva, che non può che esprimersi parzialmente nel linguaggio, sempre imperfetto, distinta da quella “formulata” in una esposizione³¹, finisce per percorrere il medesimo vicolo cieco: il contenuto di tale supposta “conoscenza” o rimane qualcosa di ineffabile e non pienamente attingibile all’interno delle trame del discorso e della ragione argomentativa, oppure quando gli si voglia dare un minimo di contenuto esso finisce per coincidere con una particolare dottrina, così come accade con Guénon, che alla fine vede la conoscenza metafisica realizzata in pieno solo nel pensiero orientale e in particolare nel Vedānta³².

Un analogo discorso può esser fatto in merito al misticismo speculativo: si può ben sostenere che il mistico è assai diverso dal misterioso, per essere eminentemente razionale, dialettico e speculativo, a differenza di quanto accade con la rappresentazione e l’intelletto finito, forieri solo di superstizione³³, ma poi non si riesce a chiarire sino in fondo il senso di tale razionalità che o rimane essa stessa ineffabile o si articola e si esplicita in una particolare dottrina, come il cristianesimo, ritenuto la religione dialettica e al tempo stesso mistica per eccellenza³⁴. Lo speculativo così inteso è nella sostanza una sorta di irrocervo: è al di là di ogni espressione razionale (“intellettuale”, con una implicita svalutazione in stile hegeliano dell’intelletto rispetto alla ragione), ma al tempo stesso deve comunque trovare espressione e così finisce per prendere le forme di una dottrina precisa (sia essa il Vedānta o il cristianesimo, ma potrebbero essere molte altre, a seconda dei gusti e delle inclinazioni dell’interprete), pretendendo incarnare le forme di una superiore e in fondo misteriosa razionalità, di più nobile conio, rispetto al misero intelletto dei comuni discorsi umani.

Eppure la strada è stata con chiarezza indicata da san Bonaventura che distingue appunto lo speculativo dallo estatico; egli così differenzia la *speculazione* e la *meditazione*, ancora possibili all’intelletto, da quell’e-

30 Cfr. *ivi*, p. 142.

31 Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

32 Cfr. *ivi*, pp. 241-247.

33 Cfr. M. Vannini, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004, p. 17.

34 Cfr. *ibidem*.

stasi che lo eccede e che è concessa solo a chi riesca a raggiungere la condizione di san Francesco; solo essa ci mette in presenza dei “grandi misteri”, cosa ben difficile da realizzare, al punto che ancora egli stesso non sa se l’Ordine monacale in grado di incarnarla sia già presente, con ciò ammettendo che non coincide con quello dei Minori, delle cui imperfezioni e deficienze è implicitamente consapevole³⁵.

Di fronte a questa difficoltà è comprensibile il suggerimento che fornisce Giovanni Scoto Eriugena quando sostiene che Dio è conoscibile solo attraverso le sue molteplici teofanie, e quindi grazie alle immagini che se ne danno, «che sono il solo modo in cui Dio è apparso, appare e apparirà agli uomini»³⁶; e tali teofanie non possono essere che infinite perché procedono dalla sua infinità. Ma – possiamo aggiungere – così come Dio si manifesta nelle immagini, allo stesso modo esso è contenuto nei discorsi degli uomini, che possono essere anch’essi molteplici, ciascuno cogliendo solo uno dei suoi aspetti e nessuno essendo esaustivo della totalità. Quest’ultima la si può cogliere solo nella visione mistica, quando si giunga a vederla dispiegata negli eventi; è la condizione descritta poeticamente da Dante (che è in sostanza la medesima sensazione descritta da Leopardi nell’*Infinito* quando, al culmine della contemplazione, afferma: «e mi sovvien l’eterno, / e le morte stagioni, e la presente / e viva, e il suon di lei»):

Nel suo profondo [dell’essenza divina] vidi che s’interna [è contenuto],
legato con amor in un volume,
ciò che per l’universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch’i’ dico è un semplice lume.
(*Paradiso*, XXXIII, 85-90)

Sicché di fronte all’uomo ci sono due strade: o quella mistica che ci permette di pervenire a una modalità di conoscenza del divino del tutto

35 Cfr. Bonaventura di Bagnoregio, *Collazioni sull’Exameron*, in F. Zambon, *La mistica cristiana*, cit., pp. 1357-1362.

36 Cfr. F. Zambon, *La mistica cristiana*, cit., p. 927.

diversa da quella comunemente posseduta – né razionale, né speculativa, né metafisica – ma che ci dà l'accesso immediato alla totalità di Dio grazie alla dimensione affettiva, a uno slancio centrato sul sentimento dell'amore che sostituisce e sopravanza l'egemonia del logos, ponendovi fine, secondo la via indicata in nuce da san Francesco³⁷; oppure quella che si serve di immagini e di discorsi, ma che devono essere moltiplicati all'infinito affinché nella loro asintotica realizzazione possano non diciamo condurci, ma avvicinarci a Dio, perché la verità – ci dice Pavel Florenskij – ha «la struttura di un'infinita *discursio*»³⁸. Al limite, quindi, sarebbe possibile cogliere razionalmente Dio se fosse possibile vederne tutte le teofanie, articularne tutti i discorsi, ricomporre gli infiniti riflessi di uno specchio spezzato, così come è suggerito dalla parabola buddhista dei ciechi che cercano di scoprire con cosa avevano a che fare solo toccando le varie parti di un elefante³⁹. Ma all'uomo non è possibile tale percezione sinottica, olistica, anche se può sempre più godere una sua parziale visione accogliendone in sé le molteplici manifestazioni, in immagini e dottrine. È in sostanza l'insegnamento di Pavel Florenskij:

Che cosa ho fatto per tutta la vita? Ho contemplato il mondo come un insieme [...], come un quadro e una realtà compatta, ma a ogni tappa della mia vita da un determinato punto di vista [...]. Le sue angolature mutavano, l'una arricchendo l'altra; è qui (nella mutazione degli angoli di visuale) la ragione della continua dialettica del pensiero assieme al costante orientamento di guardare il mondo come un unico insieme⁴⁰.

Qualora fosse possibile avere presente questa molteplicità di immagini e discorsi, si verrebbe a verificare quella situazione descritta letterariamente nella bella novella di Arthur C. Clarke, *The Nine Billion Names of God*, intendendo per nove miliardi l'infinità e per “nomi” le teofanie

37 Cfr. L. Boff, cit., pp. 15-23.

38 P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità* (1914), trad. di P. Modesto, Rusconi Editore, Milano 1974, p. 78.

39 Cfr. R. Gnoli (a cura di), *La rivelazione del Buddha*, vol. I, *I testi antichi*, Mondadori, Milano 2010⁵, pp. 682-683.

40 Cit. in L. Zak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, p. 206.

e i discorsi, analogamente a come nel *Tao tê Ching* i “diecimila esseri” sono il simbolo della totalità dell’universo.

In questo racconto si immagina che una società americana produttrice di computer venga ingaggiata da monaci buddhisti tibetani al fine di compilare una lista di tutti i nomi di Dio. Infatti, secondo la filosofia dei monaci, compito dell’umanità è trovare tutti i possibili nomi di Dio, composti con non più di nove lettere di un alfabeto da loro inventato, tra i quali ci sarebbero stati quelli veri e segreti, che nessuno conosce (analogamente a come nessuno conosce il vero nome di Roma, secondo le concezioni tradizionaliste⁴¹). Le combinazioni possibili sono circa nove miliardi e per portare a termine il lavoro a mano sarebbero necessari quindicimila anni. Con un computer appositamente programmato, avrebbero potuto condurre a termine il lavoro in un centinaio di giorni. I due tecnici inviati dalla ditta americana stanno per completare il loro lavoro quando scoprono che secondo le concezioni dei monaci, una volta avuta la lista dei nomi, «la razza umana avrà finito ciò per cui è stata creata e non avrà più senso continuare [...] Quando la lista è completata, Dio interviene e conclude semplicemente le cose... bingo!». Ovviamente i due tecnici americani non credono a queste superstizioni ma pensano di ritardare il lavoro del calcolatore in modo da mettersi in salvo dalla possibile ira di quei matti dei monaci quando scopriranno che tutto quel lavoro è stato vano e che niente di quello che pensano sarà accaduto. Ma sul sentiero che li conduce all’aeroporto, uno di essi alza la faccia al cielo e vede che «sulla loro testa, senza alcun trambusto, le stelle si stavano spegnendo». I monaci avevano terminato il loro lavoro e i nomi autentici di Dio avevano adempiuto la loro funzione evocatrice.

Questo brillante racconto indica il paradosso cui va incontro ogni misticismo, essendone al tempo stesso la più peculiare caratteristica: solo esaurendo l’infinità delle possibili enunciazioni di Dio è possibile attingerne l’essenza; ma questo è impossibile farlo nel discorso (enumerandone tutti i “nomi”), nemmeno se aiutati dal più potente computer. A rimanere sono pertanto solo i discorsi (i “nomina nuda”), unico modo con

41 Cfr. G. Casalino, *Il nome segreto di Roma. Metafisica della romanità*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003.

cui l'uomo può rapportarsi ai propri simili, che devono pertanto essere accolti nella loro irriducibile pluralità; e in effetti «[i] pluralismo si fonda sulla convinzione che nessun singolo gruppo può abbracciare l'esperienza umana nella sua totalità» in quanto le diverse sue espressioni «rappresentano dottrine realmente differenti di una realtà onnitrascendente non riducibile al *logos*»⁴². In fondo la tesi di Heidegger che il linguaggio sia “la casa dell'Essere”⁴³ indica la imprescindibilità del discorso (e quindi degli enti che in esso si esprimono), ma al tempo stesso l'impossibilità che il suo “abitatore” (l'Essere – o anche Dio, l'Assoluto, l'Uno, il Tao ecc., secondo le varie declinazioni del misticismo) sia pienamente colto dal suo coinquilino, dall'uomo, per quanto raffinate siano le sue articolazioni.

Abstract

Alla difficoltà di definire in senso proprio il misticismo e all'impossibilità di pervenire a una sua caratterizzazione unitaria si può in parte rispondere adottando e sviluppando un approccio meta-cognitivo che miri a coglierne non i contenuti, bensì il modo in cui essi si manifestano e vengono descritti dai suoi interpreti. In tal modo si può valorizzare quello che è stato definito il «misticismo del cuore», liberandolo da quello stato di inferiorità rispetto al cosiddetto «misticismo speculativo» e pervenendo a una sua caratterizzazione pluralistica, libera da connotazioni di fede e di appartenenza.

The difficulty in defining mysticism properly and the impossibility of achieving a unified characterization can be partially addressed by adopting and developing a meta-cognitive approach that aims to grasp not its contents, but rather the way in which they manifest and are described by its interpreters. In this way, it is possible to valorize what has been termed the «mysticism of the heart» freeing it from a state of inferiority compared to the so-called «speculative mysticism» and arriving at a pluralistic characterization, free from connotations of faith and belonging.

Parole chiave

misticismo, fenomenologia, misticismo speculativo
mysticism, phenomenology, speculative mysticism

42 R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, trad. di F. Medici, Jaca Book, Milano 2000, pp. 110 e 201.

43 Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998³, p. 31.

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I
Anno XIV - n. 30, maggio 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Danilo Breschi
Pio Colonnello
Francesco Coniglione
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Alessia Gifuni
Giuliano Giustarini
Alessandra Filannino Indelicato
Eugenio Mazzarella
Roberto Melisi
Roberto Morani
Stefano Piazzese
Roberto Vinco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE

Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu