

B@belonline

Voci e percorsi della differenza

Rivista online
di Filosofia



Il tema di B@bel

a cura di
Francesca Brezzi e Maria Teresa Russo

Filosofia e mistica



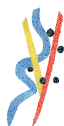
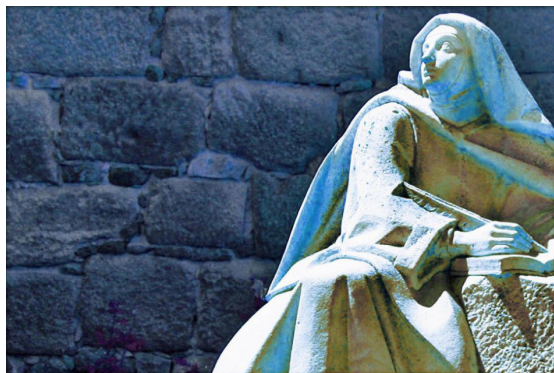
Roma TrE-Press



Voci e percorsi della differenza

Rivista online di Filosofia

Filosofia e mistica



Roma TrE-Press



Rivista online di Filosofia

<http://ojs.romatrepress.uniroma3.it/index.php/babel>

edito dalla *RomaTrE-Press*

Nuova Serie, 2016, nn.1-2

Università degli Studi Roma Tre

Direttore e Redazione

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense, 234 – 00146 Roma

<http://www.filcospe.it>

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Patrizia Cipolletta – email: patrizia.cipolletta@uniroma3.it

Chiara Di Marco – email: chiara.dimarco@uniroma3.it

Comitato scientifico

Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque,

Claudia Dovulich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Arno

Münster, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Carmelo Vigna

Comitato di redazione

Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Progetto grafico-editoriale

RomaTrE-Press

<http://romatrepress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale



Data di pubblicazione

Roma, novembre 2016

ISSN: 2531-8624

This review is submitted to international peer review

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563



Editoriale

di *Francesca Brezzi*

p. 6

Il tema di B@bel

Introduzione **Filosofia e mistica: una soglia da attraversare**
a cura di *Maria Teresa Russo*

p. 11

Paola Ricci Sindoni

Filosofia e Preghiera Mistica

p. 17

Giuliana Kantzà

L' 'esilio semantico' di Teresa d'Avila

p. 39

Angela Ales Bello

Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila

p. 47

Alessandra Bartolomei Romagnoli

Teresa d'Avila nella tradizione mistica femminile

p. 59

Maria Teresa Russo

*Geografie dell' 'interiorità: castelli e labirinti tra
Teresa d'Avila e il pensiero contemporaneo*

p. 74

Irene Kajon

*Misticismo etico e misticismo nichilistico negli scritti
autobiografici di Gershom Scholem*

p. 91

Gaspere Mura

Mistica, Mistero e Filosofia

p. 109

Carmen Revilla Guzmán

Maria Zambrano e la mistica di Castiglia

p. 131

Francesca Brezzi

Mistica e linguaggio in festa

p. 145

Giovanna Costanzo

*'La mistica e l'anima russa'. Pavel A. Florenskij e lo sguardo
mistico sul mondo*

p. 169

Spazio aperto

a cura di *Maria Teresa Pansera*

Francesca Cera

Les Mouches e Les Troyennes. Coscienza commossa e immaginario irrealizzante

p. 189

Ventaglio delle donne

a cura di *Federica Giardini*

Alessandra Chiricosta

Mulier, Femina, Virgo. Virago

p. 201

Filosofia e...sociologia

a cura di *Dario Gentili*

Adele Bianco

La concezione di mutamento sociale in Georg Simmel

p. 233

Immagini e Filosofia

a cura di *Daniella Iannotta*

Giardino di B@bel

a cura di *Claudia Dovolich*

Guido Baggio

Comportamento economico e semiotica pragmatista. Una proposta

p. 248

Michela Bella

Filosofia e Psicologia. Continuità e possibilità in William James

p. 267

Ai margini del giorno

a cura di *Patrizia Cipolletta*

Barbara Barone

C.G. Jung e la Filosofia Orientale

p. 286

Libri ed eventi

a cura di *Chiara Di Marco*





Il presente numero di «B@bel» propone un ‘viaggio’ nella riflessione mistica, e qui ne indichiamo la significatività, in qualche modo anche riannodando i fili con i motivi ispiratori di questa rivista, che nel sottotitolo dichiara: voci e percorsi della differenza.

Come è noto, un indirizzo della speculazione odierna, richiamandosi a Nietzsche, passando per Heidegger, Derrida, Deleuze giungendo a Lévinas e Ricœur, e altresì a Luce Irigaray, ritiene urgente aprire la strada a un ‘pensare altrimenti’, pensare che, considerando l’identità ontologica una restrizione, tende a una comprensione più profonda, un conoscere che includa anche l’immaginare, l’intuire, il sentire religioso.

All’interno di questa cornice teoretica proponiamo una ri-lettura della mistica, come possibile sentiero filosofico, come un dire l’ineffabile, che nella paradossalità di questi termini, apre una nuova via alla filosofia, dal momento che consideriamo la riflessione mistica come una forma di conoscenza autonoma, diversa da quella scientifica o teologica, ma con una sua validità di pensiero che va ben oltre il semplice conoscere.

Ricordiamo a questo proposito Clemente di Alessandria, il quale riteneva necessaria una intelligenza contemplativa come punto di partenza di una esperienza più propriamente mistica, ed è di questa esperienza nella sua complessità che i vari saggi si occupano, cercando di evitare il pregiudizio di

Editoriale**Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

alcuni studiosi come Nisard, Cousin e Sainte Beuve che identificavano misticismo con sentimentalismo e quindi presentavano i mistici come figure caricaturali, quali dispregiatori della ragione e apostoli della sensibilità, laddove il rigore e il vigore sono le virtù caratteristiche in tale ambito.

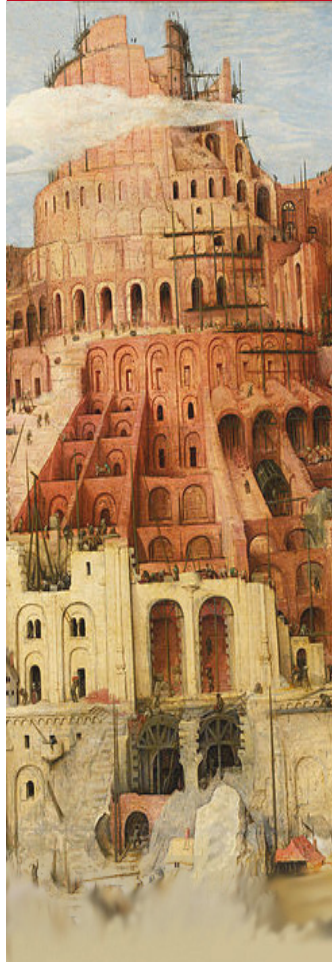
Se non troviamo negli scritti mistici una filosofia sistemata, una sintesi razionale, e talvolta gli autori sono definiti come poeti, dobbiamo ricordare quanto von Balthasar affermava in relazione a una ‘estetica della rivelazione’, riferendosi a un linguaggio meta-razionale, ma di grande e alta densità intellettuale. Chiamiamo poeti, inoltre, coloro che avvertono acuto il senso doloroso dell’insufficienza della ragione discorsiva per chiarire i misteri dell’anima: «i mistici sono dei sensibili a cui Dio non è sensibile, intellettuali che colgono con eccezionale lucidità ciò che l’intelligenza e la saggezza nascondono di irrimediabilmente e irriducibilmente carnale», come afferma uno studioso francese François Varillon¹.

Ma poeti anche come creatori e inventori di un nuovo linguaggio, di una parola diversa: «Dire o non dire? Oppure non poter dire? La mistica affronta l’invenzione di una parola che possa esprimere un rapporto nuovo con il mondo e con il sacro»².

Nell’epoca della crisi, del decostruzionismo, ma anche della globalizzazione, cioè dell’ascolto e del dialogo con le religioni altre, interrogarsi intorno al rapporto ‘filosofia e mistica’ – tema pur formulato in termini così generali e generici – esprime una complessità, di più una problematicità, ma insieme è cifra di una rilevanza teoretica e pratica; tuttavia il pericolo primo da evitare è la banalizzazione, poiché nella

¹ F. VARILLON, *Fénelon et le pur amour*, Ed. du Seuil, Paris 1957, p. 81.

² D. RÉGNIER-BOHLER, *Voci letterarie, voci mistiche*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 532-533.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



contemporaneità questo è diventato anche un argomento ‘di moda’, popolare.

In particolare partendo da una serie di saggi che interpretano il pensiero di una Madre della mistica come Teresa di Avila, della quale si è celebrato il cinquecentesimo anniversario della nascita, lo sguardo interpretativo si è mosso in due direzioni: alcuni mistici contemporanei e la mistica femminile e riteniamo che entrambi i percorsi siano necessari in un’Europa alla ricerca di una rinnovata identità. In questi testi, infatti, che si muovono tra filosofia, poesia e letteratura si offre la possibilità di una diversa interrogazione su chi siamo noi, chi è l’altro in noi e fuori di noi nell’ormai riconosciuto pensiero forte delle donne. Nel misticismo – come è ormai noto – le donne, escluse dalla teologia ufficiale, emarginate da una Chiesa, che le reputava senza anima e che spesso le condannava al rogo come streghe, ritenute quali uomini mancati, riuscirono tuttavia a esercitare una ‘Parola ascoltata’, grazie al loro modo di essere e di pensare. Non solo, ma spesso era parola destabilizzante, provocazione sovversiva in alcune, espressione di inquietudini che allarmavano le istituzioni.

Parola ascoltata perché molte di queste scrittrici riunirono intorno alla loro persona veri e propri cenacoli culturali, scrissero lettere ai potenti del tempo (non escluso il Papa), si adoperarono con pratiche diverse per un rinnovamento della Chiesa.

Al termine della lettura dei testi mistici si mostra la lontananza da una riflessione sistematica, accademica, e la sua intensa impronta di itinerario e cammino, anche frammentario, argomentativo e narrativo, in quanto non si parte da concetti astratti ma dal vissuto delle persone coinvolte, dal collegamento comunitario che va sotto il nome di ‘sororità’ o sorellanza, che proprio nella mistica femminile apparirà in maniera paradigmatica.

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

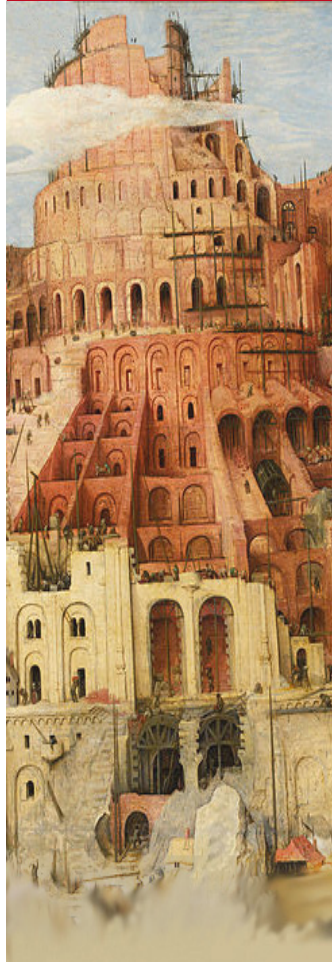
Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Con questo numero «B@bel» ritorna alle origini, cioè alla versione online – nella prestigiosa collana di RomaTre University Press – e non solo per i noti problemi finanziari che colpiscono la ricerca universitaria, ma perché crediamo ancora in una riflessione che deriva da un cammino plurisecolare, con tutta la serietà che le proviene dalla tradizione, ma anche aperta al nuovo e alle contemporanee fonti del sapere, ricerca che rappresenti un *forum* di discussione e un possibile ponte di collegamento con altre istituzioni. Ricerca che, presente anche nell'agorà del web possa scomporre rigidità precostituite e rispondere alle esigenze diffuse di un adeguamento o ripensamento del sapere universitario stesso, in quegli spazi di innovazioni che si aprono attraverso l'utilizzo delle nuove tecnologie informatiche e multimediali.

In questi dieci anni in cui «B@bel» è stata presente con autorevolezza nel panorama della filosofia contemporanea e tanti sono stati i temi affrontati, si è cercato di raccogliere la sfida di rendere la cultura non più facile, ma forse più accessibile; le ideatrici di allora (Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Maria Teresa Pansera, la sottoscritta) sono state sempre guidate dal piacere e dalla passione di scoprire, perché la conoscenza è ancora il mezzo per rendere il mondo più pacifico, abitabile, in cui possa realizzarsi quella 'ospitalità linguistica', di cui ha parlato Ricœur, cioè la comprensione dell'altro e delle culture altre. Riflessione sull'alterità in vista non già di un generico sincretismo, ma nella prospettiva di un futuro che costruisca l'identità culturale europea, come orizzonte vasto in cui si incontrano saperi diversi, luogo di scambio, di relazione e integrazione di identità e culture diverse.

Il titolo scelto allora significa ancora per noi uscire dalla confusione babelica per occupare lo spazio del dialogo, della comunicazione, delle 'tra-duzioni', nel senso etico di un cammino umano che diventa comprensione.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

a cura di *Maria Teresa Russo*

Introduzione *Filosofia e mistica: una soglia da attraversare*

Paola Ricci Sindoni

Filosofia e Preghiera Mistica

Giuliana Kantzà

L' 'esilio semantico' di Teresa d'Avila

Angela Ales Bello

Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila

Alessandra Bartolomei Romagnoli

Teresa d'Avila nella tradizione mistica femminile

Maria Teresa Russo

Geografie dell' 'interiorità: castelli e labirinti tra Teresa d'Avila e il pensiero contemporaneo

Irene Kajon

Misticismo etico e misticismo nichilistico negli scritti autobiografici di Gershom Scholem

Gaspere Mura

Mistica, Mistero e Filosofia

Carmen Revilla Guzmán

Maria Zambrano e la mistica di Castiglia

Francesca Brezzi

Mistica e linguaggio in festa

Giovanna Costanzo

'La mistica e l'anima russa'. Pavel A. Florenskij e lo sguardo mistico sul mondo

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Maria Teresa Russo

Filosofia e mistica: una soglia da attraversare

«...la filosofia, con le sue sole risorse, ovvero con l'esperienza aiutata dal ragionamento, non mi sembra che possa andare più lontano, tanto lontano quanto il teologo che si fonda sulla rivelazione e si rivolge, allora, alla fede. Tra la filosofia e la teologia c'è necessariamente, per questa ragione, un intervallo. Ma mi sembra di aver ridotto questo intervallo introducendo nella filosofia, come metodo filosofico, la mistica che fino ad allora ne era stata esclusa»¹.

Così scriveva H. Bergson, in una lettera a Blaise Romeyer, ad un anno dalla pubblicazione de *Les deux sources de la morale et de la religion*, opera in cui affrontava esplicitamente la problematica morale e religiosa. Secondo la felice definizione di Michel De Certeau, la mistica si è caratterizzata fin dai primi del XX secolo come un 'non-luogo' della filosofia. In un orizzonte culturale dominato dalle scienze sociali e positive, che riunivano tutte le manifestazioni religiose sotto la categoria generale del 'sacro' o del 'religioso', la mistica sembrava divenuta territorio della psicologia o addirittura della psicopatologia. È allora che i filosofi, spesso provenienti proprio dall'ambito delle scienze sperimentali, si rivolgono alla mistica come alla possibilità di pensare nuovamente l'unità dell'esperienza umana e di superare in questo modo le riduzioni e i

¹ H. BERGSON, *Lettera a Blaise Romeyer*, 24.III.1933, in ID., *Mélanges*, textes annotés et publiés par A. Robinet, PUF, Paris 1972, p. 1506.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

veti delle scienze sociali e positive. La mistica diviene il criterio sperimentale per accedere a un nuovo territorio, un 'non-luogo' appunto, acquista un valore epistemico e metafisico, mostrando – più che dimostrando – la possibilità di contatto con l'Assoluto.

Il numero *Filosofia e Mistica* intende offrire un percorso storico-teoretico all'interno di questo rapporto, da un lato sottolineando la specificità del discorso mistico, non assimilabile *tout court* a quello filosofico, dall'altro mettendo in luce lo scambio fecondo di temi e di linguaggio tra l'una e l'altra. I diversi contributi si muovono pertanto tra i due poli: quello dei mistici che hanno offerto – seppure non intenzionalmente – sorprendenti indicazioni all'indagine filosofica, in particolare sul tema della struttura dell'io e sulla dinamica del desiderio. L'altro polo è costituito dai filosofi che hanno dedicato attenzione al discorso mistico, ricavandone nuove direzioni per l'indagine sulle possibilità della ragione di attingere all'Assoluto.

Una parte dei saggi è pertanto dedicata a figure di mistiche, che hanno segnato in modo speciale non soltanto la storia della religione, ma anche quella della cultura. Come sottolinea Francesca Brezzi nel suo saggio, la recente considerazione teoretica per la mistica si accompagna alla 'riscoperta' di molte autrici per secoli dimenticate o scarsamente considerate, da Angela da Foligno a Matilde di Magdeburgo, Gertrude di Helfta, Giuliana di Norwich, fino a Maddalena de' Pazzi. Queste voci femminili sono rivalutate come portatrici di un pensiero altro e di un «linguaggio in festa», per dirlo con Paul Ricœur, un linguaggio simbolico che rappresenta una variazione e una sovrabbondanza di senso rispetto alla riduzione formalistica di un certo linguaggio filosofico contemporaneo.

Alessandra Bartolomei Romagnoli ricostruisce la genesi e in un certo senso la preistoria spirituale di questo discorso dal marchio essenzialmente femminile, risalendo

al XIII secolo che anticipa l'inizio della modernità occidentale. L'esperienza mistica femminile va inquadrata all'interno della crisi che tormentava il pensiero religioso riguardo alla possibilità che l'uomo ha di conoscere Dio, in contrasto con il principio filosofico che il finito non può entrare in relazione con l'infinito. Il tratto che accomuna queste diverse esperienze mistiche è la fiducia nella possibilità di un 'intimo rapporto di amicizia' con Dio entro un discorso che pone al centro il tema dell'amore, del desiderio e di una fisicità letta alla luce dell'incarnazione di Cristo.

Una figura di spicco è senz'altro Teresa d'Avila, della quale nel 2015 si è celebrato il V centenario della nascita e che apporta al patrimonio intellettuale europeo un contributo unico e originale. Giuliana Kantzà mette in luce come i suoi scritti offrano anche alla psicoanalisi elementi significativi per un'indagine sul tema del desiderio, sottolineando come per lo stesso Lacan Teresa d'Avila sia stata un riferimento prezioso per illustrare il nodo desiderio-amore-godimento.

Il contributo di Teresa d'Avila a un'analisi del sé che prelude alla comparsa del soggetto moderno è al centro anche del saggio di Maria Teresa Russo, che si sofferma su una delle più note metafore teresiane, quella del 'castello interiore', presente già in *Cammino di perfezione* (1566) e poi sviluppata nel *Castello interiore* (1577). In essa appare in modo nitido quella che è stata definita una 'geografia dell'anima', una sorta di architettura interiore dove si svolge quell'itinerario verso Dio che è simultaneamente scoperta di sé. In essa si riflette il segreto di una intimità unificata dall'esperienza del trascendente, che contrasta nettamente con altre 'geografie' contemporanee – come quelle delineate da Kafka, da Calvino o da Borges – dove la ricerca del centro e dell'unità diviene attesa angosciata o perplessità labirintica.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



È proprio questa metafora ad aver ispirato le riflessioni di un'altra mistica contemporanea, Edith Stein, che, come sottolinea Angela Ales Bello, ricava dall'incontro con gli scritti di Teresa la spinta alla sua conversione al cristianesimo e alla scelta del Carmelo di Colonia. L'analisi del *Castello interiore* offre a Edith Stein l'occasione per esplorare, in una feconda sintesi di fenomenologia e metafisica, la natura e il dinamismo dell'anima, nella sua relazione con la psiche e lo spirito.

Paola Ricci Sindoni rintraccia nel vissuto di una mistica del '900, la dottoressa svizzera Adrienne von Speyr, vicina al teologo Hans Urs von Balthasar, inediti legami tra riflessione razionale e vissuto mistico. Preghiera e filosofia sembrano collocarsi su livelli incomunicabili: la prima si caratterizza per l'immediatezza della relazione personale con l'Assoluto, la seconda utilizza la mediazione della comprensione razionale dei rapporti tra l'uomo e il mondo. Eppure preghiera e filosofia possono autenticarsi reciprocamente. La prima può ricordare al pensiero sia i suoi limiti costitutivi sia l'impossibilità teorica di chiudersi nell'immanenza. La seconda, se seriamente aperta alla dimensione metafisica, può realizzare una revisione critica dei molteplici aspetti dell'esperienza religiosa.

Anche il contributo di Gaspare Mura prende spunto da una figura di mistica dei nostri giorni, Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, per considerarne alcune ispirazioni feconde per l'indagine filosofica. Nei suoi scritti, non solo la filosofia dell'essere, ma anche le filosofie della coscienza e dell'interiorità del *logos*, che hanno esplorato la ricchezza dello spirito dell'uomo nella sua apertura all'Infinito, e nella sua apertura al dialogo ed al rapporto con l'«altro», vengono considerate quali preziosi cammini verso la comunione con l'essere di ogni cosa, e con l'Essere assoluto.

Se, come si è detto, i mistici offrono ai filosofi materiale prezioso dal punto di vista epistemico e metafisico,

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

diversi sono stati i pensatori che nel nostro secolo hanno tratto dalla mistica un impulso a una nuova riflessione sui limiti e la portata della ragione, soprattutto in relazione alla crisi contemporanea.

In ambito ebraico, Irene Kajon offre un'analisi puntuale delle due modalità di misticismo presenti negli scritti autobiografici – note di diario, frammenti, poesie, conversazioni – di Gershom Scholem, che parte dal misticismo di orientamento etico, descritto soprattutto in rapporto alla Bibbia ebraica e alla Qabbalà, per giungere negli anni Trenta a un misticismo di orientamento nichilistico, come appare anche nei saggi sul movimento sabbatiano.

Al centro del saggio di Carmen Revilla è il rapporto della filosofa spagnola María Zambrano con la mistica per individuare il senso di un legame complesso e aperto a diverse prospettive. Zambrano trova nella tradizione della mistica di Castiglia, soprattutto quella di Giovanni della Croce, una traccia e una spinta decisiva nello svolgersi della sua 'ragione poetica', fulcro teorico della sua opera.

A un pensatore appartenente alla tradizione della spiritualità ortodossa è invece dedicato il contributo di Giovanna Costanzo. Il filosofo e teologo russo Pavel Florenskij, nei confronti del diffondersi di una cultura scienziata e atea, dedica la sua intera esistenza a cercare di tenere in unità dialettica la ragione speculativa e le inquietudini di una fede che continua a porre domande, facendosi pervadere dalla meraviglia e dallo stupore nei confronti del Principio da cui si origina la vita, una Alterità mai completamente dicibile e mai del tutto conoscibile.

La teologia negativa ci ha abituati a considerare Dio come enigma, sottolineandone l'ineffabilità dovuta alla sproporzione esistente tra gli enti e l'Essere. All'opposto, l'insistenza sulla ragionevolezza della fede, spesso giustamente dettata dall'intento di confutare l'accusa di irrazionalità, ha il più delle volte provocato l'effetto contrario: trasformarla



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



in qualcosa di così ragionevole, da risultare inadeguata al desiderio di infinito e di trascendenza che alberga nel cuore dell'uomo. La mistica può allora rappresentare quella soglia da attraversare, per entrare in un luogo dove ragione e cuore, finito e infinito possano porsi in dialogo e dove la natura dell'uomo trovi il suo pieno senso alla luce della trascendenza divina.

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Paola Ricci Sindoni

Filosofia e preghiera mistica

*«Signore dell'onnipotenza e Signore dell'impotenza
Tutto tu riveli insieme alla tua santità:
la tua onnipotenza, in grado di dominare e guidare
ciascuno di noi, e la tua impotenza, che è affidata all'amore
e alla dedizione di ciascuno di noi»*

ADRIENNE VON SPEYR

Abstract:

Apparently prayer and philosophy seem to follow different paths: the first marked by 'immediacy' of personal relationship with the Absolute, the second time to use the 'mediation' of rational understanding to decipher the complex relationships between man and the world. On the one hand the living experience of Transcendence, the other the logical order of thought; on one hand the powerful stimulus of faith, on the other the direction of a knowledge, today more and more irrelevant to metaphysical questions. This contribution aims to cover both some stages of Western thought, it is the experience of a mystical structure of the '900 women, Adrienne von Speyr, to seize unpublished links between rational thought and mystical experience.

Key-words: Philosophy; Mysticism; Prayer; Western thought '900; Adrienne von Speyr

Apparentemente preghiera e filosofia sembrano percorrere sentieri diversi: la prima segnata dall'«immediatezza» della relazione personale con l'Assoluto, la seconda volta ad utilizzare la «mediazione» della comprensione razionale per decifrare i complessi rapporti tra l'uomo e il mondo. Da un lato l'esperienza viva della Trascendenza, dall'altro l'ordine logico del pensiero; da una parte lo stimolo potente della fede, dall'altra la direzione di una conoscenza, oggi sempre più lontana dalle questioni metafisiche.

C'è comunque un filo che sembra accomunarle: è il senso profondo di una crisi che attraversa l'intera civiltà



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

occidentale, che se da un lato cerca di colmare i suoi vuoti esistenziali e storici affidandosi alle formule magiche o a forme pseudo religiose di salvezza, dall'altro utilizza il pensiero filosofico che, dismesso il suo abito fondativo e critico, depauperà le sue potenzialità, scadendo in funzionalismo cognitivo e scientifico.

Occorre dunque partire da qui, da quell'esplosione malata di soggettivismo che ha preteso, soprattutto dall'Illuminismo in poi, di liberare l'uomo dal dominio delle forze ultraterrene, per affidarlo alla potenza immanente della ragione e restituirlo alla sua orgogliosa autonomia.

La preghiera, struttura fondamentale di ogni esperienza religiosa, la cui essenza sta nella «coscienza rispettosa e certa della presenza viva di Dio»¹, appare attraversata in questo nostro tempo storico confuso e ambiguo da una inarrestabile stanchezza, sia per il clima di distrazione e di disimpegno in cui si è immersi, sia per i modelli culturali eccessivamente antropocentrici, consumati nell'idolatria narcisistica dei desideri umani. Che la preghiera debba recuperare la sua più autentica fisionomia, liberata da forme superstiziose e magiche, oltre che restituita, al di là delle tensioni emotive che suscita, alla complessità dello sforzo spirituale che essa richiede, è problema che scuote la coscienza teologica, ma anche ogni filosofia che abbia a cuore tutte le molteplici dimensioni umane e, dunque, anche quelle religiose.

A ben vedere, infatti, sin dall'antichità molti filosofi – basti pensare ad Aristotele² – avevano mosso obiezioni e critiche all'idea di Dio presupposta dalla preghiera ingenua e primitiva, l'idea cioè che la potenza del divino si lasciasse influenzare dai desideri e dalle suppliche degli umani, quasi dovesse essere indotto a mutare le sue decisioni, per accontentare le innumerevoli richieste. La serietà di queste critiche fu in effetti accolta dai Padri della Chiesa, quando il cristianesimo si incontrò, fondendosi con essi, con i principi speculativi della filosofia greca. Giova ricordare la preoccupazione di Origene e successivamente della Scolastica, per rinvenire un rapporto equilibrato tra «possibilità di

¹ Cfr. il classico studio: F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und Religionspsychologie Untersuchung*, (1918), Reinhardt, München 1969, p. 521.

² Come è noto, il trattato aristotelico sulla preghiera è andato perduto e alcuni importanti riferimenti sono apparsi nelle sue opere filosofiche. Cfr. E. DES PLACES, *La prière des philosophes grecs*, in «Gregorianum», 41, 1960, pp. 253-272.

esaudimento della preghiera e fiducia nella provvidenza, tra sensatezza della domanda e prescienza divina»³.

Fra tutte le espressioni del darsi della preghiera, da quella di invocazione a quella di ringraziamento, da quella di adorazione a quella di lode, è la preghiera di richiesta a subire nel tempo le maggiori pressioni critiche da parte della filosofia che, ponendo in luce il carattere asimmetrico dell'orante rispetto al suo Creatore, ha contestato la pretesa dell'essere finito di piegare l'immutabile volontà dell'Infinito.

La preghiera, in altri termini, sembra rappresentare la cifra emblematica delle contraddizioni che si addensano sulla comprensione di Dio, dal momento che se ne problematizza l'onniscienza e la potenza trascendente, se si ritiene che è necessario raccontare i bisogni degli uomini e ricordare a lui le sue promesse. Specie nelle pagine sacre dei due Testamenti lo si descrive come Colui che, solo, può scrutare i cuori, ma poi si ritiene obbligatorio assicurargli la visione del proprio cuore così da premere su di lui. Insomma «Dio è considerato immutabile e, tuttavia, con la preghiera si intende agire su di lui; si vuole, quindi, che in fondo Dio non sia Dio»⁴. Se invece l'orazione non può nulla, allora a cosa serve? Non bisogna al contrario spingere il credente verso l'impegno etico dentro la storia, piuttosto che indugiare su situazioni emotive, soggettive, troppo umane, su cui si è focalizzata la critica feroce e irriverente di Feuerbach e di Nietzsche?

Queste ed altre domande hanno nei secoli scosso la coscienza filosofica occidentale, così che la presunta separazione dei due percorsi: il pensiero 'su' Dio, da parte della speculazione e il rapporto vivente 'con' Dio, quale suscita l'autentica preghiera, non sono mai stati in realtà due binari destinati a non incontrarsi mai, ma una duplice attitudine umana, il pensare e il pregare, che reciprocamente si intrecciano nel tempo, rivelando anche all'interno della nostra era complessa delle insospettate convergenze.

1. Vale la pena accennare, sia pure brevemente, ad alcune significative tappe storiche del pensiero occidentale, volte a porre in luce come l'attenzione all'esperienza religiosa della preghiera abbia rappresentato

³ R. GARAVENTA, *Scetticismo e preghiera. L'esempio di W. Weischedel*, in *Preghiera e filosofia*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1991, p. 317.

⁴ G. EBELING, *La preghiera*, in *Preghiera e filosofia*, cit., p. 15.

un test indicativo delle ritrovate capacità della filosofia di penetrare le strutture fondamentali dell'essere umano, senza ideologiche preclusioni. Dopo che la preghiera era divenuta appannaggio quasi esclusivo della ricerca teologica, durante la lunga stagione del pensiero medievale che vide l'incontro fecondo tra cristianesimo e filosofia, un periodo di oscuramento sembrò attraversarla.

Altre furono infatti le piste speculative che attendevano la riflessione teoretica, dal momento in cui l'uomo, resecando la sua radice metafisica, si scopriva al centro del mondo, creatore e costruttore del suo io e della sua storia. Le spinte umanistico-rinascimentali, il successivo espandersi delle scienze con la scoperta delle leggi immanenti del cosmo prepararono la strada all'orgogliosa rivendicazione della ragione, ad opera degli Illuministi, convinti che Dio si fosse ritirato dal mondo, lasciando la natura con le sue leggi, e che l'uomo dovesse sganciarsi dalla religione in nome di un impegno etico, che lo riportava alla costruzione della comunità umana.

Tagliato il rapporto tra Dio e l'uomo, unico terreno di impianto della preghiera, non rimaneva al filosofo che sgombrare il terreno dalle sue persistenti espressioni primitive, superstiziose, frutto di una immagine feticista della religione.

Quest'ultima, rigorosamente condotta da Kant «dentro i limiti della sola ragione», vedeva Dio come il supremo garante dell'ordine morale, cifra di quella religione naturale che è iscritta nel cuore dell'uomo, la cui verità risiede nell'obbligo della legge etica. La preghiera, in tale contesto, non è altro «che il proposito di avere una buona condotta di vita»⁵, è – in altri termini – riflessione su se stessi e sul proprio retto comportamento, che deve essere liberato da ogni forma di fanatismo, di illusione religiosa. Pensare che Dio intervenga nella vita dell'orante, è coltivare una follia superstiziosa, che va estirpata con la retta filosofia. Insomma, la riduzione antropologica della preghiera, consumata pienamente da Kant, lo portava a concludere che «tutto ciò che, eccettuata la buona condotta, l'uomo crede di poter fare per rendersi gradito a Dio, non è che illusione religiosa e falso culto divino»⁶.

Più attento ad indagare la presenza di Dio nell'ordine naturale del

⁵ I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 218.

⁶ *Ivi*.

cosmo, Schleiermacher era convinto che la sola preghiera, quella di ringraziamento, fosse da elevarsi verso l'Infinito, il cui compito è quello di fondare e di garantire le leggi naturali e il loro perfetto ordinamento. Chiedere qualcosa di diverso a Dio è non voler sottostare alle disposizioni divine sul cosmo, non essendoci «alcun rapporto di interazione fra Creatore e creatura»⁷.

Solo un sentimento di dipendenza del finito di fronte ad un Infinito che informa tutta la realtà, vero lascito dell'idealismo fichtiano ed hegeliano, può giustificare la preghiera, ormai sganciata dalla sua vocazione dialogica e ricondotta ad una pura aspirazione umana. Sarà Feuerbach e dopo di lui Nietzsche a portare alle estreme conseguenze questa concezione del pregare, che in realtà – veniva più volte precisato – non è che un dialogo dell'uomo con se stesso, così che, per il primo, «l'uomo nella preghiera adora il proprio cuore, contempla il proprio sentimento come l'essere sommo divino»⁸.

Il furore iconoclasta di Nietzsche, a ragione definito filosofo del sospetto insieme a Marx e Freud, escludeva radicalmente che la preghiera avesse un senso.

«Solo a due condizioni – così precisa in modo disincantato – il pregare, questo costume non ancora del tutto estinto di tempi più antichi, avrebbe un senso: dovrebbe essere possibile persuadere o dissuadere la divinità, e l'orante dovrebbe egli stesso sapere nel modo migliore di che cosa ha bisogno, che cosa sia veramente desiderabile per lui»⁹.

Da qui la sua blasfema litania all'asino, adorato per schernire coloro che sono «diventati di nuovo pii»¹⁰.

La lama critica e dissacratoria affondata sul mondo della preghiera, sia dal versante psicoanalitico (Freud), sia da quello storico-sociale (Marx) ha contribuito nei decenni successivi all'elaborazione di quei modelli culturali segnati dai fenomeni della secolarizzazione e del nichilismo, caratterizzando il Novecento di un progressivo abbandono dell'esperienza religiosa nel suo complesso.

⁷ F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, in ID., *Opere scelte*, vol. II, Paideia, Brescia 1985, p. 146.

⁸ L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari-Milano 2006, p. 13.

⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in ID., *Opere*, Adelphi, Milano 2015, p. 34.

¹⁰ *Ivi*.

Un sotterraneo ma vivo filone del pensiero filosofico finiva comunque con l'emergere, grazie anche alla riscoperta, ai primi del secolo ventesimo, della riflessione teorica di Kierkegaard. Le intense pagine del suo *Diario*, ricche di pathos religioso, restituirono una nuova dignità ontologica alla preghiera, colta come dialogo intimo dell'uomo di fronte al suo Dio, come unica possibilità di realizzazione esistenziale, come verità dell'autentica esperienza religiosa¹¹.

Sulla sua scia Max Scheler, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, e in Italia Luigi Pareyson e Alberto Caracciolo svilupparono, nella seconda metà del Novecento, l'idea che la preghiera potesse rappresentare un «apriori religioso» nell'uomo, ovvero che si dovesse parlare filosoficamente dell'esistenza di una costitutiva apertura a Dio del singolo individuo. Questo non solo per fornire il fondamento del darsi delle singole esperienze religiose, ma per comprendere il costituirsi delle varie religioni storiche nel tempo¹².

La filosofia, insomma, riscoprendo la sua inalienabile vocazione metafisica, direzionata a garantire giustificazione e fondamento all'intera esistenza umana, rintracciava nella preghiera tutta l'intensità della vita personale e ne individuava il movimento dinamico dell'intera coscienza, speculativa e pratica, colta nell'inafferrabile intreccio tra mistero di Dio e sguardo adorante della creatura.

È dall'indagine di natura teologica che la filosofia ricava gli stimoli necessari per l'approfondimento su questa struttura costitutiva, in quanto il pregare è da considerarsi come il rivolgere della parola umana a Dio, l'appellarsi alla Sua misericordia, il confidare in Lui tramite una attitudine interiore che non solo va coltivata con fede, ma che discende dalla fede. In tal senso la preghiera è «la capacità espressiva della fede, è la modalità eloquente della fede»¹³, capace di potenziare in un circolo virtuoso i doni teologici (fede, appunto, speranza e amore) con la tensione contemplativa, così da guadagnare un colloquio sempre più intimo con Dio e un differente atteggiamento nei confronti della propria esistenza.

¹¹ Cfr. al riguardo: C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, in Id., *Opere complete*, 30, EDIVI, Roma 2015, pp. 34-53.

¹² Cfr. al riguardo M. DAMONTE, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Fondazione centro studi Campostrini, Verona 2014.

¹³ R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 7.

La preghiera doveva inoltre liberare le energie positive che accendono e motivano l'agire in mezzo agli uomini, pur esprimendosi – se rettamente compiuta – come intimo contatto dialogico, in grado di confortare il credente nelle sue scelte e nella progressiva maturazione della sua coscienza religiosa¹⁴. Esprimendosi nelle forme dell'adorazione, della lode, della domanda, del ringraziamento¹⁵, modalità – queste – volte a trascinare Dio all'interno del proprio mondo, la preghiera cristiana incontra nella persona del Figlio la «forma» emblematica del corretto relazionarsi al Padre, come ha espresso efficacemente Dietrich Bonhoeffer:

«Dio non realizza tutti i nostri desideri, ma tutte le sue promesse, cioè egli resta il Signore della terra, protegge la sua chiesa, ci dà una fede sempre rinnovata, non ci impone carichi al di là delle nostre forze, ma ci riempie della sua presenza e della sua forza [...] Tutto ciò che noi dobbiamo chiedere a Dio e attendere da Lui si trova in Gesù Cristo. [...] Occorre cercare di introdurci nella vita, nelle parole, negli atti, nelle sofferenze, nella morte di Gesù, per riconoscere ciò che Dio promette e realizza sempre per noi»¹⁶.

Vale dunque la domanda di Luca: «Signore, insegnaci a pregare» (Lc 11, 1), nel duplice senso di cercare le indicazioni del Maestro, così da pregare 'come' Lui prega, ma anche di orientarsi a pregare 'in' Lui, nella forma spirituale del coinvolgimento dentro il suo Mistero. La densità della preghiera, cristologicamente impostata, sembra prevedere una duplice, anche se non oppositiva, differenziazione tra due forme fondamentali di preghiera, così come F. Heiler ha plasticamente proposto, innestando un dibattito teologico ancora vivo. A suo avviso, infatti, è necessario distinguere la «preghiera mistica», caratterizzata dal desiderio dell'unione con Dio e la «preghiera profetica», rivolta al Signore rivelatore e redentore che si rende manifesto nella vita e nella storia¹⁷.

Questa distinzione, nel corso del Novecento, è stata variamente sviluppata, sino a tradursi nella secca alternativa, ipotecata da Emil Brünner,

¹⁴ S. ZUCAL, *Preghiera e filosofia dialogica*, Morcelliana, Brescia 2014.

¹⁵ Sulle differenti modulazioni della preghiera cfr. G. MOIOLI, *Preghiera*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Paoline, Milano 1988, pp. 1179-1193.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Paoline, Milano 1988, pp. 46-49.

¹⁷ HEILER, *Das Gebet*, cit., pp. 58-59.

secondo cui bisogna scegliere: «o il Vangelo o la contemplazione, o la mistica o la Parola»¹⁸. Che le due modalità del pregare possano e debbano distinguersi, rimane ancora oggi una questione aperta, anche se – come nota De Lubac – «il cattolico va oltre»¹⁹. È necessario infatti che si cerchino contaminazioni feconde, come la stessa vicenda teologica novecentesca ha indicato attraverso una riflessione più accurata sulla figura di Gesù, sempre rivolto a mettere insieme, durante la sua vicenda terrena, azione e contemplazione.

Occorre, al riguardo, rivedere criticamente alcuni paradigmi teorici, che perpetuano modelli stereotipati intorno alla mistica e all'ascesi contemplativa, oltre che ripensare in questo scenario alcuni luoghi filosofici – come il tema del linguaggio e quello di mondo – direttamente coinvolti nell'esperienza della preghiera, ma assai poco esplorati in connessione a tale esperienza religiosa.

2. Non ha dubbi Gerhard Ebeling, esponente di spicco della teologia ermeneutica, a concepire la preghiera come uno speciale «evento linguistico»²⁰, che va indagato con gli strumenti propri dell'antropologia filosofica, in grado di far esplodere le contraddizioni interne del pregare e di restituire a tale esperienza religiosa la sua originaria posizione dentro il linguaggio della fede²¹. Convinto che compito della filosofia fosse di «verificare la parola 'Dio' nelle situazioni fondamentali dell'uomo»²², il teologo berlinese intese approfondire la struttura linguistica della preghiera, perché proprio in tale evento è possibile percepire la natura trascendentale del linguaggio e la sua possibilità di sanare la frattura, in piena epoca di ateismo, tra parola dell'uomo e parola di Dio. Si tentava in tal senso di superare l'artificiosa contrapposizione tra legge del pensare e legge del pregare, che aveva finito talvolta di lasciare in ombra alcuni importanti nodi ermeneutici proprio in relazione a tale esperienza

¹⁸ Su questa alternativa teorica del teologo evangelico cfr. G. LUGHINI, *Emil Bünner*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁹ H. DE LUBAC, *Prefazione a La mistica e le mistiche*, a cura di A. Ravier, S. Paolo, Milano 1996, p. 23.

²⁰ EBELING, *La preghiera*, cit., p. 13.

²¹ Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 57-84.

²² EBELING, *La preghiera*, cit., pp. 14-16.

religiosa, relegata all'ambito nebuloso delle disposizioni spirituali soggettive di per sé non rappresentabili. Se la preghiera è un atto attraverso cui «parla a Dio»²³, non può che imporsi una ermeneutica della preghiera, collocata nell'orizzonte di una antropologia «di vasto respiro», che ponga al centro «il problema della comprensione linguistica, ed anche questa di vasto respiro»²⁴.

Non si pensi che il ricorso al linguaggio e alla sua declinazione antropologica rappresenti una estrema riduzione fenomenologia di un evento spirituale di ben più ampie proporzioni teologiche. Riportare la preghiera a tali radici significa ricollocarla dentro la dignità di una esperienza costitutiva, che ha a che fare con l'esperienza della vita in generale, così che pensare alla preghiera non divenga una astratta categorizzazione del mistero di un incontro che rimane in sé indicibile.

La preghiera va al contrario concepita come «la situazione fondamentale dell'uomo come fundamentalmente determinata dalla relazione a Dio»²⁵, per cui rimanere dentro la conformità a questo senso significa comprendere l'essere dell'uomo come dipendente 'da' Dio e incessantemente sospeso 'davanti' a Lui.

«La relazione a Dio – nota al riguardo Ebeling – non è una relazione di causalità fisica [...] ma una relazione linguistica della personalità. L'essere da e a Dio viene definito in presenza di Dio come un percepire e un lasciarsi percepire, come un obbligarci e un impegnarsi, come un pronunciarsi e un fidarsi»²⁶.

È un vivere la preghiera, è un pronunciare la vita interna grazie ai mille modi del linguaggio che parla anche attraverso il silenzio, ma che comunque comprende sempre la vita nella fede come vita dentro la parola di Dio, la sola Parola capace di far dire le tante parole dell'uomo.

Sia che si tratti della cosiddetta preghiera libera o della preghiera rituale – quella istituzionalizzata nelle trame liturgiche – il suo linguaggio sembra prefigurare l'essenza, nella misura in cui in esso si traduce una esperienza vitale di fronte a Dio, nel luogo dove il mondo dell'uomo è

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ *Ivi.*

²⁵ *Ibid.*, p.31.

²⁶ *Ibid.*, p. 32; sottolineatura mia.

convocato nella sua interezza²⁷.

«La preghiera è quindi il processo di una compenetrazione di fede e vita, del divenire concreta della fede, ma anche, per quanto suoni paradossale, del divenire concreto della vita. La preghiera infatti è l'espressione del fatto che, non l'opera, ma la Grazia è la dimensione decisiva, il *concretissimum* della vita»²⁸.

Costitutivo per la preghiera diventa in tal senso non il fatto dell'essere esaudita, ma piuttosto quello dell'essere ascoltata in un abbandono a Dio che trascina l'intero contesto del mondo del credente, che in esso ritrova l'imperitura presenza della Parola.

È infatti la speciale struttura linguistica della preghiera a rappresentare tale vissuto come un vero e proprio «mondo», ossia come un insieme di relazioni tra persone e cose che tentano di comprendersi reciprocamente. Questo ulteriore passaggio che lega la struttura linguistica e il mondo nella preghiera – colto in profondità soprattutto da Heinrich Ott, un allievo di Ebeling²⁹ – può dire molto in merito alla possibilità di una corretta relazione tra mondo dell'uomo e mondo di Dio.

«Se il linguaggio della preghiera non avesse anch'esso il suo «mondo», vorrebbe dire che si tratta di un linguaggio di un livello inferiore. In realtà, il suo «mondo» abbraccia tutti i «mondi». Non è questo o quel «mondo» dell'uomo, ma il «mondo» di Dio che tutto vede e che guarda nell'occulto»³⁰.

Parlare di mondo della preghiera significa dunque comprendere che è il linguaggio che istituisce lo spazio della comunità umana, oltre l'ambito attraverso il quale si snoda il dialogo fra Dio e l'uomo, tenendo conto che la presenza dell'Altissimo si è soprattutto concretizzata nel Logos del Figlio, nel Dio fattosi finito nella Parola. Nella reciprocità ermeneutica di parola di Dio e parole dell'uomo viene ad instaurarsi – soprattutto nella preghiera – l'autenticità dell'esistenza umana che tramite il linguaggio si situa 'nel' mondo, all'interno cioè di un orizzonte dentro il quale il puro

²⁷ Cfr. G. EBELING, *Parola di Dio ed ermeneutica*, in ID., *Parola e fede*, Bompiani, Milano 1974.

²⁸ ID., *La preghiera*, cit., pp. 35-36.

²⁹ H. OTT, *La preghiera, linguaggio dell'uomo*, Marietti, Genova 1991.

³⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

appello della fede diventa intelligibile e significativo.

«Ora questo mondo – precisa ancora Ott – non è il mondo della cosa come tale (la cosa come pura presenza non ha un <mondo>; è soltanto l'uomo che ha il carattere di <essere-al-mondo>), ma della cosa come intelligibile. Il che significa che il mondo in cui la cosa è, di cui essa è intimamente penetrata, è al tempo stesso *mondo per le persone*, che si sono capite e si capiranno e si capiscono in riferimento a questa cosa»³¹.

Applicato alla preghiera, ciò significa che questo mondo che viene a darsi, va inteso per Ott come luogo di un sempre reciproco comprendersi tramite il linguaggio, l'unico garante della verità della cosa stessa, come già Wittgenstein aveva precisato nel suo *Tractatus*³². Vale la pena chiedersi a questo punto: la preghiera è mondo dell'uomo o mondo di Dio? È l'uomo che è chiamato nella preghiera a spostare, per così dire, il suo mondo per proiettarsi su quello di Dio, oppure è il mondo di Dio che deve essere in qualche modo 'trascinato' dentro il suo mondo? Può il linguaggio da solo garantire la struttura trascendentale del possibile intreccio di questi due mondi?

Non c'è dubbio che le analisi di Ebeling e di Ott, riconducendo il pregare dentro l'esperienza di vita del credente, facendone un 'esistenziale', alla maniera di Heidegger, hanno avuto il merito di aver delucidato l'inevitabile trama linguistica del dialogo con Dio, che si esprime e si rivela soprattutto tramite la Parola e non può essere ambigualmente confuso con il parlare inautentico, qualche volta segnato da istanze ego-centriche e psicopatologiche.

Occorre perciò tentare un ulteriore approfondimento del termine «mondo», che sia in grado di approfondire, oltre il guadagno linguistico, il luogo dove abita l'integralità della preghiera mistica. Viene in aiuto una acuta osservazione di Agostino, tratta dal commento all'*Epistola ad Parthos* di Giovanni:

«Si chiama mondo, in effetti, non solo la creazione di Dio, il cielo e la terra [...], ma analogamente tutti gli abitanti del mondo

³¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

³² Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Trattato logico-filosofico e Quaderni 1916-1916*, Einaudi, Torino 2009.

sono chiamati mondo [...]. Di conseguenza coloro che amano il mondo sono chiamati mondo»³³.

Se gli uomini, i *dilectores mundi*, sono mondo, ciò significa che l'esistenza non si costituisce nel suo «essere *nel* mondo» (Heidegger), ma nel suo «essere mondo», quasi a dire che l'uomo non si aggiunge 'al' mondo, ma si determina proprio nel suo essere orizzonte aperto dentro i luoghi agostiniani dell'*habitare* e del *diligere*³⁴. Ciò non significa guadagnare uno spazio soggettivistico – vedi gli stereotipi sul vissuto mistico – quasi fossimo chiamati a costruire pareti solide entro le quali custodire il proprio inalienabile spazio privato. Agostino non ha dubbi nel precisare che abitare il mondo significa amarlo, dunque, dilatarlo, espanderlo, proiettarlo fuori per accogliere l'Alterità, che può manifestare la sua verità altrimenti non rivelabile. È come spalancare una finestra, rimasta sino ad allora chiusa, perché vi entri la luce e offra nuova fisionomia alle cose. Questa prospettiva diventa determinante in relazione alla preghiera mistica: non si tratta infatti di abbandonare il proprio mondo, per cercare altri improbabili spazi, quanto di amare, accogliere, custodire il proprio mondo, perché questo venga illuminato, scaldato, regolato dal mondo di Dio³⁵.

3. Vale la pena, in tal senso, approfondire la struttura spirituale della preghiera mistica, così come ci viene consegnata dal vissuto di una mistica del '900, la dottoressa svizzera Adrienne von Speyr. Vicina al teologo Hans Urs von Balthasar, ha analizzato in modo oggettivo il darsi dell'esperienza mistica, mai ricercata con gli strumenti propri dell'ascesi, quanto accolta come mondo di Dio che si dona al credente. L'usuale considerazione spirituale della preghiera sembra qui capovolgersi, in nome di una esperienza orante che non prevede alcuna particolare disciplina spirituale, tale da determinare l'incontro dell'uomo con Dio. Ciò che conta è porsi nella giusta prospettiva, quella cioè che accoglie le cose del mondo non come elementi accidentali e

³³ AGOSTINO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, trad. it. *Commento all'Epistola ai Parti*, in *Opera Omnia di S. Agostino*, vol. XXIV, II, 12, Città Nuova, Roma 1985.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ Mi permetto al riguardo di rinviare al mio *La preghiera è mondo. Adrienne von Speyr*, LEV, Città del Vaticano 2003.

fortuiti, legati casualmente alla propria vita, ma come elementi essenziali del mondo, visto con gli occhi di Dio.

«La sua [dell'uomo] osservazione del mondo e i suoi giudizi nasceranno dal suo atteggiamento di preghiera. E, d'altro lato, le cose non gli sembreranno più estranee e incomprensibili, ma come *il mondo di Dio*, un mondo per capire il quale gli offre continuamente la chiave nella preghiera»³⁶.

Se la preghiera, più che vedersi come colloquio con Dio, viene colta come atteggiamento spirituale, disposizione interiore capace da far percepire il mondo con gli occhi di Dio, come sostiene Adrienne, allora diventa stile di vita, abito ontologico segnato dalla totale apertura che provoca l'accoglimento dell'Alterità di Dio³⁷.

Il mondo della preghiera rivela essere, in tal senso, una 'preghiera-mondo', che si dilata e si apre progressivamente man mano si procede dentro l'orizzonte sempre dischiuso del mondo di Dio. Che non deve esprimersi necessariamente attraverso le parole, ma come 'attenzione' a che il mondo di Dio pervada quello dell'uomo. L'uomo che prega

«cercherà di comprendere ogni cosa come il Signore l'ha vista quando era sulla terra, come egli la vede oggi nel cielo e come infine il Figlio, che è la sua Parola eterna, era ed è dinanzi al Padre»³⁸.

Esiste, certo, una gradualità dell'esperienza di preghiera, che Adrienne avvicina alle differenti stratificazioni del mare: ogni sua profondità ha le sue leggi, la sua vita interna, i suoi riferimenti vitali. Così come accade nel ricco mondo delle varie forme del pregare, da quella liturgica a quella personale, da quella sorretta dalla Parola all'altra sprofondata nel silenzio dell'adorazione³⁹.

Questa grande varietà di attitudini oranti non annullano comunque la comune percezione vitale di abitare il mondo divino, quello che impone le sue leggi, al di là e oltre quelle problematiche divisioni tra preghiera profetica e preghiera contemplativa. Von Speyr scivola via su questa diatriba,

³⁶ A. VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 19 e ss.

³⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1990.

³⁸ VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, cit., p. 19.

³⁹ EAD., *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 2013, p. 55.

che ha impegnato nei secoli la teologia spirituale, imponendo un differente punto di vista capace di rovesciare le usuali categorie teologiche⁴⁰, in nome di una considerazione «semplicissima»⁴¹: la preghiera è mondo di Dio perché Dio, vivendo di amore, prega. Se il Padre è il primo suscitatore di dialogo e di relazione contemplativa, il Figlio è il primo Orante, così come lo Spirito è l'anima, il respiro della preghiera divina, colui il quale contagia di amore infinito anche il limitato bisogno di amore del credente⁴².

Un uomo potrebbe pregare dentro la sensazione di essere schiacciato dal peso del quotidiano, di essere sepolto sotto una caotica montagna di cose da pensare e da fare,

«ma deve sapere che Dio è un nemico del caos, anzi egli fa di ogni caos *un mondo* e un ordine, un kosmos creativo. Chi nell'uscire dalla preghiera fosse ancora oppresso e confuso come all'entrarci, non ha pregato veramente»⁴³.

Ha solo cercato di riempire il mondo di Dio con le sue chiacchiere, che si spengono totalmente quando la Parola di verità respira in lui e crea nell'orante ogni volta la novità dentro le cose usuali del mondo quotidiano. Solo in questo scenario «noi siamo più in Dio che in noi»⁴⁴, così che «la preghiera non è una parola rivolta dall'uomo a Dio, ma un dono che Dio ha fatto a noi uomini nella sua Parola»⁴⁵.

C'è autentica preghiera solo quando le parole dell'uomo rimangono «presso Dio», corrispondono cioè al suo mondo, riflettono quello che Dio vuole sentire da lui. E dell'uomo il Signore invoca una corrispondenza, una «com-passione», una risposta che coinvolge tutta la persona, una risposta non limitata ad una specie di monologo dell'io, ma rivolta alle vicende di amore che attraversano la vita spirituale dei due interlocutori. Il destinatario dunque non si trova nella condizione passiva

⁴⁰ EAD. Su questi temi importanti le osservazioni di J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 119-202.

⁴¹ VON SPEYR, *Esperienza di preghiera*, cit., p. 55.

⁴² Su questo tema mi permetto di rinviare al mio *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, SEI, Torino 1996, pp. 135 e ss.

⁴³ VON SPEYR, *Esperienza di preghiera*, cit., p. 5.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁵ A. VON SPEYR, *Il verbo si fece carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, Jaca Book, Milano 1989, p. 30.

di chi ascolta parole, proposte, promesse, attese, ma è colui che «ci dona realmente come nostra la sua Parola. Pregando noi possiamo pertanto restituirgli questa Parola donata come nostra parola ed egli l'accetta come parola nostra»⁴⁶.

L'accetta e l'ascolta assai 'prima' che noi riusciamo a formularla, così come egli ci ama 'prima' che noi l'amiamo, ed è questo «prima» che innesta la nostra preghiera, è questo dono che rende possibile il suo farsi nostro ascoltatore e il nostro percepire la sua attenzione su di noi.

In questa reciprocità di ascolto si caratterizza per von Speyr l'ulteriore carattere della preghiera che, «essendo dono di Dio non è mai qualcosa che si ferma e rimane presso l'uomo»⁴⁷, ma lo supera per andare al di là di lui. Deve infatti venir trasmessa ad altri e contagiare con la medesima vitalità l'attenzione e la cura del prossimo: la preghiera è in tal senso «*sempre* sia individuale che sociale»⁴⁸.

Inoltre, se la preghiera è autentico comunicare, essa è costituita di cose dette, ma anche di cose non dette. Perché «le parole poggiano sul fondamento inespresso dell'intesa nell'amore»⁴⁹. Quando vengono pronunciate in sincerità di cuore, pur nell'insufficienza della nostra capacità di amare, divengono «proprietà di Dio», trasformate, trasfigurate dalla grazia di una Parola divina.

«Il sì che noi diciamo a Dio è il nostro sì, ma poiché esso è da Lui onorato, a Lui dato e presso di Lui riposto, appartiene più a Lui che a noi»⁵⁰.

Alla fine ogni uomo sarà messo a confronto con la sua parola presso Dio, perché essa diventa l'idea che Dio ha avuto, fin dall'inizio, di quest'uomo; la preghiera, quella raccolta lungo i giorni della sua storia, sarà una sorta di tracciato su cui avrà depresso il timbro della sua progressione dolorosa e avvincente verso l'amore, là dove, nel fuoco dell'unità, credente e destinatario della preghiera raccoglieranno il dono della loro amicizia e il frutto della loro intensità di partecipazione e di comunione.

Questi caratteri della preghiera mistica offrono già l'immagine della

⁴⁶ *Ivi.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ *Ivi.*

⁴⁹ *Ivi.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

cornice trinitaria che Adrienne ha inteso disegnare, per esprimere la non definibilità del rapporto orante dell'uomo verso Dio⁵¹ per costituirlo nel suo essere 'vita'. La preghiera infatti «è una vita con Dio, carica di mistero, una partecipazione al centro del suo essere, al suo amore divino, trinitario»⁵².

Se colui che prega appare radicato soprattutto sulla Parola, la contemplazione ne rappresenta l'attitudine fondamentale, il respiro attraverso cui rinnovare il costante legame di appartenenza a questa medesima Parola. Non si tratta tanto di familiarizzare con il linguaggio di Dio, così da farne la base per un discorso rivolto a Lui, ma di disporsi con tutto il proprio essere ad un ascolto orante, che presuppone certo una comprensione e una risposta, ma soprattutto esige accettazione, riconoscimento della priorità dell'appello. Non è l'uomo che cerca Dio in un cammino ascetico e spirituale, ma è Dio che cerca l'uomo e lo coinvolge in un destino dialogico che è, prima di tutto, offerta di ciò che il Signore mostra gratuitamente, regalo senza alcuna condizione⁵³.

Adrienne von Speyr sente fortemente l'esigenza di restituire la contemplazione alla sua origine e al suo fondamento biblico,

«dato che il mondo è espressione e riflesso di Dio, (perciò) il suo fondamento e la sua essenza possono poggiare solo sulla Parola. La sua più intima essenza poggia sulla Parola ed è comprensibile solo sulla Parola»⁵⁴.

Se il rapporto tra il Signore e la sua creatura è dato dal reciproco intreccio di domanda, riflessione, e risposta della medesima parola, anche il silenzio non può che essere «una forma e una espressione della Parola»⁵⁵. Il silenzio nella vita contemplativa, dunque, non si origina da una forzata pausa del discorso, ottenuta attraverso una sofisticata tecnica psicologica, come se la Parola presupponesse una serie di linee spezzate, segnali della sua impotenza e incapacità di comunicare.

⁵¹ VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, cit., p. 11.

⁵² *Ivi*.

⁵³ Su questi temi cfr. E. DE DOMINICIS, *Filosofia e preghiera*, Simple, Macerata 2012.

⁵⁴ VON SPEYR, *Il verbo si fece carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, cit., p. 27.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 28.

La Sacra Scrittura, infatti, non mostra mai il silenzio – di Dio o dell'uomo – come una assenza di parola, come una pausa dovuta ad una specie di stanchezza del linguaggio, ma come una modalità eloquente di una presenza, di un legame organico tra la creatura e l'Ineffabile. La Bibbia è anche questo spazio inaudito entro cui far parlare il silenzio, che non è mai quello falso dello pseudomistico, raccolto nel ritiro monologico del proprio io, ma è silenzio, per così dire, dinamico che prepara l'esplosione della Parola, la sua manifestazione, perché la 'conoscenza' di ciò che Dio dice quando parla, apra alla 'ri-conoscenza' della creatura che, nel silenzio, dice gratitudine e adorazione di quel dono⁵⁶.

Il silenzio – precisa ancora Adrienne – che il Signore esige così energicamente, è il presupposto di ogni attività degli apostoli, di ogni trasmissione della Parola di Dio. Ma il tacere delle parole umane e dei rumori non ha lo scopo di raggiungere un'esperienza mistica del riposo, del silenzio, della mancanza di parola, ma la necessaria preparazione dell'assalto della parola di Dio⁵⁷.

Ma c'è ancora di più: il silenzio non è solo lo strumento propedeutico per accedere alla Parola, ma lo spazio necessario entro il quale lasciar parlare la profondità della Parola divina che nessuna parola umana può mai esaurire.

La preghiera mistica non si oppone alla Parola, con buona pace di Brünner, ma rappresenta il respiro del credente non perché l'aria si fa rarefatta nel cammino ascensionale verso l'Assoluto, quasi che il silenzio ne fosse l'estrema possibilità. Nella vera contemplazione, il silenzio è l'ossigeno che riempie i polmoni, il respiro che rende dinamico il ritmo della comunicazione, così che silenzio e parola si alternino nel dialogo senza pause e senza fratture, con la naturalità propria del nostro respirare organico, che è alternanza di inspirazione ed espirazione.

«Se Dio ha parlato una volta, se un'anima lo ha ascoltato, allora il silenzio non è più vuoto, non è mai neanche una semplice eco della parola, ma una forma di risposta, l'accettazione della parola e precisamente l'accettazione viva, attiva. Nel silenzio l'anima raggiunge il centro della parola. Questo silenzio è il presupposto

⁵⁶ VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, cit., p. 157.

⁵⁷ *Ivi*.

Il tema di Babel

di ogni dialogo e di ogni continuazione del dialogo»⁵⁸.

La contemplazione, in altri termini, è sì vita interna dello Spirito, alimentato dal credente, sua luce e sua bellezza, ma è anche modalità speciale di contemplare la contemplazione di Dio, quasi una scoperta «del divino in Lui», quasi una sorpresa nell'osservare la dinamica dell'amore che le tre Persone comunicano fra di loro, contemplandosi reciprocamente e dotando questa contemplazione di una vitalità sovrabbondante, soprattutto visibile nel Figlio. Commentando i versetti 47-48 del primo capitolo del Vangelo di Giovanni, Adrienne sostiene:

«Nella vita [del Figlio] esiste una eccedenza di contemplazione: l'eternità prima della sua nascita, i trent'anni di vita nascosta, il deserto, le notti della sua vita attiva e piene di passione. [...] *La contemplazione è una visione e una considerazione di verità che non stanno in noi, ma in Dio*»⁵⁹.

La contemplazione è questo dono e il desiderio di questo dono; questo «voler vedere cose maggiori» (Gv 1, 51), specie quando si è stanchi e logorati, immersi dalle troppe e inutili parole o gettati in un silenzio disperante. Anche se la Parola ha risuonato una volta per tutte nel cuore del mondo, nella pienezza del tempo, non per questo non continua ad imporsi con forza, con la sua carica di appello e di invocazione, come si legge nella *Lettera agli Ebrei*:

«La Parola di Dio è viva, efficace, e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello Spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» (Ebr 4, 12).

Il vissuto mistico è anche questo percepire che «l'uomo è l'essere che ha in cuore un mistero più grande di lui. Costruito come un tabernacolo intorno a un sacro mistero»⁶⁰, come si esprime von Balthasar, che mette in guardia contro i falsi percorsi dell'ascesi contemplativa, quelli che,

⁵⁸ VON SPEYR, *Il verbo si fece carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, cit., p. 28.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 150. Mia sottolineatura.

⁶⁰ A. VON SPEYR, *Parole della croce e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 17.

ponendo l'accento sulla Parola più «udita» che «contemplata», trasferiscono l'esperienza della visione in un «aldilà», in una specie di anticipo dell'eternità che aspettiamo.

Sulla scia della vita finita del Figlio, è necessario al contrario congiungere le due differenti metà dell'esistenza cristiana: l'opera di Dio che si esprime dentro la Chiesa e quell'opera umana tradotta nelle azioni della vita quotidiana, che vanno colte 'in un'unica liturgia sacrale-profana'. Dentro la quale Adrienne dice cosa significhi per lei 'pregare in ogni tempo': non uscire mai dalla preghiera anche nel pulire le scale o nel preparare le verdure⁶¹.

Da qui le ulteriori riflessioni di von Balthasar, la cui vicinanza con von Speyr gli fa affermare:

«l'amore vuole riposare, soggiornare, non cercare senza requie, non agitare sempre nuovi pensieri, come se lo scopo della contemplazione fosse quello di conseguire una ricchezza e una completezza materiale di nozioni, ma rendersi amorosamente attenti alle dimensioni di profondità di ogni singolo aspetto che vi si presenta»⁶².

E che solo apparentemente sembra appesantire il legame contemplativo tra il credente e il suo Dio. L'amore fraterno infatti è il dono più pieno della contemplazione, quando questa si sia educata a guardare profondamente il volto e il comportamento dell'amore incarnato e crocefisso, e rappresenti l'unica legge, dove tutto portare, tutto credere, tutto sperare, tutto soffrire (*1Cor* 13, 7).

Se il contemplativo ha davvero posto in sé 'il sovrappeso' della parola, capace di scaldare le azioni di ogni giorno e di autenticarle attraverso la trasparenza del suo assenso, non avverterà più il contrasto tra la 'gioia' della contemplazione e la 'fatica' dell'azione. Cercherà al contrario di rifuggire la tentazione platonica, che svaluta il rapporto con la terra, e che intende realizzare una attitudine contemplativa, colta come visione delle idee eterne, contrapposta alla frammentarietà della vita attiva⁶³. Guarderà invece alla Parola fattasi carne nell'umile figura del figlio di un falegname, come esempio di chi, pur immerso nella sua missione spirituale, dimora in mezzo

⁶¹ VON SPEYR, *Esperienza di preghiera*, cit., p. 69.

⁶² VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, cit., p. 87.

⁶³ *Ibid.*, pp. 185-186.

agli uomini come uno che serve, riscattando il mondo che va redento, non rovesciato, che va trasfigurato, non abbandonato.

Adrienne è molto chiara su questo punto: il contemplativo non prega in modo diverso dal credente che non ha accesso alle grazie mistiche; la preghiera o possiede queste connotazioni contemplative o non è preghiera, finendo per perdersi nelle derive soggettive che allontanano irrimediabilmente il mondo di Dio. È al contrario nell'intreccio dei due mondi, il mondo dell'uomo e quello di Dio, che si genera l'autentico pregare, mosso dalla dialettica tra «misura» e «dismisura», il che non significa soltanto che le misure finite del dire umano necessitano di essere raccolte nella dismisura dell'Infinito⁶⁴. È vera anche la prospettiva reciproca: anche la dismisura, il «di più» di Dio ha, per così dire, bisogno delle misure, dal momento che il Signore «entra» nel mondo dell'orante, così come questo riesce ad aderire all'«invasione» di questa luce. È come un entrare in una stanza buia: porte e finestre sono serrate, ma via via che si apre qualche spiraglio non solo la luce entra, ma noi stessi misuriamo le nostre capacità di raccogliere quella luminosità, recuperando una differente visione delle cose inserite in quella stanza⁶⁵.

La medesima esigenza di incontro tra misura e dismisura preme sulla vita di Dio – sostiene Adrienne – volto ad accogliere i ritmi finiti della preghiera per poter meglio aderire alla sua infinita esigenza di comunicazione con l'orante. Insomma, se c'è tensione, ricerca, attenzione nella preghiera, ciò coinvolge in ugual misura Dio e l'uomo, entrambi raccolti nell'unico orizzonte aperto, costituito dalla vita eterna. Vita come dinamismo, movimento, ricerca, esposizione (*ex-ponere*) ad un tempo altro, che non significa assenza di momenti storici, cristallizzazione del ritmo cronologico, dimensione totalmente estranea dalle scadenze quotidiane, ma che, al contrario, – come bene la preghiera testimonia – è temporalità divina che si intreccia con quella umana⁶⁶.

⁶⁴ VON SPEYR, *L'uomo di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 57-58.

⁶⁵ Sul tema della luce in Adrienne mi permetto di rinviare al mio *Adrienne von Speyr. La luce e le immagini. Per una fenomenologia della visione*, in *Il Filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile del Novecento*, a cura di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001, pp. 133-145.

⁶⁶ A. VON SPEYER, *La luce e le immagini*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 69-84.

4. Non si può che consentire in conclusione con le parole di Ricœur quando, delineando di recente la relazione tra filosofia ed esperienza religiosa, precisa: «La filosofia non è semplicemente critica ma è anche nell'ordine della convinzione. E la convinzione religiosa stessa possiede una dimensione critica interna»⁶⁷.

Come dire che la polarità tra critica filosofica e convinzioni fideistiche, spesso portata all'estremo come opposizione polare, può al contrario rappresentare non solo una complementarità di prospettive, ma anche una implicazione reciproca.

Avendo a cuore l'uomo, sia pure da differenti angolature, filosofia e preghiera non possono che reciprocamente autenticarsi. Da un lato il mondo dei gesti religiosi rammenta al pensiero i suoi limiti costitutivi, e l'impossibilità teorica di chiudere la condizione umana dentro gli stretti parametri immanentistici, pena la perdita della sua stessa autogiustificazione.

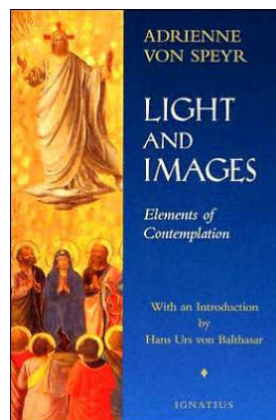
Dall'altro lato il pensiero filosofico, quando è seriamente disposto a delucidare le categorie esistenziali alla luce di una irriducibile matrice ontologica o metafisica, può disporsi come revisione critica dei molteplici aspetti dell'esperienza religiosa. Non potrà, in tal senso, non riconoscere come, accanto alle forme esasperate del diffondersi inautentico della preghiera, debba essere posto in luce il suo nucleo originario, costitutivo di quell'attitudine umana disposta a rapportarsi con un 'oltre' che assume lo statuto di una relazione personale, con cui è possibile stabilire un contatto vitale. Lungi dal dover riproporre la statica contrapposizione tra sapere e fede, la filosofia, così come la preghiera si sanno debitorie di convinzioni radicali che non annullano la coscienza critica, ma anzi esaltano la loro vocazione. Diversa, certo, ma intenzionata da entrambe a chiarificare l'autenticità della condizione umana. Fronteggiando il supremo pericolo dell'inutilità del proprio essere, il credente prega – così certifica la filosofia – per accogliere con serietà i limiti costitutivi del suo stare al mondo e per osare la possibilità reale di rapportarsi con fiducia ad un Infinito personale che lo riconosce come persona. La preghiera, inoltre, si fa 'devota' (nel senso hegeliano del termine) quando spinge il pensiero ad osare senza complessi le strade difficili che lo conducono alla ricerca della verità, ben consapevole

⁶⁷ P. RICŒUR, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 197.

Il tema di Babel

che questa si dà solo attraverso una forte disciplina intellettuale e un rigore morale che non ammette deroghe.

Non solo, dunque, la preghiera nella filosofia, ma anche la filosofia nella preghiera⁶⁸, nel senso che una loro implicazione presuppone che possano coesistere ricerca dell'universale (propria del pensiero) ed esperienza individuale (caratteristica della preghiera). Ed ancora possa attivare un movimento di pensiero e di amore in cui debbano convivere gli spazi orizzontali della storia e quelli verticali della Trascendenza.



⁶⁸ FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 448.

Giuliana Kantzà

L'‘esilio semantico’ di Teresa d'Avila

Abstract:

Teresa settles in his extraordinary writings the desire that pervades her, to which never gives up, even in straitened anguish. Indeed, it is precisely through this hard path that comes to the knot desire-love-enjoyment. Exemplary figure, constitutes a working outline for the women of our time, a time when courage is needed.

Key-words: Desire, Lacan, Psychoanalysis; Theresa d'Avila

Teresa d'Avila e la psicoanalisi

La psicoanalisi con Freud definisce i due versanti della sessuazione: da una parte gli uomini, detentori e possessori dell'organo, dall'altra le donne prive dell'organo, dunque predisposte a quell'«invidia del pene» che marca la loro vita; le donne sono, con Freud, marcate da un 'meno' costitutivo, da un limite insuperabile, definito «roccia della castrazione». «[...] solo il rapporto con il figlio dà alla madre una soddisfazione illimitata, di tutte le relazioni umane questa in genere la più perfetta, la più esente da ogni ambivalenza»¹. Il destino della donna viene assimilato in modo esclusivo alla posizione di madre; solo attraverso un figlio, la donna può trovare soddisfazione e risarcimento della sua mancanza originaria. Nella 'rifondazione della psicoanalisi' che Lacan mette in atto, la donna è letta sulla traccia della sua mancanza e costituisce un riferimento prezioso del suo

¹ S. FREUD, *Introduzione al narcisismo*, Lezione n° 33: *Femminilità*, in *Id., Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, vol. XI, p. 239.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

insegnamento. Lacan parte proprio dal ‘meno’ freudiano per leggere la specificità femminile. Il ‘meno’ freudiano perde la connotazione anatomica e diventa traccia di un ‘meno’, di una ‘mancanza ad essere’ che, se è costitutiva per l’essere parlante, si presenta evidenziata nella donna.

Una donna è *pauvre*, riprendendo la definizione di Léon Bloy: per struttura è «*la pauvre femme*»; dunque è più aperta all’essere, piuttosto che, come accade per il versante fallico, all’avere. Il ‘meno’, quello che appunto la rende «*pauvre*», diventa la sua ricchezza, la traccia dell’essere. L’apertura all’essere, il suo essere scarto, resto, è il fondamento di un fondamentale percorso concettuale.

«*Che cosa vuole una donna?*»

«“Che cosa vuole una donna?” – si chiede Lacan – È un meno, un “non tutta” che definisce la donna per struttura e non per anatomia. [...] Non c’è “La donna”, con l’articolo definito per designare l’universale. Non c’è “La donna” perché [...] per essenza essa non è tutta»².

Lacan deriva la sua affermazione da Aristotele che, mentre pone l’uomo nell’universale, situa la donna sul ‘meno’ che la fonda. Una donna è ‘non tutta’ nel discorso. L’apertura indeterminata tendente all’infinito è il lato del reale che espone la donna in modo privilegiato all’angoscia di fronte al desiderio dell’Altro: «Nell’ordine del normale mi viene in mente il tipo della rude scopatrice di cui santa Teresa d’Avila ci offre il più nobile esempio»³. Il «nobile esempio» di Teresa d’Avila è, per Lacan, riferimento prezioso.

Una donna, proprio per il suo essere ‘non tutta’, non tutta nel discorso, «ha un godimento a lei proprio di cui forse lei stessa non sa niente se non che lo prova – questo lo sa. Lo sa naturalmente quando capita. Non capita a tutte»⁴. Se una donna ha il versante del godimento, è nella posizione della mistica che si dispiega la struttura femminile sul

² J. LACAN, *Seminario. Libro XX*, Einaudi, Torino 2011, p. 74.

³ ID., *Seminario X. L’angoscia*, Einaudi, Torino 2007, p. 219.

⁴ ID., *Seminario. Libro XX*, cit., p. 70.

versante del desiderio e del godimento. «La mistica – dice Lacan – non è tutto ciò che non è politica. È una cosa seria su cui ci ragguagliano alcune persone, per lo più donne, oppure persone dotate come san Giovanni della Croce. [...]»⁵.

Prosegue Lacan:

«Per la Hadewijch è come per santa Teresa – non vi resta che andare a guardare la statua del Bernini che si trova a Roma per capire immediatamente che ella gode, non c'è dubbio alcuno. E di che cosa gode? È chiaro che la testimonianza essenziale dei mistici consiste appunto nel dire che provano il godimento, ma che non ne sanno nulla»⁶.

«Non ne sanno nulla»... Sono le tracce del 'reale', di quello che non è possibile dire, ma solo accennare: la via mistica diventa, con Lacan, la traccia portante del suo insegnamento, la via del reale, la via straordinaria di un linguaggio che si oltrepassa, che fa cenno alla trascendenza.

Il percorso di Teresa

«Ricordo con quasi assoluta certezza che quando uscii dalla casa di mio padre soffersi talmente, che non credo proverò di peggio in punto di morte. Pareva che ogni osso mi si staccasse dal corpo, perché, non avendo un tale amor di Dio che mi facesse dimenticare quello per mio padre e per gli altri familiari, dovevo farmi una così estrema violenza che se il Signore non mi avesse sostenuta, tutte le mie considerazioni non sarebbero bastate a quel passo»⁷.

Le malattie segnano la vita di Teresa d'Avila: «Mi sembrava di essere tutta slogata e avevo il capo in subbuglio, tutta rattappita, ridotta a un gomito umano»⁸. Nel tempo le malattie di Teresa sono state diversamente interpretate, oscillanti fra ipotesi di origine organica e psichica; oggi l'ipotesi più accreditata pare quella della brucellosi al tempo molto diffusa⁹.

⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁷ T. D'AVILA, *Vita*, a cura di I. Alighiero Chiusano, Rizzoli, Milano 1990, cap. IV, p. 24.

⁸ *Ibid.*, cap. V, p. 38.

⁹ Cfr. B. LUVIGNIER, *La dignità del corpo*, OCD, Roma 2008, pp. 40-45.

Tuttavia, al di là di queste considerazioni, forse è ipotizzabile che Teresa, nel suo desiderio di tendere all'infinito, abbia dato 'la sua libbra di carne', che si sia consunta, provata nel corpo a corpo della malattia e del più di godimento che Bernini traduce in scultura, per percorrere la via straordinaria della mistica. Un percorso aspro e duro, che passa da un'angoscia dolorosa che dura per dieci anni. Una purificazione, un farsi vuota, una *kénosis*. È la via dell'angoscia che Teresa incontra dopo quella che lei chiama la conversione.

Teresa e l'angoscia

Teresa, all'improvviso e in modo imprevedibile, entrando un giorno in oratorio vede la statua che «raffigurava il Cristo tutto coperto di piaghe ed era così commovente che, quando lo vidi, mi turbai tutta quanta, perché rappresentava al vivo quand'egli patì per noi»¹⁰. La santa è travolta dalla visione: barcollano i punti abituali di riferimento, lo sguardo oltrepassa la contingenza; gli occhi oltrepassano la contingenza e si innalzano alla trascendenza. Comincia così il suo percorso verso la mistica, con l'aiuto delle *Confessioni* di Agostino: «mi parve di riconoscere me stessa. [...] Mi sembrava che quelle mie lacrime, "quelle di prima", fossero lacrime da femminuccia, prive di ogni efficacia»¹¹.

«Sono una donna virile»: dice Teresa di sé e i suoi santi, ad eccezione di san Giuseppe, che sempre paternamente la protegge, sono 'fieri' peccatori: san Paolo, la Maddalena, sant'Agostino, santi passati attraverso il peccato e salvati dall'amore. La via mistica di Teresa passa dunque attraverso gli indizi del passato, le malattie, le inquietudini, che diventano le pene tormentose dell'angoscia.

L'angoscia, per il tratto universale che la caratterizza, ha da sempre interrogato i filosofi, quale invalicabile soglia. Freud affronta la questione in diversi passaggi definendola *das Unheimliche*, il 'sinistro', il sospetto che cancella ogni parvenza di riferimento abituale¹².

¹⁰ D'AVILA, *Vita*, cit., cap. IX, p. 64.

¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹² Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (1932), in *Id.*, *Opere*, Bollati Boringhieri,

Con Lacan l'angoscia diventa prezioso riferimento e il 'meno' costitutivo della donna diventa il luogo privilegiato dell'indagine sull'angoscia. Lacan supera la visione di Hegel, che riporta l'angoscia a un simbolico, considerandola la dipendenza del mio desiderio rispetto al desiderante che è l'Altro¹³. Egli si rivolge invece a Kierkegaard, affermando: «È Kierkegaard a darci la verità della formula hegeliana»¹⁴. La verità consiste nell'aver individuato il rapporto tra angoscia e desiderio inteso come indeterminatezza e mancanza, affermando che la donna è più dell'uomo esposta all'angoscia.

L'angoscia è definita da Lacan «affetto», termine che riprende da Tommaso d'Aquino, in cui è evidente il richiamo ad Aristotele che lega il *páthos* alle 'alterazioni connesse alla vita organica'. Il *páthos* «afficia il corpo» in quanto corpo parlante. L'angoscia è definita da Lacan «l'affetto che non inganna», «il fuor di dubbio», l'«ospite sconosciuto». L'angoscia è «ciò che non inganna», che sfiora il reale, ciò che non passa attraverso il linguaggio. L'angoscia, l'inatteso, l'imprevisto, il taglio che non ha un oggetto di desiderio, ma, come insegna Lacan «l'oggetto piccolo 'a'», che non è non l'oggetto del desiderio, ma l'oggetto causa del desiderio. La donna, per struttura, per l'originaria mancanza fallica che la marca, per l'apertura al vuoto che la segna, per il suo 'non avere' ha il privilegio di questa 'apertura indeterminata' che è motivo di angoscia. Condizione che colloca la donna nella posizione del nodo, chiamato da Lacan 'borromeo' che lega, in inscindibile legame, «desiderio-amore godimento»¹⁵. Si tratta dell'annodamento fondamentale della mistica, di cui Teresa è un nobile esempio. Attraversare quel vuoto è l'indicibile sofferenza che Teresa patisce: oggetto d'ammirazione per le suore, della quale ad Avila si parlava come di una santa, che riceveva il bel mondo, celebrata per la bellezza, la grazia e l'eleganza, si inoltra in questo cammino della trascendenza, trascurando i benpensanti, ignorando e scavalcando gli usi e le norme consuete.

Torino 1979, vol. XI, p. 209.

¹³ J. LACAN, *Seminario VII*, Einaudi, Torino 1974, pp. 26-27.

¹⁴ ID., *Seminario X. L'angoscia*, cit., p. 18.

¹⁵ La particolarità di questo nodo, che in Lacan simboleggia il legame tra reale, simbolico e immaginario, è quella di essere formato da tre anelli, a due a due scollegati ma legati a tre, in modo che basta tagliarne uno perché anche gli altri due si liberino.

Teresa è tormentata da quelle che definisce

«atroci angosce dell'anima congiunte a così tormentosi dolori fisici, da non saper più cosa fare. [...] era un tal martirio che ne ero propriamente straziata. Dimenticavo allora tutte le grazie che il Signore mi aveva fatto, non me ne restava che un vago ricordo, come di un sogno che non faceva che accrescere il mio tormento»¹⁶.

La via dell'angoscia che la Santa legge nelle *Confessioni* la illumina, depositato nella scrittura sta il suo percorso. Lasciar cadere, facile aggiramento narcisistico, il compiacimento per la sua bellezza, il prestigio della ricchezza, il riconoscimento del nome, addentrarsi in quel vuoto vorticoso dove niente è certo, né conosciuto. Teresa studia Agostino, trova nutrimento nei suoi scritti, è desiderosa di conoscere, si compiace anche di definirsi una povera donna ignorante, cosa che non risponde a verità, ma anche a livello del sapere è illuminata dal Signore: «non rattristarti, io ti darò un libro vivente»¹⁷. «Il libro vivente», la fonte viva del sapere dell'essere, della verità.

Teresa e la scrittura

Teresa, candida come una colomba ma prudente come un serpente, dopo la sua conversione comincia a scrivere. Sa che a una donna, come lei dice «una donniciola come me» questo permesso non sarà così facilmente accordato. Ma lei è Teresa – «mai cedere sul proprio desiderio» – e sa che deve lavorare per renderlo compatibile: dunque fa in modo che i suoi diversi superiori le affidino quel compito, precauzione necessaria che le consente di scrivere. Comincia con *La vita*, in cui descrive i suoi passaggi, il suo lavoro di conversione: un rigore logico comanda il suo scritto, si direbbe che è il resoconto inappuntabile di un caso clinico magistralmente condotto. Senza reticenze, senza pietismo, senza nessun compiacimento narcisistico. È qui, com'è noto, che descrive la sua estasi, che il Bernini traduce letteralmente nel marmo.

¹⁶ D'AVILA, *Vita*, cit., p. 233.

¹⁷ *Ibid.*, cap. XXVI, p. 201.

È il 'più-di-godimento' della mistica depositato nello scritto, esposto allo sguardo nella statua. Il 'più-di godimento' che occupa il suo corpo, giacché il godimento, necessariamente interessa il corpo. Ma lei, Teresa, gode nello scrivere e a questo godimento, nonostante i suoi impegni di conduzione e di fondazione dei monasteri, non rinuncerà mai; certo nel suo colloquio con il Signore «come con un amico» per riprendere la frase di Ignazio di Loyola, a esporre le sue ragioni: «Signore, perché mi comandi sempre cose impossibili?» Scrive la notte, con la sua grafia elegante, sicura, senza sbavature, come se fosse sotto dettatura e come mostrano i suoi manoscritti, che il re Filippo II richiese e che sono conservati all'Escorial. Scrive delle fondazioni con linguaggio agile, veloce, apparentemente semplice, effetto di un lavoro profondo; schizzi dei suoi incontri con personaggi e persone di cui coglie la verità.

Ma, introduzione al suo capolavoro, il *Castello interiore*, sono le *Relazioni* in cui fora il linguaggio e trasmette quello che non si può scrivere. Travolgenti: non sembra vero che possano aver trovato spazio nella scrittura.

Finché, vecchia, provata dalla lotta fra «calzati» e «scalzati», dopo l'orto dei Getsemani che per lei fu Siviglia, dopo la convocazione all'Inquisizione, deposita il suo capolavoro in cui, detto con Michel de Certeau, «c'è un esilio semantico, già estasi. L'ossimoro viola il codice e sovverte gli ordini...crea un buco nel linguaggio...eccede il linguaggio. Punta verso un fuori, come tante dita levate nella pittura manierista. Un clivaggio iniziale rende impossibile l'enunciato 'ontologico' che sarebbe il detto della cosa mirata. La frase mistica sfugge a questa logica e le sostituisce la necessità di produrre nel linguaggio unicamente effetti relativi a ciò che non è nel linguaggio. È questa la circoncisione primaria, che instaura in unità campione del parlare mistico una parola ferita. Questo taglio ha un senso, ma non lode»¹⁸.

¹⁸ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 164-166.

Duro e lungo fu il confronto-scontro con la Chiesa-istituzione: i confessori negavano la fonte divina delle visioni, adducendo la motivazione che, per lei, non esistevano le prove eroiche che le giustificassero, dimenticando Tommaso d'Aquino che aveva sentenziato che la grazia è *supra meritum personae*. Teresa deve affrontare 'le contraddizioni dei buoni', mentre chiede e domanda che la chiesa possa accogliere il 'reale' che lei porta. Almeno un resto lo lasci filtrare dalle maglie spesse del senso che la ordinano, di più, preannuncia che senza quel reale la chiesa possa essere schiacciata da quel troppo di senso che la pervade.

Teresa, figura emblematica di donna, è strutturalmente eversiva: in questo suo essere 'altra', in questa ricerca incessante d'amore e di godimento; l'istituzione, per struttura normalizzante e normativa, diffida di Teresa che tuttavia conduce senza tentennamenti la sua battaglia, nell'incessante lotta che il Signore le comanda. Abilissima politica aggira l'ostacolo, evita sempre lo scontro, lo aggira, mai cedendo sul suo desiderio. Bisogna ricordare le sue ultime parole accreditate dalla tradizione: 'muoio infine come figlia della chiesa'.

Quando, durante la lotta fra «calzati» e «scalzati» fu convocata dall'Inquisizione, la nostra politica mobilità le sue amicizie, si rivolse agli amici, ai protettori, «ai buoni padri gesuiti», ai domenicani, ai personaggi influenti, al re, li chiama a raccolta e scrive, in terza persona, un memorabile atto di difesa che, ovviamente va a segno.

Fra i grandi meriti di Teresa c'è anche l'innervamento, la connessione con il mondo biblico e giudaico, a partire dal profeta Elia a cui il suo ordine si richiama. La chiesa tarderà molto a seguire questa traccia e perfino a riconoscere che la santa aveva ascendenze ebraiche su cui fu steso un velo di penoso silenzio.

Eppure, fu forse su quella traccia, che molti secoli dopo un'altra grande santa, una mistica, Edith Stein, scelse la via del Carmelo.

Angela Ales Bello

Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila

Abstract:

Edith Stein's encounter with St. Theresa d'Avila's writings changes the course of her life because it is one of the reasons that leads her to the faith in Jesus Christ and the motive of her choice to enter into the Carmel of Cologne. In the paper I underscore Edith Stein's interpretation of Theresia's *Castle of the Soul* and the importance of her figure from an intellectual point of view besides a spiritual one.

Key-words: Change; Faith; Intellectual point of view; Spiritual

L'incontro con Santa Teresa d'Avila segna la vita di Edith Stein e non solo dal punto di vista interiore, ma anche esteriore; l'incontro sembra che sia avvenuto per la prima volta durante le lezioni di Husserl sulla Filosofia della Religione attraverso la lettura del libro di Rudolf Otto, *Il sacro*. A tale incontro si deve il suo rinnovato interesse per l'esperienza religiosa, sopito durante la sua adolescenza e prima giovinezza, e la sua scelta esistenziale che la conduce al Carmelo di Colonia. Di tutto questo Edith Stein non parla esplicitamente, piuttosto, da filosofa, riflette sugli scritti della mistica carmelitana e considera la Santa di Avila esemplare per comprendere il senso del massimo livello di contatto con il divino.

Che la Stein abbia vissuto personalmente l'esperienza mistica non è ricavabile dalle sue testimonianze, potrebbe essere dedotto da alcuni indizi e dalla sensibilità che mostra nel commentare gli scritti dei mistici carmelitani, ma ella ha sempre sostenuto che tutto ciò che accadeva nella sua interiorità era in suo *secretum* e non intendeva rivelarlo.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Dalle sue opere emerge l'interesse, che si può definire 'oggettivo', per la mistica come via per raggiungere il divino, ma, a suo avviso, anche la filosofia è in grado di percorrere tale cammino, sebbene in modo molto più limitato, perché si tratta di un cammino umano, mentre l'esperienza mistica indica un'iniziativa di Dio. Tuttavia queste due esperienze sono esaminate parallelamente, anzi la filosofia serve a comprendere il senso dell'esperienza mistica.

Allora, per cogliere il nesso e l'intreccio fra filosofia e mistica, considerate da Edith Stein come due vie di conoscenza della verità, è opportuno iniziare dal commento dell'opera di santa Teresa, il *Castello interiore*, che costituiva un'appendice alla sua opera maggiore *Essere finito e Essere eterno* completata nel 1936, mentre si trovava nel Carmelo di Colonia.

Le osservazioni, con le quali si apre tale commento, non sono immediatamente perspicue, se si ignora il contesto in cui debbono essere inserite per una loro delucidazione. È vero che è presente in nota un riferimento all'opera più significativa di Edith Stein, appunto, *Essere finito e Essere eterno*, e al luogo in cui in quell'opera si trova un cenno sull'immagine del castello interiore, proposta da Santa Teresa d'Avila, ma tutto ciò non rivela ad una prima lettura il legame profondo che hanno le analisi dell'Autrice con le riflessioni della Santa Madre. E non si tratta di un legame estrinseco, ma di una sorta di illuminazione che consente ad Edith di approfondire la costituzione dell'essere umano.

Per capire tutto ciò è necessario procedere ad una serie di precisazioni che riguardano la biografia spirituale ed intellettuale di Edith Stein ed è opportuno iniziare dalla testimonianza di Suor Teresia Renata de Spiritu Sancto¹. Narrando dell'amicizia che univa Edith, allora giovane assistente universitaria e Hedwig Conrad-Martius, studiosa di filosofia e ben nota nel circolo dei discepoli di Edmund Husserl², Suor Teresia fa riferimento alle visite che spesso ella faceva ai coniugi Conrad a Bergzabern, dove essi curavano un frutteto. Durante una di queste visite, nell'estate del 1920, Edith prende a caso nella biblioteca degli

¹ TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein* (trad. it. delle Carmelitane Scalze di Arezzo), Morcelliana, Brescia 1959.

² Ho delineato la figura e la biografia di H. Conrad-Martius nel mio libro *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

amici un grosso volume, è la *Vita di Santa Teresa scritta da lei stessa* e racconterà quell'incontro con queste parole: «Ne cominciai la lettura e ne rimasi talmente presa, che non l'interruppi finché non fui arrivata alla fine del libro. Quando lo chiusi, dovetti confessare a me stessa: 'Questa è la verità!'»³.

Certamente si tratta di un'illuminazione – forse di un'esperienza mistica? – che le consente di riscoprire, come si è anticipato, quella esperienza religiosa ricevuta dalla madre ebrea, esperienza che ella aveva messo da parte fin dalla sua adolescenza, ma non si deve dimenticare che la giovane fenomenologa sta analizzando dal punto di vista filosofico, in quegli anni, proprio il tema della costituzione del soggetto umano sulla scia del maestro Husserl e per mezzo del metodo di ricerca da lui proposto. Per tale ragione si può ipotizzare che quell'esclamazione si riferisca anche ad un'improvvisa, ulteriore chiarificazione della struttura interiore dell'essere umano, chiarificazione che condurrà l'Autrice a scavare ancora di più, per trovare quel nucleo profondo e personale che caratterizza ciascuno di noi.

L'incontro con Teresa d'Avila sconvolge la vita spirituale di Edith, aprendole orizzonti prima sconosciuti, ma tutti racchiusi nell'immagine semplice e importante del castello. Non a caso questa immagine aveva attirato anche Franz Kafka, proprio a causa del particolare rapporto che si instaura, in tale realtà, fra 'interno' ed 'esterno'. Da un lato, sembra che esso sia impenetrabile ed inespugnabile, dall'altro, si sa che dentro si svolge una vita, è abitato e si desidera entrare.

L'immagine serve egregiamente a comprendere la struttura dell'essere umano e riassume i risultati delle analisi che la Stein stava conducendo negli anni Venti e che aveva iniziato nella sua tesi di laurea dedicata al tema dell'empatia, cioè del modo in cui si costituisce un rapporto conoscitivo fra gli esseri umani⁴.

Ciascuno di noi riconosce un altro simile a se stesso in modo immediato e intuitivo proprio per la presenza di un particolare vissuto, che è quello empatico. Ognuno di noi sa, perché vive e sente, che l'incontro

³ TERESIA RENATA, *Edith Stein*, cit., p. 130.

⁴ E. STEIN, *Il problema dell'empatia* (trad. it. di E. ed E. Costantini, *Prefazione* di A. Ales Bello), Studium, Roma 1998².

con ciò che è esterno permette di mettersi in contatto con esseri inanimati o animati e, in questi ultimi, trova una corrispondenza con se stesso, riconoscendo, attraverso la corporeità, lo strato animatore e quindi cogliendo la manifestazione di un corpo vivente, centro di movimento, di reazioni di carattere psichico; inoltre, scoprendo una straordinaria affinità con alcuni suoi atti, operazioni, espressioni che indicano prese di posizione consapevoli, scelte volontarie, aperture verso dimensioni non visibili.

Attraverso l'empatia, l'essere umano coglie la sua struttura di essere umano proprio in relazione all'altro soggetto, scopre che sta vivendo una serie di atti di tipo motorio e percettivo, che lo rimandano alla corporeità, altri di tipo reattivo – prese di posizione spontanee – di tipo istintivo e affettivo, che rivelano la dimensione psichica, altri, infine, che, implicando la decisione e la presa di posizione consapevole, rimandano alla dimensione dello spirito.

Tutto ciò è già delineato da Edith Stein nella sua dissertazione di laurea, dedicata all'analisi dell'empatia e viene approfondito per mezzo di indagini che, concentricamente, tendono ad uno scavo ulteriore nella vita della psiche e dello spirito, in *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*⁵. Se le realtà prese in esame sono la psiche e lo spirito, la nostra Autrice sa molto bene che esse sono oggetto di indagine da parte di alcune discipline, che si sono delineate nel corso dell'Ottocento, cioè la psicologia e le scienze che si interessano delle produzioni spirituali umane, quali ad esempio la linguistica, la storia della letteratura, la storiografia, l'antropologia culturale, il diritto, la sociologia. Tutte si configurano come ricerche parziali che hanno il loro valore, ma che si debbono fondare su un'accurata disamina del significato dell'essere umano che può essere fornita solo dall'indagine filosofica o, meglio, dall'indagine fenomenologica: infatti, quest'ultima tende ad evidenziare ciò che è essenziale nei fenomeni esaminati, e, quindi, ciò che è essenziale nella vita della psiche e dello spirito. In tal modo si capiscono i riferimenti alla psicologia come scienza, che si trovano alla fine del commento al *Castello interiore* e il richiamo al rischio che corre tale disciplina nel descrivere i fenomeni psichici senza che si

⁵ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (trad. it. di A.M. Pezzella, *Presentazione* di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1996.

faccia riferimento all'anima, cioè ad una struttura ben configurata che solo una seria indagine filosofica può mettere in evidenza.

Tuttavia non è propriamente così, ciò che nel testo che segue si vuole anche sottolineare, è che non solo la ricerca filosofica indica una strada per entrare nell'interiorità e comprenderla, ma anche, e si potrebbe aggiungere soprattutto, la via percorsa e proposta dai mistici, e quindi da santa Teresa, serve allo scopo.

Santa Teresa funge da guida in un cammino che apparentemente è a lei estraneo e lontano, quello di una ricerca intellettuale, ma ciò che Edith qui vuole sostenere è che molte possono essere le vie che conducono alla verità, anche ad una verità parziale, quale quella relativa alla struttura dell'interiorità umana e alle sue possibili aperture⁶.

Questa impostazione è già presente nell'opera *Essere finito Essere eterno* e, in particolare, nella parte dedicata a *L'immagine della Trinità nella creazione*. Analizzando *L'essere persona dell'uomo*, l'Autrice ripropone i risultati delle sue indagini precedenti, sottolineando che «l'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale»⁷.

Possiamo prendere come filo conduttore questa prima descrizione essenziale, cercando nei suoi testi ulteriori chiarificazioni.

Si è notato che, nei confronti della tendenza della scienza psicologica di fare a meno dell'anima, la Stein ha indicato, al contrario, l'urgenza di prenderla in esame. In realtà, il termine anima (*Seele*) è usato in modo fluttuante e non sempre univoco nei suoi scritti e ciò genera qualche difficoltà di comprensione, ma si vedrà che le sue intenzioni sono chiare. Infatti, nelle analisi sopra citate, si è detto che l'essere umano possiede psiche (*Psyche*) e spirito (*Geist*); ora il termine anima (*Seele*) qualche volta è riferito alla unione della psiche e dello spirito, qualche altra ad uno solo dei due momenti. L'oscillazione linguistica si giustifica con il fatto che le analisi fenomenologiche tendono a considerare l'anima non

⁶ Cfr. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 2003².

⁷ E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno* (trad. it. di L. Vigone, *Presentazione* di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1999³, p. 386. Per la trattazione sull'anima si confrontino anche i seguenti testi di Edith Stein: *La struttura ontica della persona*, in *Natura Persona Mistica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997 e *Introduzione alla filosofia* (trad. it. di A.M. Pezzella, *Prefazione* di A. Ales Bello), Roma 1998.

come un'unità monolitica, ma come un terreno complesso di atti e di operazioni, che hanno anche qualità diverse; alcuni di questi costituiscono la psiche, da riferirsi a tutto ciò che troviamo in noi stessi come impulsi, tendenze, prese di posizioni spontanee e che non possono essere eliminati, ma eventualmente controllati da una serie di atti liberi e volontari; poiché questi ultimi ci consentono di prendere decisioni, hanno, allora, caratteristiche peculiari e, quindi, fanno parte di una sfera diversa che si definisce spirito. Il complesso psichico e spirituale è diverso dalla corporeità e, perciò, può con un termine unitario essere chiamato anima.

Mentre la sfera corporea e quella psichica ci accomunano al mondo degli animali superiori, quella spirituale ci caratterizza in modo proprio, si comprende allora la definizione sopra citata: «L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale», ciò vuol dire che il nostro corpo è animato da una psiche e ulteriormente vivificato dallo spirito. In tal modo si giustifica l'affermazione seguente a quella indicata:

«L'anima dell'uomo, *in quanto* spirito, si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale, ma l'essere umano, pur distinguendosi dagli animali, non è un puro spirito, pertanto [...] lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma, dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il 'suo' corpo e la 'sua' anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che, di per sé, non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé, ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente»⁸.

Data la sua natura 'intermedia', si potrebbe dire sulla scia di Pico della Mirandola, l'essere umano ha la possibilità di elevarsi o di regredire e ciò è affidato all'anima. Proseguendo nell'analisi di quest'ultima, l'Autrice ce ne fornisce la descrizione più esauriente, indicandola come lo «spazio» al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; ha, pertanto, un aspetto sensibile ed agisce nel corpo, un aspetto spirituale che le consente di uscire fuori di sé e di mettersi in

⁸ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 387.

contatto intelligente con il mondo esterno; ma, in quanto ‘anima’ nel senso più proprio, abita in se stessa e l’io abita in lei.

Allora la descrizione si amplia inglobando un nuovo elemento: l’io, che si può muovere liberamente dentro l’anima andando ora verso l’esterno, ora verso l’interno. Si comprende che, essendo l’anima uno spazio e l’io quella possibilità di percorrerlo dall’esterno all’interno e viceversa, il paragone con il castello interiore è possibile, anzi inevitabile; si tratta di un castello dove si trovano molte abitazioni⁹. L’immagine proposta da Santa Teresa ‘illumina’ di luce nuova la descrizione essenziale condotta sul piano filosofico ed è, pertanto, facile stabilire una sorta di circolarità fra i due momenti.

Certamente alla Santa non interessava l’approfondimento filosofico, l’analisi della struttura dell’anima, la possibilità di entrare in essa e di comprenderla anche attraverso la ricerca razionale, ella descriveva l’esperienza di una chiamata: «[...] come il Signore richiami l’anima, che si è persa nel mondo esterno, l’attiri a sé sempre di più, finché egli può unirsi ad essa nel suo centro»¹⁰. Ma tutto ciò interessa ad Edith Stein, quest’ultima non cessa mai di essere filosofa e di voler comprendere anche fin dove sia possibile l’esperienza di fede ed anche l’esperienza mistica. Ecco come si giunge al suo commento al *Castello interiore*, che doveva costituire, appunto, una delle due appendici all’opera *Essere finito e Essere Eterno*.

La vicenda editoriale di questo libro ci fa capire perché ciò non sia avvenuto. Suor Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), che ebbe, provvidenzialmente per noi, un permesso speciale per completare la sua opera nel Carmelo di Colonia¹¹, riuscì a correggerne le bozze, ma non a vederlo definitivamente stampato. L’edizione dell’opera non incluse le due appendici e, forse, questo non fu del tutto positivo per la comprensione globale del suo lavoro teoretico, perché, se si pensa che l’altra

⁹ *Ibid.*, p. 395.

¹⁰ *Ibid.*, nota 33.

¹¹ Suor Teresia Renata riporta un’interessante testimonianza del vecchio maestro Edmund Husserl: «Non credo – diceva con vera fierezza paterna – che la Chiesa abbia un altro neoscolastico della qualità di Edith Stein. Ringraziamo il Signore che nel Carmelo di Colonia possa continuare la sua attività filosofica!», Teresia Renata De Spiritu Sancto, *Edith Stein*, cit., p. 245.

appendice riguarda *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, si capisce che l'Autrice intendeva stabilire un confronto fra due posizioni contemporaneamente molto vicine e lontane rispetto alla sua e decisamente lontane tra loro.

Perché scegliere proprio una Santa del Cinquecento e un pensatore del Novecento e neppure un esponente della filosofia cristiana, anzi un suo oppositore? Forse proprio per far risaltare, quasi provocatoriamente, l'efficacia e l'attualità della descrizione spontaneamente resa da santa Teresa, sulla base di ciò che aveva 'provato'. Una descrizione che avvalora il lavoro di scavo di chi segue il metodo fenomenologico e lo conduce sempre di più nella profondità interiore, in quel luogo già indicato filosoficamente da sant'Agostino e ricordato anche da Husserl¹².

Spontaneamente fenomenologa, Santa Teresa coglie bene la struttura dell'essere umano, meglio di chi, pur dicendo di seguire il metodo fenomenologico, un metodo che cerca di descrivere il fenomeno così come si presenta, non sa metterne in evidenza tutte le dimensioni e rimane alla superficie; ed è proprio ciò che è accaduto a Martin Heidegger. Egli ha cercato di analizzare l'esistenza, ma è rimasto alle porte del Castello, non ha saputo penetrare in esso¹³.

Commentando, passo per passo, l'opera di santa Teresa, Edith Stein, dopo aver ricordato che per la Santa la porta per entrare è la preghiera e la meditazione, si accinge a descrivere le dimore che sono nel suo interno e che vengono incontro all'io, che vuole rientrare in se stesso. Ella procede ad una sorta di razionalizzazione dei consigli dati da santa Teresa a chi voglia percorrere il suo stesso cammino. La porta non è, allora, solo quella della preghiera, ma anche quella dell'autocoscienza, come d'altra parte è indicato dalla Santa, e la conoscenza di sé è correlativa alla conoscenza di Dio, pur oscura e imperfetta.

Nella seconda dimora, Dio entra nell'anima attraverso richiami

¹² Husserl termina la sua opera dedicata a Cartesio *Meditazioni cartesiane* (trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960) con il celebre invito agostiniano. «Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas», dimostrando in tal modo che il terreno di indagine, l'interiorità umana, lo avvicinava al pensatore medievale.

¹³ L'altra appendice ad *Essere finito e Essere eterno* è stata pubblicata nella traduzione italiana di A.M. Pezzella in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993.

esterni, la lettura di un libro, le parole di una predica, o anche le esperienze dolorose, come le malattie. Se queste chiamate di Dio sono ascoltate e la propria vita è ordinata alla volontà di Dio compiendo opere buone, cercando di stare lontani dai peccati, la ricompensa è costituita dalle 'consolazioni', che sono le emozioni che accompagnano l'essere umano. Siamo ancora nella 'normale' vita di fede; ancora non è iniziato il cammino della mistica.

Tale cammino comincia nella quarta dimora, allorché l'iniziativa si sposta completamente nelle mani di Dio; non si tratta del movimento dell'anima a Dio, ma del movimento che va da Dio all'anima, e ciò si concretizza nella differenza fra consolazioni e dolcezze, queste ultime hanno la loro origine in Dio e consentono l' 'orazione di quiete'.

A questo punto, allora, si manifesta un'altra 'conversione', ci si accorge che la fonte divina sgorga dal profondo dell'anima. In tal modo si entra in se stessi con i sensi e le potenze dell'anima; per esprimere ciò nei termini filosofici sopra indicati si nota che l'io si sposta dall'anima sensibile, ma anche dall'immaginazione e dall'intelletto, verso l'interno dove queste ultime capacità umane vengono illuminate da una luce nuova.

La quinta dimora si delinea nel gioco sottile dell'essere addormentati o desti; i sensi e le potenzialità umane si sono addormentati, ora si è svegli per Dio, perciò ci si addormenta alle cose del mondo e ci si risveglia in una dimensione diversa: si attua l' 'orazione di unione', durante la quale nasce il desiderio di lasciare la vita mondana e di lavorare per Dio alla salvezza delle anime.

La Stein, prima di proseguire nella descrizione del cammino della mistica, si ferma a riflettere sull'esistenza di due strade che conducono a Dio e questo per evitare che si ritenga esclusa l'unione con Dio per chi non accede all'esperienza mistica:

«la prima è un salire faticoso con i propri sforzi, ovviamente con l'aiuto di Dio; la seconda è un essere trascinati in alto che risparmia molto lavoro, ma la cui preparazione e traduzione in atto pone pesanti richieste alla volontà»¹⁴.

¹⁴ E. STEIN, *Il Castello interiore*, in EAD., *Natura Persona Mistica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997, p. 118.

Nell'ottica della mistica sponsale si entra attraverso la sesta dimora al 'fidanzamento spirituale'; questa immagine serve per comprendere, in termini umani, ciò che accade fra Dio e l'anima, quando cercano di conoscersi e di provare il loro amore. Qui si manifesta anche una grande sofferenza, che sembra riservata solo a questa fase nel *Castello interiore*, mentre è più presente e diffusa nel cammino descritto nelle opere di san Giovanni della Croce, che suor Teresa Benedetta prenderà in esame successivamente¹⁵. Tuttavia, nonostante l'aridità interiore, la difficoltà di pregare, l'anima sente la vicinanza di Dio, ode le 'locuzioni' o sperimenta l' 'estasi', quando viene toccata da una parola di Dio, o, infine, sente il 'volo dello spirito', nel quale si rivela in un istante ciò che non potrebbe imparare mai con le sue forze. Si manifesta a questo punto una sorta di tensione per l'anima, da una parte vorrebbe evitare ogni rapporto con gli altri, dall'altro vuole partecipare la sua gioia. Sembra che questo secondo desiderio prevalga nei due grandi mistici carmelitani, santa Teresa e san Giovanni: essi, infatti, vogliono comunicare le proprie esperienze per una finalità pratico-religiosa, quindi per uno scopo educativo¹⁶ e tentano, perciò, di dire a parole ciò che, in realtà, è indicibile¹⁷.

Rimanendo sempre nella dimensione della mistica sponsale, la settima dimora è lo stato di unione con la divinità. Ma se finora si è parlato di Dio, ora ci si riferisce esplicitamente alla Trinità; le Tre Persone si chinano sull'anima e si manifestano ad essa in modo che la 'divina compagnia' non l'abbandonerà più, anche se la visione diretta non l'accompagnerà sempre, ma a tratti. È proprio qui che si rende manifesto il mistero trinitario, secondo la testimonianza dei mistici¹⁸.

L'incontro avviene nel punto centrale e più intimo dell'anima, quello

¹⁵ EAD., *Scientia Crucis. Studio su San Giovanni della Croce* (trad. it. di P. Edoardo di S. Teresa), Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982.

¹⁶ Che la finalità della Santa Madre Teresa fosse di ordine pedagogico è confermato dal lungo saggio *L'arte di educare* a lei dedicato e contenuto in E. STEIN, *La vita come totalità. Scritti di educazione religiosa* (trad. it. di T. Franzosi), Città Nuova, Roma 1994.

¹⁷ Cfr., A. ALES BELLO, *Il Linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, a cura di M. Baldini e di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 1989.

¹⁸ Il tema della Trinità ha un ruolo centrale nella speculazione filosofico-teologica della Stein, si potrebbe ipotizzare che tale centralità sia legata anche al suo passaggio dall'Ebraismo al Cristianesimo, determinato dalla scoperta dell'amore di Cristo, e dal legame d'amore che si stabilisce tra le Persone divine.

che già sant'Agostino aveva indicato come il luogo dell'inabitazione di Dio; egli non solo aveva certamente sentito tutto ciò, ma aveva anche mostrato con un'argomentazione razionale che, se si cerca Dio, in qualche modo bisogna già sapere che cosa è, anche se oscuramente, perché è sperimentato in prima istanza come presente in se stessi:

«[...] Entrai, da te guidato, nell'intimo della mia anima e ci riuscii perché tu ti facesti mio aiuto. Entrai e vidi con l'occhio della mia anima, qualunque esso fosse e sopra di esso, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile, non questa luce comune e visibile ad ogni uomo, né una luce del medesimo genere, ma più intensa, quasi che essa da chiara si facesse smagliante ed occupasse tutto con la sua immensità. [...] Chi conosce la verità conosce quella luce e chi conosce quella luce conosce l'eternità. È l'amore che fa conoscere. O verità eterna, o vero amore e diletta eternità! Sei tu il mio Dio, a te anelo e di giorno e di notte!»¹⁹.

Edith Stein commenta: «*Dio è amore*, questo è il punto di partenza di sant'Agostino, e questo già di per sé è Trinità. Infatti, l'amore necessita un amante, un amato e l'amore stesso»²⁰.

La persona, nonostante sia giunta alla meta, non si chiude in se stessa, al contrario è richiamata ai suoi doveri, quindi a vivere nel mondo insieme agli altri; non c'è isolamento, anzi l'esperienza personale è la fonte di una grazia che si diffonde. Nessuna chiusura egoistica: infatti, il ritornare nel centro di se stessi per ritrovare Dio, costituisce in pari tempo la massima apertura. È su questo aspetto che l'Autrice si sofferma nella parte finale del suo saggio, in cui giustifica il suo interesse anche speculativo per il cammino interiore percorso dalla Santa Madre, non solo al fine di conoscere la struttura dell'essere umano, ma di comprendere anche il suo processo di formazione dall'infanzia alla giovinezza e i rischi che sono ad esso connessi, se non interviene una precisa opera educativa. Tali rischi consistono da un lato in quello che si potrebbe definire 'narcisismo', dall'altro nella

«idea di se stessi basata sull'immagine che gli altri vedono dall'esterno e, quindi, ovviamente una formazione della psiche modellata

¹⁹ AURELIO AGOSTINO, *Confessioni*, 7, 10, 1-2.

²⁰ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 462.

Il tema di Babel

in derivazione dall'esterno, che contribuisce all'occultamento della sua essenza autentica»²¹.

Con la sua straordinaria capacità di mettere tutto in 'armonia', la nostra pensatrice trova nessi profondi fra i diversi aspetti della realtà. Perciò è comprensibile che la valutazione dell'opera di santa Teresa si inserisca all'interno di un contesto apparentemente estraneo, quello della psicologia dei secoli diciannovesimo e ventesimo. Edith Stein, pur scorrendo l'insufficienza di gran parte di quella disciplina, riconosce che, sul versante filosofico, pensatori come Wilhelm Dilthey (1833-1911), Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Adolf Pfaender (1870-1941), Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) hanno contribuito a non ridurre l'interpretazione dell'essere umano alla sola componente psico-fisica, ma ne hanno colto gli aspetti spirituali, fornendo una solida base per una fondazione della psicologia. Ciò ha consentito a lei, che li ha avvicinati e conosciuti durante la sua formazione filosofica, di percorrere un cammino speculativo che l'ha condotta non solo a riesaminare i momenti più significativi dell'antropologia presente negli scritti dei pensatori cristiani medievali e moderni²², ma anche ad apprezzare le sottili descrizioni dei mistici e a volerli seguire in quel luogo privilegiato per l'incontro con la divinità, che è il Carmelo, luogo a lei indicato dalla 'Santa Madre' Teresa.



²¹ STEIN, *Il Castello interiore*, cit., p. 142.

²² Per una sintesi dell'itinerario filosofico: STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit.

Alessandra Bartolomei Romagnoli

*Teresa d'Avila
nella tradizione mistica femminile*

Abstract:

With Theresa of Avila and John of the Cross the mystical language reaches its full formal completion. In order to reconstruct the spiritual background, however, one must go back in time, at least to the XIII century, which under this point of view anticipates the beginning of Western modernism. The literary genre of the story of the soul, in fact, arises at the beginning of the thirteenth century in the Flanders, with works bearing an essentially female mark. The mystical female experience has to be seen within the crisis which tormented the religious thought regarding man being able to know God, in contrast with the philosophical principle that the finite cannot enter in relation with infinity. The feature which units these different mystical experiences lies in placing trust in the possibility of having an 'intimate relation of friendship' with God within an attitude that concentrates on the subject of love, of desire and of a physicality illuminated by the Incarnation of Christ.

Key-words: Female Mystic, Medieval Spirituality, Theresa of Avila

Una celeste follia

Proprio nel mezzo della crisi di Loudun, mentre era impegnato nella guerra contro i demoni che si erano impossessati di una intera comunità di povere suore orsoline, Jean-Joseph Surin impartiva questo consiglio a un'anima che gli si era affidata:

«Voi dite, mia cara sorella, che volete abbandonarvi all'Amor santo, che vi fa sentire il suo appello [...]. Bisognerà che diventiate come selvaggia nei riguardi del mondo, che passiate per folle al vaglio della prudenza umana, che siate come perduta a voi stessa, non sentendovi più la stessa,



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

che vi comportiate come una persona che ha lo spirito alienato, quasi non più appartenendovi, essendovi stato rapito lo spirito»¹.

Quando Surin dettava il suo catechismo, nel 1635, la *mystica theologia* si era ormai guadagnata lo statuto di ‘scienza’, e come ogni disciplina poteva già contare su un *corpus* nutrito di teorici e di specialisti². Ma, tra questi, la più grande era stata la santa madre Teresa de Avila, maestra di «quel glorioso delirio, di quella celeste follia [*un glorioso desatino, una celestial locura*]]»³, in cui si iscriveva, anche per Surin, la vera *sapientia christianorum*. La *doctora mistica* aveva accompagnato l’anima nelle sue ascensioni, le aveva dato le ali dell’aquila per lasciarsi trasportare, come dentro a una nuvola, nel grande regno interiore e solitario della contemplazione, regno che sfugge agli occhi e all’intelligenza. Scienza ben strana, quella mistica, il cui sapere paradossale poteva costituirsi solo nello svanire di tutti gli oggetti del mondo, a indicare il sito di una perdita, piuttosto che di un possesso. Lo spiega bene Teresa nel *Libro de la vida*:

«[...] mi ricordavo di san Paolo che diceva di essere crocifisso al mondo. Non dico che tale sia anch’io: lo vedo bene chi sono. Dico solo che l’anima sembra appunto in questo stato, perché non ha conforto dal cielo in cui ancora non abita, e non ne vuole dalla terra su cui ormai non si trova più: è come crocifissa tra la terra e il cielo, e soffre senza essere soccorsa da alcuno. Se dal cielo le viene quell’ammirabile conoscenza di Dio, superiore di gran lunga a ogni nostro desiderio, questa non fa che accrescere il suo tormento, perché ne accende la brama in tal modo da farle perdere alle volte i sentimenti per la gran sofferenza che prova, benché non per molto. Sembrano transiti di morte, benché accompagnati da una tale dolcezza, da non aver paragoni per esprimersi. È un martirio spasmodico e delizioso»⁴.

¹ J.J. SURIN, *Correspondance*, éd. par M. de Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1966, pp. 258-259: «lettre de Loudun à madame Françoise Milon, religieuse bénédictine, à l’abbaye de Fontevault». Ma si veda anche M. DE CERTEAU, *La possessione di Loudun*, a cura di R. Lista, CLUEB, Bologna 2011 (Gallimard, Paris 1980).

² ID., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987 (Gallimard, Paris 1982), pp. 148-159.

³ *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, in S. TERESA DI GESÙ, *Opere*, Postulazione Generale O.C.D., Roma 1997, 16, 1, p. 158.

⁴ *Ibid.*, 20, 11, p. 193.

Viaggi simili a «transiti di morte», spasmodici e deliziosi insieme; a organizzarli è quel Dio invisibile, e insieme necessario – è Lui che costringe a partire –, mentre, nell’attesa, i discorsi articolano solo il linguaggio di un desiderio insaziabile, cui è impossibile resistere:

«l’anima non vuol avere alcuna consolazione dalla terra, neppure da quelle cose che di solito le piacevano, tanto che appena si presentano, le allontana da sé. Non vuole altro che Dio, e di Dio non preferisce questo o quell’altro attributo, ma lo vuole intero»⁵.

Forse, in questo nostro tempo post-ideologico, sono da cercare qui le ragioni profonde dell’interesse crescente nei confronti della mistica, quasi un ritorno alle sorgenti silenziose e solitarie della energia religiosa. Mentre si fa più viva, anche *inter moenia ecclesiae*, la percezione della inattualità dei discorsi ereditati dalla tradizione, e quindi della urgenza di una reinvenzione del linguaggio della fede, questa letteratura si offre come una spiaggia aperta alle inquietudini spirituali anche di quanti rifiutano l’appartenenza a una Chiesa costituita e organizzata. Ma, per rimanere su un terreno più propriamente epistemologico, il ricorso alla mistica risponde a una urgenza filosofica, quale apertura a una essenza invisibile e universale dell’uomo, anche là dove l’osservazione sembra impadronirsi di tutto il visibile per distribuirlo in unità eterogenee. Nel quadro di discipline che pretendono di gestire tutti i dati obiettivi, la mistica introduce un turbamento, una rottura, e si offre come spazio strategico di una analisi che cerchi di riarticolare il legame spezzato tra la storia e la metastoria, liberando una riflessione intorno a questioni che le scienze sociali sembrano non poter più pensare⁶. Si avverte, in maniera forse confusa, ma crescente, l’esigenza di rifondare una scienza dell’uomo, di costruire un orizzonte di senso. Servono parole nuove, *nuevas palabras*⁷, e soprattutto un ancoraggio. Ma, in fondo, era stato questo un grande problema anche per Teresa, che confessava di vivere in una «continua confusione»⁸: la ricerca di un *fundamento* del

⁵ *Ibid.*, 20, 11, p. 194.

⁶ Per il dibattito aperto da Bergson sulla mistica come non-luogo della filosofia, cfr. M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 204-210.

⁷ TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cit., 25, 17, p. 247.

⁸ Cfr. EAD., *Castello interiore*, in *Opere*, 2, p. 810. Ma su questo tema della ‘confusione’

discorso è posto infatti come *incipit* del suo trattato di teologia mistica, il *Castello interiore*.

L'eredità medievale

Teresa d'Avila rappresenta uno dei vertici della letteratura cinquecentesca e di quella cristiana di ogni tempo. Con lei, e con Giovanni della Croce, il linguaggio mistico raggiunge la sua piena costituzione formale, ma in realtà, per ricostruire la preistoria spirituale della nuova disciplina, la «scienza dei santi», come verrà nominata nel Seicento, bisogna risalire indietro nel tempo, almeno al XIII secolo, che sotto questo profilo anticipa l'inizio delle modernità occidentali. Il genere letterario del racconto dell'anima nasce infatti agli inizi del Duecento nelle Fiandre, ma dal focolaio brabantino raggiunge presto i centri borghesi e mercantili italiani, penetra dentro i colti recinti claustrali della Renania, già fertilizzata dalle visioni di Ildegarda di Bingen ed Elisabetta di Schonau⁹. Scritture che negli ultimi secoli medioevali portano un marchio essenzialmente femminile, tanto che si è potuto parlare di una 'età matristica' nella storia della Chiesa. La definizione viene peraltro autorizzata dall'*inceptor* del nuovo genere letterario, Giacomo da Vitry, che scrive la prima biografia dedicata a una penitente laica, la beggina Maria di Oignies. Nel celebre *Prologo* della *Vita*, Giacomo localizza il sito della nuova Gerusalemme: è la diocesi di Liegi, terra santa delle madri.

Comparsa effettivamente fondatrice, quella della donna, sia sul piano della invenzione letteraria che della esperienza storica, il cui paradigma interpretativo non pare immediatamente sovrapponibile alla *gender history* o alla linea storiografica dei marginalismi spirituali e degli esclusi, perché in realtà questa presenza coincide con una svolta fondamentale nella coscienza religiosa e culturale dell'Occidente. È la proposta di una nuova e diversa immagine di Dio, e di un altro modo di

Teresa torna continuamente.

⁹ Per un primo accesso a questo *corpus* di testi si rinvia a *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2015 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 24).

vivere il cristianesimo, rispetto a quello ereditato dalla tradizione. L'esperienza mistica femminile va infatti compresa alla luce di una crisi che tormentava il pensiero religioso riguardo alla possibilità che l'uomo ha di conoscere Dio, in contrasto con il principio filosofico che il finito non può entrare in relazione con l'infinito. Ma, formalizzando l'unitarismo divino e accentuando l'assoluta trascendenza di Dio, si scavava un abisso tra la creatura e un Dio inaccessibile. Per Abelardo la logica ha un suo ambito preciso, è uno strumento valido e indispensabile per l'uomo, l'unico adatto a orientarlo nel mondo dello scambio sociale, ma opera entro un suolo circoscritto che coincide con i limiti della conoscenza umana. Questo era stato, in fondo, il vero grande dramma del maestro parigino. Dopo aver attraversato le regioni della logica e della dialettica, il filosofo del linguaggio al termine della sua vita ne registra l'impotenza:

«Le parole lasciano andare la parte più profonda dell'anima all'esterno, consentendole di rivolgersi a ciò che è oggetto del suo intendimento e di applicarvi con il pensiero. Con il pensiero in realtà parliamo a Dio così come agli uomini parliamo con le parole. Quando ci rivolgiamo agli uomini, inevitabilmente ci distogliamo dal pensare a Dio, perché non siamo in grado di rivolgerci contemporaneamente a Dio e agli uomini»¹⁰.

Era il ritorno al silenzio, il grande silenzio antico, vissuto con tutta la radicalità dell'esilio. A questa frattura si cercò di rispondere con una teologia che poneva invece al cuore del mistero la Trinità, e quindi la possibilità di una intimità totale con il mistero incarnato.

Crisi creativa, perché per questa via la tradizione occidentale chiudeva i conti con le componenti henologiche, gnostiche, ereditate dall'antichità, e che avevano trovato la propria espressione nella esperienza monastica, come esodo dal mondo e dalla città, per cercare nella contemplazione quel Dio che abita 'al-di-là' della storia. L'irruzione della donna sulla scena religiosa tra il XII e il XIII secolo coincide con la nascita in Europa della nuova figura dell'intellettuale. Non si tratta di una mera coincidenza: sono i due volti di uno stesso problema. Il compito della donna è quello di indicare un ordine del sapere diverso,

¹⁰ Cfr. *Regola di Abelardo*, in *Regole monastiche femminili*, a cura di L. Cremaschi, con *Introduzione* di E. Bianchi, Einaudi, Torino 2003, p. 294.

uno stile di pensiero alternativo che ha per fondamento il postulato di una fede: se il Dio dei filosofi è votato al mutismo, parlerà lo Spirito.

Cambiano i tempi, gli stili e le figure, ma il tratto che accomuna esperienze e scritture tanto disparate, dai grandi memoriali del Duecento ai poemi dell'età barocca, è la fiducia nella possibilità di una comunicazione, di un «intimo rapporto di amicizia»¹¹ con quel Dio che non ha cessato di parlare e di donarsi all'uomo. La si ritrova nella invocazione di Giovanni della Croce: «Mostrati infine davvero. Non inviarmi più alcun messaggero. Non sanno dirmi ciò che voglio»¹², ma anche nella domanda di Angelo Silesio che, ormai convertito al cattolicesimo, demitizza la fiducia protestante nel Libro: «La Scrittura è la scrittura, nulla di più. La mia consolazione è l'essenzialità, e che Dio parli in me il verbo d'eternità»¹³. Del resto, quando a Teresa viene proibito l'accesso ai libri in volgare, è il Signore stesso che viene a istruirla, e lo fa con tale tenerezza che non ha più bisogno di leggere: «Allora per apprendere la verità non ebbi altro libro che Dio. E benedetto quel libro che lascia così bene impresso quello che si deve leggere e praticare da non dimenticarsene più»¹⁴.

Negli ultimi anni una ricca storiografia si è interrogata sulle ragioni di questo privilegio accordato alla donna in una fase segnata da una crescente marginalizzazione e riduzione degli spazi di accesso al sacro, in cui meglio si precisano, sul piano dottrinale e canonico, i fondamenti ideologici della esclusione. La mistica può quindi essere letta anche come un sintomo, o una reazione, ai cambiamenti in corso, dove l'ambizione di un radicalismo cristiano traccia i confini di un mondo 'altro', che si costituisce ai margini della grande impresa ecclesiale. Ma il discorso femminile introduce anche dei problemi nuovi, che nel loro reciproco intrecciarsi

¹¹ TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cit., 8, 5, p. 95: «L'orazione mentale non è altro, per me, che un intimo rapporto di amicizia, un frequente trattenimento da solo a solo con Colui da cui sappiamo d'essere amati».

¹² JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, str. 6 (JEAN DE LA CROIX, *Poèmes mystiques*, éd. de la Baconnière, Paris 1948, p. 17): «Acaba de entregarte ya de vero / No quieras enviarme / De hoy más ya mensajero / Que no saben decirme lo que quiero».

¹³ ANGELUS SILESIUS, *Le Pèlerin chérubique*, II, 137 (éd. E. Susini, PUF, Paris 1964, p. 170): «Die Schrift ist Schrift, sonst nichts. Mein Trost ist Wesenheit, und dass Gott in mir spricht das Wort Ewigkeit».

¹⁴ TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cit., 26, 5, p. 254.

formano un sistema coerente: le strategie della interlocuzione, la questione del soggetto, l'uso del corpo. Cruciale è il tema dell'amore e del desiderio: con Bernardo di Chiaravalle e Guillaume de Saint-Thierry, gli iniziatori, la scena religiosa si trasforma in scena amorosa. Ma nella sua traduzione femminile il tema dell'unione dell'anima a Dio diviene legame che coinvolge la persona della donna nella sua intierezza. Giocano un ruolo importante anche alcuni sviluppi della cristologia, su una linea che Walker Bynum ha ripercorso da Ildegarde di Bingen a Giuliana di Norwich¹⁵. È la teologia della maternità di Dio, della umanità di Cristo vista come carne femminile, carne di sua madre. Nella religione delle donne, la 'misericordia' diventa una parola realmente conquistatrice, capace di riarticolare lo stesso vocabolario della fede, e di qualificare il nuovo stile cristiano nella sua forma pienamente cattolica e pentecostale, anche per il riferimento fondamentale all'eucarestia come accesso privilegiato all'estasi¹⁶. Le donne ritagliano la nuova immagine del Dio eucaristico dallo spessore della dottrina e ne fanno il centro della propria esperienza. L'attenzione si sposta da un conoscere (o contemplare) la Verità a un produrla. All'astrattezza del linguaggio teologico, le donne contrappongono la concretezza dell'essere di Dio nella storia del mondo. Poste ai margini della religione del Libro, esse mettono al centro della propria fede il corpo adorato di Gesù, il Libro vero, che è stato scritto, secondo Caterina, «in sul legno della croce, non con inchiostro, ma con sangue, con capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo»¹⁷. Per questo motivo è la semantica corporea a organizzare il nuovo discorso della mistica femminile: il corpo vi svolge un ruolo essenziale, ma non lo fa nei termini di una ascetica tradizionale. Anche se alcune pratiche vengono riprese e portate a esiti quasi imprevedibili, estremi – privazione del cibo, povertà radicale, culto della verginità – la penitenza selvaggia delle sante donne medioevali,

¹⁵ C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982.

¹⁶ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*, in *Il «Corpus Domini». Teologia, antropologia e politica*, a cura di L. Andreani e A. Paravicini Bagliani, SISMEL, Firenze 2015 (mediEVI, 8), pp. 73-100.

¹⁷ CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, a cura di U. Meattini, Edizioni Paoline, Milano 1987, Lett. 343, p. 773.

come ben aveva visto Carolin Bynum, non era una fuga dalla fisicità, al contrario una esplorazione dentro di essa, la sua trasfigurazione¹⁸. Queste scritture descrivono un lavoro multiforme, strategie e operazioni differenti, ma identico è il traguardo cui tutti i testi mirano: la mistica, ma reale trasformazione di un corpo naturale in un corpo cristico, analoga a quanto avviene nelle specie eucaristiche.

Dal racconto mediato alla autobiografia spirituale

Santa Teresa d'Avila è pienamente comprensibile in questa tradizione, cui rinvia esplicitamente, come a una autorità normativa, anche nel suo progetto di riforma della vita religiosa, che segna un ritorno, peraltro assai contrastato, alla severa povertà del modello Mendicante¹⁹. Ne riconosce il debito nel cammino di perfezione: l'importanza delle predicazioni e delle immagini quale supporto e sostegno della meditazione²⁰, il ruolo centrale di Gesù, la sua Umanità povera e dolorosa quale via di accesso al Padre. Gli episodi della vita di Cristo, i misteri, sono il teatro della sua esperienza interiore, come era stato per le mistiche medievali: «Il mio metodo di orazione era nel far di tutto per tenere presente Gesù Cristo, nostro Bene e Signore. Se meditavo una scena della sua vita, cercavo di rappresentarmela nell'anima»²¹. Pratiche, esercizi, tecniche della

¹⁸ C. WALKER BYNUM, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Feltrinelli, Milano 2001; EAD., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Publishers, New York 1991.

¹⁹ Alla ispirazione di Chiara di Assisi, ad esempio, apparsale in visione, Teresa attribuisce il fermo proposito di un Carmelo senza rendite e possessi, decisione che provocherà le più aspre resistenze. Cfr. TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cit., 33, 13, p. 337.

²⁰ *Ibid.*, 9, 6, p. 102: «[...] io amo molto le immagini. Infelici coloro che per loro colpa si privano di tanto bene! Si vede che essi non amano il Signore, perché, se l'amassero, godrebbero nel vedere l'immagine di una persona cara».

²¹ *Ibid.*, 22, 8, p. 215: «Rigettare ogni immagine corporea sarà certo ben fatto se l'insegnano persone tanto spirituali, ma io credo che ciò non debba farsi se non quando l'anima sia già molto avanzata, perché prima d'allora il Creatore si deve sempre cercare attraverso le creature. So che ognuno agisce secondo la grazia che Dio gli accorda, e di ciò non voglio discutere; ma vorrei far capire che ben diversa dalle altre cose corporee è la sacratissima Umanità di Cristo. Bisogna esserne persuasissimi, e io

preghiera, di cui Teresa stessa si nutre e che propone alle sue carmelitane²². Nell'età della Controriforma diverranno materia di un insegnamento sempre più metodico e ritualizzato, di una pedagogia spirituale specificamente pensata per gli ambienti claustrali, volta a suscitare nel cuore e nella immaginazione sentimenti di affezione e di intima partecipazione religiosa. Con un esercizio regolare e disciplinato – esemplare in questo senso il famoso manuale del Grattarola²³ – si doveva altresì evitare che la mente fragile e



vorrei spiegarmi di più». Teresa si appella all'autorità di san Francesco, sant'Antonio, san Bernardo e santa Caterina da Siena, invitando, fin che si è sulla terra, a restare abbracciati alla croce.

²² Teresa cita ad esempio l'*Arte di servire Dio* del francescano Alfonso di Madrid (*ibid.*, 12, 2, p. 123), *La Salita del monte* di fra Bernardino da Laredo, converso francescano (*ibid.*, 23, 12, p. 228), i trattatelli di orazione «molto diffusi» di fra Pietro di Alcantara (*ibid.*, 30, 2, p. 289).

²³ Cfr. M.A. GRATTAROLA, *Pratica della vita spirituale per le monache e altre persone desiderose di far progresso nella christiana perfezione...*, appresso Gio. Angelo Turato, Como 1617. Nel suo manuale il Grattarola avvertiva che «L'oratione mentale è molto necessaria per la vita spirituale, perché è il pane cotidiano dell'anima nostra, una calamita che innalza l'anima, e la unisce con Dio» (*ibid.*, p. 21). Per questa ragione si consigliava a ogni persona devota di esercitarsi «due hore del giorno in circa, un' hora la mattina e un' hora la sera, sopra qualche materia spirituale, come della vita e passione del Signore, e de Santi, de beneficij divini» (*ivi*). L'oratione si articolava in tre fasi: preparazione, meditazione e colloquio: «La preparatione la farai in questo modo. Prima leggerai i punti che hai a meditare sopra qualche libro, non havendoli tu a memoria. Secondo, inginocchiata al luogo dell'oratione, che deve esser luogo più ritirato, e oscuro, perché l'oratione riesce meglio pensando un poco alla grandezza della Maestà di Dio, co' la quale hai da trattare di cosa importantissima [...] Terzo, Gli domanderai perdono de' tuoi peccati, e gratia di far bene quella oratione». Anche per la meditazione si davano regole precise: «ti metterai avanti agli occhi della mente quella cosa che hai a meditare, immaginandoti d'esser presente a vedere tutto quello che si fa, specialmente, se è misterio della vita, o passione del Signore, forzandoti di scacciar ogni altro pensiero, che ti volesse distrahere da questa meditatione [...]. Quando la meditatione sarà sopra alcun mistero della vita, o passione del Signore, overo della Madonna santissima, o d'altro Santo, si pensa alle persone, che ci intravengono, chi e quali siano gli affetti loro, e i pensieri interni, con la compositione, e habito esteriore. Le parole, che dicono con il loro senso, e fine perché sono dette. La cosa che fanno, ò patiscono, con le sue circostanze del luogo, tempo, modo, mezzi, e simili. Per chi si opera, overo patisce» (*ibid.*, pp. 22-23). Nulla era lasciato al caso, nella elaborazione di una tecnica che mirava anche ad evitare pericolose distrazioni della mente.

facilmente impressionabile delle religiose cedesse a fantasticherie vane, agli eccessi di un misticismo morboso facile preda delle seduzioni sottili del demonio.

Ma se Teresa rispetta un linguaggio ormai consacrato, lo tratta in una maniera differente, rompe l'involucro dell'oleografia devota e vi scava dentro per cercare vie nuove. Profondamente diversa infatti è la situazione culturale e storica rispetto al Medioevo, e due fatti in particolare danno la misura del cambiamento intervenuto: la raggiunta autonomia della scrittura, da un lato, la fine della profezia dall'altro.

Non erano mancate, anche nel Medioevo, donne scrittrici, autrici di preghiere, inni, meravigliosi poemi. Ma soprattutto in area mediterranea, per ragioni che tuttora andrebbero meglio chiarite, il romanzo dell'anima era rimasto un racconto mediato, a preservare il binomio antropologico-culturale del femminile della parola e del maschile della scrittura. La struttura del discorso mistico sta dunque in questo rapporto, in questa alleanza fondamentale tra la donna e il prete. È l'incontro, imprevisto e occasionale, tra un ceto ecclesiastico potente, ma appesantito dal suo stesso successo, e una fascia femminile marginalizzata e repressa a liberare un discorso alternativo, autonomo dalla ripetitività dogmatica. Del resto, in una letteratura incentrata sulla relazione, il paradigma della coppia santa è destinato a durare, ben oltre i confini del Medioevo, secondo lo schema del teologo colto che si fa umile e va a succhiare le parole della vera sapienza presso la *puella illicterata*, da Katharina Emmerick/Clemens Brentano a Marthe Robin/Jean Guitton.

Ma con Teresa d'Avila si inaugura un genere nuovo, quello dell'autobiografia spirituale. Anche in Italia, intorno al bastione strategico teresiano, vi sarà una autentica esplosione letteraria, da Caterina Paluzzi a Maria Domitilla Galluzzi, da Brigida Morello ad Arcangela Biondini, da Giovanna della Croce a Veronica Giuliani, il caso più celebre, con la sua montagna di 22.000 carte che lei ha scritto, ma non ha mai letto²⁴. Frutto di una alfabetizzazione sistematica, sia pure a livello elementare – la prima agenzia di formazione sono le scuole di catechismo –, Adriano Prosperi ha visto in questi diari lo strumento necessario ad allontanare gli

²⁴ Per un primo accesso a queste figure si rinvia alla antologia delle *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Marietti, Genova 1988.

ecclesiastici dai pericoli di un contatto troppo ravvicinato e continuo con le donne – dispositivo di raffreddamento di rischiose intimità – e al tempo stesso un modo per controllarle²⁵, ma è indubbio che il lavoro autobiografico favorisce il processo di riflessione e interiorizzazione, è la via alla scoperta di sé. Questa dialettica è evidente in Teresa. La sua è una «scrittura obbediente»:

«Ma non concedo alcun permesso per quello che dirò da qui in avanti. Se mostrano a qualcuno questo scritto, non voglio che ne dicano l'autrice né a chi avvennero queste cose. Perciò non metto il mio nome né quello di alcun altro, e farò il possibile per non essere riconosciuta: questo chiedo per l'amor di Dio. L'approvazione di uomini tanto dotti e assennati sarà da sola sufficiente per dare autorità a quella qualsiasi buona cosa che il Signore mi darà grazia di dire. In tal caso il merito è tutto suo. Io non ne ho alcuno, perché sono senza istruzione, senza virtù, senza aiuto di dotti e di alcun altro. Se scrivo, lo sanno solo quelli che me l'hanno comandato e che ora non sono qui. Poi scrivo rubando il tempo e con pena, perché ciò mi impedisce di filare, mentre sono in una casa povera e con molte altre occupazioni»²⁶.

La retorica dell'umiltà coltivata da tante mistiche della Riforma cattolica funziona anche come strategia che mira ad allontanare da sé ogni sospetto di vanagloria, perché, anche se poteva accadere che le donne scrivessero, restava sempre valido il principio che «non era una cosa da raccomandare»²⁷. Ribadire di continuo la propria inferiorità gerarchica,

²⁵ A. PROSPERI, *Lettere spirituali*, in *Donne e fede*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 227-251, 240.

²⁶ TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cit., 10, 7, pp. 109-110. Torna anche la richiesta al padre spirituale di togliere dal racconto tutto quello che ritiene opportuno e di tenerlo per sé. Inoltre si raccomanda di verificare se quello che ha scritto sia in tutto conforme alla verità «della nostra santa fede cattolica». Se così non fosse, bruci ogni cosa, ché lei si sottomette completamente alla autorità della Chiesa. Ma si veda anche la protesta iniziale delle *Moradas*: «Fra le cose impostemi dall'obbedienza, ben poche mi sono state così difficili come questa di mettermi ora a scrivere dell'orazione, sia perché sembra che il Signore non mi conceda lo spirito né il desiderio di farlo, e sia perché mi trovo da tre mesi con la testa così debole e intontita da scrivere con pena anche per gli affari di necessità. Ma sapendo che la forza dell'obbedienza suole appianare ogni cosa, anche quelle che sembrano impossibili, mi accingo all'opera di buona voglia, benché ne senta un'estrema ripugnanza» (EAD., *Castello interiore*, cit., *Prologo*, 1, p. 759).

²⁷ PROSPERI, *Lettere spirituali*, cit., p. 240.

impotenza e ignoranza, equivale a esorcizzare la pretesa di un rovesciamento di ruoli. Dunque, l'istituzione comanda, legifera e controlla, ma per Teresa scrivere diviene soprattutto lo strumento per dare un ordine all'anima e alla mente, circoscrive lo spazio di un 'rientro' dai suoi voli, i sogni, i devianti, gli eccessi, le celesti follie. È un intercalare continuo: «Voglio adesso tornare a quanto mi hanno comandato di scrivere»²⁸. *Libro de la vida*: la scrittura ricongiunge due poli, il vissuto e il saputo, e insieme instaura una relazione, apre la possibilità di un dialogo tra donne, le sue sorelle, perché 'tra noi' è più facile intendersi.

Ma a questa raggiunta autonomia scrittoria, che rappresenta indubbiamente un progresso nel cammino dell'autocoscienza femminile, corrisponde un fatto che mi pare caratteristico di Teresa, ed è, come si diceva, la chiusura della profezia, che era stata invece una dimensione importante della testimonianza delle donne medievali, dove la parola aveva assunto anche una valenza pubblica, storica, in alcune di loro, come Brigida di Svezia e Caterina da Siena, anche esplicitamente politica²⁹. Benché spesso contrastata, una profezia laica, svincolata dalla tutela ecclesiastica, nel Medioevo aveva trovato largo spazio per manifestarsi: neppure i più tenaci oppositori dei carismi femminili avevano potuto mai smentire il principio che lo Spirito soffia dove vuole e che non si può impedire a Gesù di passare attraverso le vie non ordinarie³⁰.

Ma il riformismo di Teresa, tutta la sua passione apostolica, non si rivolge più al grande tema della *renovatio Ecclesiae*. Con il martirio di

²⁸ TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, 15, 1, p. 149: «Torniamo ora al nostro argomento»; *ibid.*, 23, 1, p. 222: «Riprendo la storia della mia vita da dove l'ho lasciata. Credo di essermi dilungata più del bisogno, ma servirà a far meglio capire quello che dirò».

²⁹ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Mistica, profezia e poteri alla fine del Medioevo*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*, Atti del XLV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008), Fondazione Cisam, Spoleto 2009, pp. 485-515.

³⁰ Esemplare sotto questo profilo il decreto *Circa modum praedicandi*, promulgato nella sessione XI del Concilio Lateranense V (19 dicembre 1516). Nell'ambito di una iniziativa volta a chiudere la vertenza savonaroliana e ad estirpare la *scandalosa subversio* di quanti predicavano i *nova ac falsa vaticinia*, il decreto introduceva norme più rigorose nelle procedure di controllo dei messaggi carismatici e cercava di bloccarne la diffusione, ma non ne negava peraltro la possibilità. Cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1983, pp. 634-638.

Savonarola per comando di Alessandro VI è finito anche il tempo dei profeti³¹, così come la intensa stagione delle sante vive, consigliere di principi, ma anche di papi³²: qualcosa si è perduto e non tornerà. La spiritualità di Teresa e il suo linguaggio prendono forma ed espressione in un mondo che è ormai cambiato, dove il quadro medievale di *christianitas* si è definitivamente sgretolato e l'antica religione della unità è esplosa. Non si tratta solo di un fatto disciplinare in una Chiesa che assume un volto sempre più clericale: è la presa d'atto che una profezia di significato universale non è più possibile. Esempio sotto questo profilo è l'itinerario di un'altra grande carmelitana, contemporanea di Teresa, la fiorentina Maria Maddalena de' Pazzi. La suora si rivolse al papa, a grandi prelati e a confessori, ma le sue lettere non lasciarono mai il monastero: inascoltata, si chiuse nel silenzio, interrotto solo dalle parole dell'estasi, «fra le più sconvolgenti che si ricordino in area cristiana»³³.

Del resto, questo è un mondo dove regna la violenza: le guerre di religione, le rivolte contadine, le carestie, la peste, le oscure ondate demonologiche dove la caccia alle streghe materializza l'angoscia e la paura di una società frammentata e priva di quadri di riferimento. Le nuove scoperte scientifiche demistificano in maniera definitiva l'illusione umanistica di un sapere e di un potere dell'uomo, pellegrino fragile e smarrito in una terra inospitale. L'ambizione di un radicalismo cristiano si disegna sullo sfondo di un universo disfatto, forse impossibile da riparare, come accadeva a quegli eremiti antichi che più di mille anni prima avevano cercato nel deserto quel Dio che non potevano trovare nei templi di una Chiesa trionfante, ma ridotti ormai a simulacri del vero cristianesimo.

³¹ Sulla «fine della profezia», cfr. C. LEONARDI, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, in *Verso Savonarola: misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, Atti della giornata di studi (Poggibonsi, 30 aprile 1997), a cura di G.C. Garfagnini e G. Picone, SISMEL, Firenze 1999 (Savonarola e la Toscana, 8), pp. 3-23; Id., *La profezia di Savonarola*, in *Girolamo Savonarola, l'uomo e il frate*, Atti del XXXV Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli studi di Perugia (Todi, 11-14 ottobre 1998), Fondazione Cisam, Spoleto 1999, pp. 1-9.

³² G. ZARRI, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

³³ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. Pozzi, Adelphi, Milano 1984, p. 17.

Il tema di Babel

Nel radicalizzarsi dell'opposizione tra il corpo mistico e il corpo politico della Chiesa, con la introduzione della clausura, Teresa rifonda, per le sue carmelitane, un luogo della Verità, destinato ad anime che vivono uno spirito di ritiro, risolte a una scelta radicale: solo Dio basta³⁴. Ed è per loro che nel 1577, nel monastero di S. Giuseppe di Avila, porta a termine le *Moradas*:

«Pensando alla vostra stretta clausura, ai pochi motivi d'intrattenimento che avete, e come in certi monasteri difettiate pure di uno spazio conveniente, mi pare, sorelle, che vi debba essere di conforto potervi ricreare in questo Castello interiore, nel quale vi è lecito entrare e passeggiare in qualunque ora senza il permesso della Priora. [...] E abitate che foste a riposarvi nel castello, la sola speranza di ritornarvi – e che nessuno vi può togliere – vi renderebbe leggera ogni cosa, anche se molto dura»³⁵.

Un simbolo fondamentale organizza il suo discorso: il Castello-diamante, struttura trasparente dove le sorelle possono dilettarsi, passeggiare in piena libertà e godere di molti regali (*regalos*). Il simbolo usato è ancora di tipo cosmologico, preso in prestito dalla struttura dell'antico universo: un globo. Al centro vi è la terra circondata da



³⁴ TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cit., 7, 3, p. 81: «Un monastero di donne senza clausura mi pare che sia molto pericoloso, perché per quelle che vogliono vivere rilassate, serve più di strada all'inferno che di rimedio alla loro debolezza».

³⁵ EAD., *Castello interiore*, cit., *Conclusione*, 1-2, p. 965.

sfere definite dalle orbite della Luna, Mercurio, Venere e così via. E tutto è racchiuso dal Cielo empireo, *habitaculum Dei et omnium electorum*. Ma il simbolo viene reimpiegato e rovesciato. Teresa non esprime più la struttura di un oggetto cosmico, ma quello del soggetto. L'antica cosmologia viene traspota in un'antropologia. La caduta dell'antico universo segna la nascita di un altro universo, un microcosmo umano. Il viaggio, l'*itinerarium*, non è più un'ascesa attraverso le orbite celesti, non una pellegrinazione visibile, ma un divenire interiore e segreto, un cammino dell'uomo dentro se stesso, nel proprio centro, per trovare quel Dio che lo trascende e al tempo stesso fonda la sua esistenza.



Maria Teresa Russo

Geografie dell'interiorità: castelli e labirinti tra Teresa d'Avila e il pensiero contemporaneo

Abstract:

Teresa of Avila brings to the European intellectual heritage an unique and original contribution. Her first work, the *Book of my Life* (1565), contains an analysis of herself which introduces the appearance of the modern subject. In an atmosphere of incipient secularism, which anticipates the appearance of an autarkic and monadic individuality, the ego in her scripts is in constant dialogue relation with the absolute Other, in a subjectivity which is not solipsistic but ecstatic, that is open to transcendence.

In one of her most famous metaphors, the *Interior castle*, already present in the *Way of Perfection* (1566) and then developed in the *Interior Castle* (1577), one notes clearly what has been defined as 'geography of the soul', a sort of interior architecture where that itinerary towards God is taking place which at the same time is discovery of herself. Inside is reflected the secret of an intimacy unified by the experience of transcendence, which is in clear contrast with other contemporary 'geographies' – like those outlined by Kafka, Calvino or Borges – where the search for the center and unity becomes anguished wait and intricate perplexity.

Key-words: Teresa d'Avila; Franz Kafka; Italo Calvino; Jorge Luis Borges; Metaphor of labyrinth

La soggettività estatica di Teresa d'Avila

Teresa d'Avila e Giovanni della Croce rappresentano il culmine e il compimento della mistica del cosiddetto *siglo de oro* spagnolo, epoca di grandezza ma anche annuncio della inquieta modernità del XVII secolo. Nel 1515, anno di nascita di Teresa de Ahumada, Lutero teneva a Wittenberg le sue lezioni sulla *Lettera ai Romani*; Michelangelo scolpiva la tomba di Giulio II; Carlo V si apprestava a diventare re di Spagna; Tommaso Moro scriveva la sua opera *Utopia* ed Erasmo traduceva il Nuovo Testamento. Alla

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

sua morte, nel 1582, si era già consumata la divisione religiosa dell'Europa sancita dalla pace di Augusta, che imponeva ai sudditi di seguire la religione del sovrano ed era già nota l'opera di Copernico che rivoluzionava la tradizionale visione del cosmo. Un'epoca segnata dunque da contraddizioni e inquietudini, evidenti nella produzione letteraria, artistica e religiosa, che riflettono una sensibilità sospesa tra la ricerca dell'assoluto e l'affermazione della soggettività individuale.

La mistica castigliana apporta al patrimonio intellettuale europeo un contributo unico e originale. Il filosofo Miguel de Unamuno ne offre un'analisi acuta, nell'ambito delle sue considerazioni sul 'casticismo' ossia sullo spirito e sull'essenza culturale della Spagna¹. A suo parere, è la mistica il frutto maturo dello spirito spagnolo, in quanto a differenza della scienza tende all'assoluto, è

«ansia della conoscenza assoluta e perfetta resa sostanza, abito e virtù intrasmissibile, di sapienza divina; una sorta di propedeutica della visione beatifica; anelito di giungere all'Ideale eterno dell'universo e dell'umanità e identificare lo spirito con esso, per vivere, traendo forze di azione, vita universale ed eterna; desiderio di fare delle leggi del mondo abiti dell'animo, sete di sentire la scienza e di farla con amore sostanza e azione riflessa dell'anima»².

La mistica riesce a realizzare la fusione perfetta tra sapere, sentire e volere, nella compenetrazione di tutte le potenze. Invece di partire dall'idea astratta dell'Uno, come la filosofia, o dall'osservazione induttiva del mondo, come la scienza, distoglie lo sguardo dal sensibile e lo rivolge alla contemplazione di 'verità nude', vuotate da ogni percezione, cercando nel centro dell'anima la 'sostanza dei segreti', ossia Dio come Sapienza e come Amore. I mistici di Castiglia si collocano nella direzione del 'conosci te stesso' socratico, ma rivisitato e completato alla luce del «che io mi conosca, Signore che io ti conosca» agostiniano. Per questo le loro opere, soprattutto quelle di Teresa d'Avila, sono autobiografie psicologiche in cui l'introspezione non scade mai in psicologismo, grazie al realismo che le anima e dove si delinea una 'scienza

¹ Cfr. M. DE UNAMUNO, *Ensayos, En torno al casticismo* (1895), in Id., *Obras completas*, vol. VIII, Fundación José Antonio De Castro, Madrid 2008, pp. 153-158.

² *Ibid.*, p. 154.

dell'amore' che è di per se stessa vitale. Questa scienza dell'amore non comporta neppure lontanamente una sorta di identificazione panteistica tra l'uomo e Dio, giacché i mistici

«quando parlano di perdersi in Lui, è per trovarsi alla fine *possessori* di Lui. Per riuscire a possedere, a conoscere e a essere tutto, non voler possedere, né sapere né essere qualcosa per nulla, insegna San Giovanni della Croce»³.

Unamuno, critico feroce di una ragione lontana dalla vita, vede nella mistica il compimento puro, assoluto, finale e contemplativo non soltanto di qualsiasi scienza, ma della stessa essenza umana senza idealizzazioni.

«Dio non dice ad Adamo ed Eva 'studiate e conoscete le ragioni delle cose', e la scienza è viva in quanto accresce e moltiplica la vita della specie. La mistica idealizzò non l'eterno femminile e neppure l'eterno maschile, ma l'eterno umano; Santa Teresa e san Giovanni della Croce, per nulla maschilista quella, per nulla femminile questo, sono tipi eccellenti dell'*homo* che include in sé il *vir* e la *mulier*»⁴.

I dettagli della vita di Teresa d'Avila li conosciamo dalla sua autobiografia, il *Libro della vita*, terminato nel 1565 e composto da 410 pagine manoscritte: il primo libro scritto da una donna in lingua castigliana che entra a far parte del patrimonio culturale dell'occidente. Pedro Cerezo denomina «esperienza della soggettività» la comparsa nell'opera di Teresa di un soggetto moderno «che si costituisce sul filo delle sue esperienze, narrativamente e, allo stesso tempo, praticamente, nella conquista di un 'se stesso' personale, aperto all'assoluto e all'infinito»⁵. Non si tratta tuttavia di una soggettività solipsistica ma 'estatica', che si configura precisamente nell'apertura alla trascendenza e nel costante rapporto dialogico con l'Altro assoluto. Si realizza così il paradosso di un soggetto che nel rinunciare alla propria autonomia e nell'abbandonarsi all'azione di Dio ritrova se stesso.

³ *Ibid.*, p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ P. CEREZO, Y GALÁN, *La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús*, in *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, a cura di S. Ros García, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, pp. 171-204.

«In un rapporto circolare, il soggetto teresiano realizza l'esperienza infinita di se stesso in Dio e trova l'esperienza di Dio in se stesso. Questa circolarità dialogica e comunicativa è il marchio caratteristico della mistica castigliana»⁶.

In un clima di secolarismo, in cui si sta per assistere alla comparsa di una individualità autarchica e monadica, negli scritti dei mistici si realizza invece un movimento verso l'Altro assoluto, che è «colui verso il quale il soggetto tende originariamente, in quanto oggetto del desiderio più profondo e intimo»⁷. Quando invece il desiderio umano non è quello dell'altro, ma si ripiega e rinchiude in sé, l'identità si perde nella duplicazione dell'immaginario e l'io diviene autofago, come se divorasse se stesso.

Si tratta di un percorso involutivo delineato anche nel 1945 da Maria Zambrano nella sua perspicace analisi dell'ispirazione più profonda che individua alla base della filosofia di Nietzsche⁸. Confrontato con il percorso di Giovanni della Croce, quello compiuto dal filosofo appare a Zambrano come una sorta di mistica rovesciata, quasi l'esito fatale della ricerca implacabile di un assoluto privo di trascendenza. Mentre infatti il mistico castigliano traccia nella sua *Noche oscura* un cammino che conduce, attraverso l'annullamento di tutte le potenze e le facoltà dell'anima, a quell'abbandono in Dio che è condizione di una nuova rinascita in una realtà 'al di là dell'essere e dell'essenza', Nietzsche, pur mosso dalla stessa esigenza, compie invece il percorso contrario.

«Nietzsche, come i mistici ortodossi, divora ogni scienza e si appresta a divorare perfino se stesso nel tormento senza fine che s'infligge. Ma, come tanti uomini moderni, presenta il volto dell'*heautontimorumenos*, della passione che si rivolta contro se stessa; mentre la brama del mistico è amore legittimo privo di narcisismo.

⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁷ D. VASSE, *L'autre du désir et le Dieu de la foi*, Seuil, Paris 1991, pp. 107-108.

⁸ Cfr. M. ZAMBRANO, *La distruzione della filosofia in Nietzsche*, in EAD., *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 138-139. Pubblicato per la prima volta in «El hijo pródigo», vol. 7, n. 23, 1945, pp. 71-74. In un'altra opera, Zambrano si riferirà all'esito del percorso di Nietzsche, come alla condizione «dell'uomo che nel suo inferno intimo invoca un Dio inesistente – il vuoto di Dio – e volendo smettere definitivamente di essere il mendicante, nella sua solitudine genera un dio». EAD., *L'uomo e il divino* (1955), edizioni Lavoro, Roma 2002, p. 151.

La mistica moderna sembra nascere da una sorgente torbida in cui un Narciso tenta di contemplare la sua immagine infranta»⁹.

L'ansia di spingersi oltre i limiti della ragione non ottiene nel filosofo il risultato di eliminare l'amore di sé, che resta a far da barriera alla totale rinascita.

«La distruzione non raggiunge la trascendenza, anzi, torna alla sua origine come se fosse stata stregata e li divora il proprio oggetto. L'amore riprende il dominio di sé e diviene passione, fame viziata che non accetta altro alimento se non quello che ha a portata di mano. Il volo ascensionale cade, si converte in 'eterno ritorno', simbolo chiarissimo di una brama e di un amore ribelli di fronte all'oggetto»¹⁰.

Il *Libro della vita* di Teresa ci propone invece una soggettività aperta alla trascendenza, in cui la narrazione di sé si configura come un cammino esperienziale, riportato e analizzato nei suoi vissuti, anche quelli minimi e quotidiani. In questo aspetto radica la profonda differenza con l'analogo illustre precedente, le *Confessioni* di Sant'Agostino. Entrambe le autobiografie segnano il costituirsi dell'interiorità di fronte a un interlocutore, l'approfondimento di una coscienza di sé che avviene progressivamente grazie alla scoperta e all'irruzione del Tu assoluto nella propria vita. Entrambe le opere vanno lette, come ha affermato il filosofo Marion a proposito delle *Confessioni*, entro una struttura di chiamata – o appello – e risposta, che si configura come un'esperienza amorosa ancor prima che conoscitiva¹¹. La soggettività teresiana e quella agostiniana esprimono una sorta di 'anti-cogito' cartesiano. Attraverso il dialogo delle *Confessioni*, Agostino mostra come non si giunga a una trasparenza di sé a se stessi, ma piuttosto a una non conoscenza di sé che mette in luce la duplice problematica della soggettività. Da una parte, la verità va amata prima e al fine di essere conosciuta, per cui richiede una approssimazione non teorica ma erotica; d'altra parte, l'io si scopre sempre esposto all'alterità della sua non autosufficienza

⁹ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹⁰ *Ibid.*, p. 139.

¹¹ Cfr. J.L. MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé* (2008), Jaca Book, Milano 2014.

di creatura, che si rivela anche nella debolezza della sua volontà. Da qui l'impossibilità di autofondarsi e di autodeterminarsi totalmente e la necessità di un riferimento all'Assoluto trascendente. Pertanto l'identità si costituisce in questo rapporto con l'alterità divina, della quale scopre di essere immagine. È in questa relazione che ciascuno ritrova se stesso, in un luogo fuori di sé – Dio trascendente – che tuttavia è l'unico luogo dove è possibile riconoscersi e confermarsi nel proprio essere più autentico¹².

In Teresa questo processo si esprime con toni del tutto privi di intenti teorici e didascalici, attraverso una narrazione spontanea e diretta, lontana dall'eleganza retorica di Agostino, nonché dai testi della mistica fiamminga e renana, più vicina per concretezza e lucidità alla sensibilità moderna proprio per lo stretto legame con l'esperienza diretta anche grazie alla mediazione del racconto e della metafora¹³. Dieci anni prima che Michel de Montaigne scrivesse i suoi *Essais*, la santa propone un'analisi di sé vigorosa e realistica, che descrive tappa dopo tappa il suo percorso inquieto: non un *itinerarium mentis in Deum*, ma piuttosto la memoria di una avventura amorosa. Teresa, infatti, sottolinea molte volte di essere stata cercata più che di essersi posta in ricerca, 'con-vocata' a una intima unione con Dio più che invocante. Qui radica anche un'altra sostanziale differenza tra l'autobiografia di Agostino e quella della santa: quest'ultima scrive per obbedienza, superando la ritrosia a parlare di sé, come a mostrare che ogni dire è insufficiente quando si tratta di ripercorrere 'con chiarezza e verità' il modo in cui si è sperimentata la vicinanza di Dio¹⁴. Alla difficile, quasi impossibile,

¹² Sciacca la definisce «interiorità oggettiva»: «qui interiorità implica trascendenza, presenza di *Qualcuno*, che è in noi senza essere noi [...]; l'interiorità, invece, che finisce in se stessa, che sopprime l'agostiniano *trascende et te ipsum*, è fabbrica di illusioni, ed ancora immanentismo». M.F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967⁵, p. 62. Si veda anche L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 213-214.

¹³ «Da questo stretto legame tra il dettato e l'esperienza deriva la caratteristica dell'opera teresiana: la descrizione degli stati interiori personali è concatenata con i dati dell'esperienza. La concretezza di Teresa si rivela in questa forma alta di empiria psicologica, che prescinde dalla speculazione sulla divina essenza e attinge al fatto personale trasmesso con un linguaggio piano e comune». G. MUCCI, *Santa Teresa d'Avila scrittrice*, in «La Civiltà Cattolica», n. 14, 25 luglio 2015, p. 190.

¹⁴ «Voglio ora tornare a quanto mi hanno comandato di scrivere. Ripeto intanto che se dovessi dire minutamente quello che Dio ha fatto per me, mi occorrerebbe una ben altra intelligenza». SANTA TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei*

oggettività di qualsiasi autobiografia, si aggiunge in questo caso l'impaccio a riconoscersi destinataria di doni immeritati e a scriverne con sincerità. Aveva indubbiamente ragione lo psichiatra e filosofo López Ibor quando si chiedeva: «*Fino a che punto è possibile che un diario intimo sia sincero, sia vero?* [...] Cos'è che noi possiamo sapere di noi stessi? E cos'è che possiamo riuscire a sapere?»¹⁵. E a concludere che si possono cogliere e presentare soltanto frammenti della nostra intimità: «*La confessione, per sincera che sia, non è che un atto intellettuale. È il distillato di un'autentica riflessione*»¹⁶. Eppure, se ogni autobiografia è retrospettiva, quanto più si sia ottenuta una illuminazione così potente da rischiare l'intera vita passata, tanto più ci si avvicinerà a esprimere la verità su di sé.

Cerezo definisce come «passione compulsiva verso l'interiorità»¹⁷ lo scavo introspettivo che le pagine della *Vita* ci propongono, lo sforzo di descrivere «quello che l'anima sente nel proprio interno» che «è cosa che non si può intendere, meno poi manifestare»¹⁸. Ritroveremo analoghi accenti secoli dopo, nella *Storia di un'anima* di Teresa di Lisieux, ma senza il sapore dei combattimenti spirituali che la *Vita* ci offre e soprattutto senza la sorprendente analisi di come vi sono implicate le facoltà e potenze dell'anima. Con finezza psicologica, troviamo descritta la funzione della memoria, paragonata a una «farfalletta importuna» che si brucia le ali e non può più agitarsi quando sperimenta la prossimità di Dio; il ruolo dell'immaginazione, che spesso disturba nello sforzo di rappresentarsi l'irrappresentabile; il lavoro dell'intelletto e della volontà, che devono arrestarsi di fronte alla contemplazione e soltanto goderne¹⁹. Il ricorso alle immagini illustra con efficacia questo dinamismo interiore: così l'anima è paragonata a «una aiuola o giardino» in cui i piccoli fiori

stessa, in EAD., *Opere*, Edizioni OCD, Roma 1968, cap. 4, 11, p. 62. «Figlio mio che mi ha ordinato di scrivere, tenga solo per sé queste pagine nelle quali vede che io esco dai termini, perché è impossibile trattenermi quando il Signore me ne trae». *Ibid.*, cap. 16, 6, p. 161.

¹⁵ J.J. LOPEZ IBOR, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Aguilar, Madrid 1952, pp. 66-67.

¹⁶ *Ivi.*

¹⁷ CEREZO, Y GALÁN, *La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús*, cit., p. 179.

¹⁸ TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cap. 18, 14, p. 176.

¹⁹ *Ibid.*, cap. 18, 13-15, pp. 176-177.

delle virtù danno il loro profumo e che Dio pota e coltiva²⁰; o a «uno specchio tersissimo, luminoso in ogni parte» che riflette al centro l'immagine di Cristo²¹; o a un pozzo da cui cavare l'acqua dell'orazione grazie al raccoglimento dei sensi esterni e interni²² o ancora, per significare la conoscenza dei propri difetti prodotta dalla luce divina, l'anima assomiglia a «l'acqua di un bicchiere che, messa sotto i raggi del sole, appare piena di pulviscoli, mentre tenuta all'ombra è molto chiara»²³. Le potenze, poi, quando disturbano la volontà nel godimento della contemplazione interiore, sono

«come certe colombe che, non contente del cibo che ricevono senza fatica dal padrone della colombaia, vanno a cercarlo in altro luogo, ma si trovano così male che tornano indietro quasi subito; e così vengono e vanno come per stuzzicare la volontà a dar loro qualche cosa di ciò che gode»²⁴.

Il castello interiore come «geografia dell'anima»

Come ha osservato il filosofo Ricœur, la metafora, così come il mito, non costituisce un semplice artificio narrativo o un abbellimento fantasioso quasi fiabesco, ma è una modalità di espressione dell'inesprimibile, una riserva di senso, «linguaggio in festa», antidoto allo scetticismo e feconda alternativa all'afasia sul senso²⁵. Una delle più note metafore di Teresa è quella del 'castello interiore', che troviamo già in *Cammino di perfezione* (1566):

«Immaginate, dunque, che dentro di noi vi sia un palazzo di una enorme ricchezza, un edificio tutto d'oro e di pietre preziose, degno del gran monarca a cui appartiene. E pensate, inoltre, come infatti è verissimo, che voi concorrete a dargli la magnificenza che ha. Orbene, questo palazzo è l'anima vostra: quando essa è pura e adorna di virtù, non v'è palazzo così bello che possa competere

²⁰ *Ibid.*, cap. 14, 9-10, pp. 146-147.

²¹ *Ibid.*, cap. 40, 5-6, pp. 424-425.

²² *Ibid.*, cap. 11, 9-10, pp. 116-117.

²³ *Ibid.*, cap. 20, 28, p. 201.

²⁴ *Ibid.*, cap. 14, 3, p. 142.

²⁵ Cfr. P. RICŒUR, *La metafora viva* (1975), Jaca Book, Milano 1981, p. 401.

con lei. Più le sue virtù sono elevate, più le pietre preziose risplendono. Immaginate ora che in questo palazzo abiti il gran Re che nella sua misericordia si è degnato di farsi vostro Padre, assiso su un trono di altissimo pregio: il vostro cuore»²⁶.

Ma dove questa immagine appare con maggiore dettaglio ed efficacia visiva è nel *Castello interiore*, scritto dal 2 giugno al 29 novembre 1577. Qui Teresa ripercorre l'itinerario spirituale esposto nella *Vita*, ma – come ha osservato Rosa Rossi – ora scrive forte dell'esperienza di chi ha già conosciuto e sperimentato la certezza di essere amata e di godere della stabile compagnia di Dio²⁷. Anche in questo caso il motivo ispiratore è un invito perentorio a scrivere da parte dei superiori al quale risponde l'iniziale riluttanza della santa, che lamenta la testa «debole e intontita» e «l'infedeltà della memoria». Invece nell'opera si riscontra uno stile più curato e un maggiore ordine logico rispetto alle precedenti; inoltre il suo simbolismo ha come nota caratteristica una grande potenza visiva: Teresa vede ciò che scrive e cerca di mostrarlo, lo vede in una modalità a noi ignota, ma attestata da varie testimonianze di consorelle che le passarono accanto mentre scriveva.

Nel *Castello interiore* appare in modo più nitido quella che è stata definita la «geografia dell'anima»²⁸, una sorta di architettura interiore, non però formata da strutture statiche, bensì da scenari animati da presenze e da azioni che fanno da sfondo a una storia che si distende nel tempo e nello spazio secondo sviluppi successivi. Non viene quindi tratteggiata una concezione di interiorità stratificata, una sorta di 'tettonica dell'io', che sarebbe più vicina alla futura psicologia freudiana, ma uno schema dinamico che possiede il carattere di 'dramma', intendendo con questo termine lo svolgimento nel tempo di una vicenda interiore che conduce a quell'estasi da sé che è scoperta di sé. La visione è di tale concretezza che nell'epilogo Teresa, dichiarando la sua soddisfazione per l'opera terminata, rivolge alle consorelle che vivono nello spazio

²⁶ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, cap. 28, 9, in EAD., *Opere*, cit., pp. 669-670.

²⁷ Cfr. R. ROSSI, *Teresa d'Avila. Biografia di una scrittrice*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 74.

²⁸ Cfr. N. BRAYBROOKE, *The Geography of the Soul. St. Theresa and Kafka*, in «The Dalhousie Review», vol. 38, n. 3, 1958, pp. 324-330.

ristretto della clausura l'invito «a potervi ricreare in questo *Castello interiore*, nel quale vi è lecito entrare e passeggiare in qualunque ora senza il permesso della Priora»²⁹.

La metafora teresiana del castello ha dato luogo a una serie di ipotesi filologiche per rintracciarne le eventuali fonti letterarie e individuarne la reale originalità³⁰. Tuttavia, dal punto di vista di una lettura antropologica dell'opera, importa poco se la santa si sia ispirata alle mura fortificate delle città di Avila o di Medina del Campo oppure ai castelli dei libri di cavalleria letti nel corso della sua infanzia. È comunque indubitabile che si tratta di una immagine ben presente anche nei testi ascetici da lei conosciuti, come quelli di Francisco de Osuna e di Bernardino de Laredo³¹, ma è anche innegabile che Teresa le assegni un simbolismo complesso e del tutto originale³². Non si tratta di immaginare il castello né come una fortezza medievale né come un palazzo nobiliare imponente, ma come un edificio circolare composto da sette dimore, non situate l'una dopo l'altra in una fuga di stanze, bensì collocate come le foglie di un *palmito*, un frutto costituito da una serie di foglie che avvolgono una parte centrale, che è quella commestibile³³. Il tema della conoscenza di sé viene qui descritto come una sorta di viaggio interiore, di dimora in dimora fino ad arrivare alla presenza divina che risiede al centro del castello, un cammino paragonabile a un progressivo recupero della vista dall'oscurità alla luce piena³⁴.

²⁹ TERESA DI GESÙ, *Opere*, cit., p. 965.

³⁰ Cfr. R. ROBERT, *Le symbolisme du "château intérieur" chez sainte Thérèse*, in «Bulletin Hispanique», 67, nn. 1-2, 1965, pp. 25-41.

³¹ Cfr. G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Feret et Fils, Bordeaux 1923.

³² Cfr. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *El Monte y el Castillo. La vida de la gracia en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Edicion Signum Christi, Avila, pp. 71 e ss. Vi è anche chi ha rintracciato un precedente nella mistica islamica: si veda M. ASÍN PALACIOS, *El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa*, in «Al-Andalus», 2, 1946, pp. 263-274. Una immagine simile con molte analogie la si ritrova anche in MOSÉ MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2003, pp. 738-739.

³³ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore, Prime mansioni*, n. 8, in EAD., *Opere*, cit., p. 770.

³⁴ «Che confusione e pietà non potere, per nostra colpa, intendere noi stessi e conoscere chi siamo! Non sarebbe grande ignoranza, figliuole mie, se uno, interrogato chi fosse, non sapesse rispondere, né dare indicazioni di suo padre, di sua madre, né del

In questo volgersi all'interno di sé che non è un ripiegamento egocentrico, ma scoperta di una presenza interiore consiste quel processo che chiamiamo 'conversione', il cui criterio di autenticità, come ha osservato Catherine Chalièr, non va cercato in una credenza teorica, semplice frutto di studio o di insegnamento. Si tratterebbe della cosiddetta conversione filosofica, alla maniera del prigioniero platonico che volge lo sguardo in un'altra direzione per giungere con le sue sole forze intellettuali alla contemplazione della verità. La conversione religiosa, invece, è la risposta a una chiamata che genera una inquietudine profonda, è un percorso di ascolto e di incontro con l'Altro, mossi dal desiderio di autenticare la propria esistenza. È un esodo nel senso biblico del termine: comporta il mettersi in cammino verso la propria vera patria, spinti dalla forza di una promessa, sapendo che il termine sarà anche la scoperta di se stessi³⁵. E ciò in molti casi può avvenire – ed è il caso di Teresa – non come passaggio da una vita dissipata a una vita retta, ma anche come transito da una vita buona a una vita migliore e più conforme alla chiamata ascoltata. Si tratta comunque non di un percorso obbligato, ma di una libera decisione che richiede sforzo: c'è infatti chi girovaga o chi non entra per nulla nel castello, ma resta fuori della porta o anche chi non riesce a superare le prime stanze³⁶. Non si conoscerà infatti se stessi finché non ci si sa abitati da Dio: per questo occorre «portare lo sguardo al centro del castello, dove è situato l'appartamento o il palazzo del Re»³⁷. Ma prima occorre

suo paese di origine? Se ciò è indizio di grande ottusità, assai più grande è senza dubbio la nostra se non procuriamo di sapere chi siamo, per fermarci solo ai nostri corpi. Sì, sappiamo di avere un'anima, perché l'abbiamo sentito e perché ce l'insegna la fede, ma così all'ingrosso, tanto vero che ben poche volte pensiamo alle ricchezze che sono in lei, alla sua grande eccellenza e a Colui che in essa abita. E ciò spiega la nostra grande negligenza nel procurare di conservarne la bellezza. Le nostre preoccupazioni si fermano tutte alla rozzezza del castone, alle mura del castello, ossia a questi nostri corpi». EAD., *Castello interiore, Prime mansioni*, n. 2, cit., p. 762. Cfr. C. HUMPHREYS, *Introduzione*, in TERESA D'AVILA, *Il Castello interiore*, Paoline, Milano 1994, pp. 9-27.

³⁵ Cfr. C. CHALIER, *Il desiderio di conversione*. Rosenzweig, Bergson, Weil, Merton, Hillesum (2011), Giuntina, Firenze 2015.

³⁶ «Però dovete sapere che vi è una grande differenza tra un modo di essere e un altro, perché molte anime stanno soltanto nei dintorni, là dove sostano le guardie, senza curarsi di andare più innanzi, né sapere cosa si racchiuda in quella splendida dimora, né chi l'abiti, né quali appartamenti contenga». TERESA DI GESÙ, *Castello interiore, Prime mansioni*, n. 5, in EAD., *Opere*, cit., p. 764.

³⁷ EAD., *Castello interiore, Prime mansioni*, n. 8, cit., p. 770. Cfr. J. VICENTE RODRIGUEZ,

farsi aprire dai servi del castello, ossia dalle potenze dell'anima – intelligenza, volontà, immaginazione, sentimenti – che vanno orientate e pacificate, in modo da liberarsi dalle tenebre e dall'assedio dei rettili e altri animali che circondano l'edificio. Teresa esprime anche poeticamente questo processo dove si mescolano la consapevolezza della propria dignità, il senso della grandezza di Dio e il sentimento della propria debolezza³⁸: «Anima, cercati in me/ e cercami in te»³⁹.

Se si riesce a penetrare fino alle stanze più interne del castello, nell'anima avviene una trasformazione di tale portata da spingere Teresa a un paragone audace: quello di un baco da seta che esce mutato in piccola farfalla bianca⁴⁰. Si tratta di una vera e propria trasfigurazione, il simbolo riassuntivo dell'intero itinerario di conversione, in cui viene sperimentata una unione col divino resa possibile solo da una spoliazione: l'abbandono del bozzolo, che pure è stato la dimora dorata del nascondimento, ma di cui si scopre l'inutilità giacché Dio stesso diviene ora abitazione trasfigurante. Antonio Sicari ha paragonato questo processo con un'altra metamorfosi rinvenibile nella letteratura, mettendone in luce la radicale differenza: quella di Gregorio Samsa nel racconto di Kafka, trasformato in insetto e respinto dai suoi cari.

«Nel confronto tra Teresa e Kafka la terribile differenza non è nella descrizione dell'uomo ridotto a brutto e ripugnante insetto. Questa visione è comune ad ambedue, ma per santa Teresa essa è un punto di partenza aperto ad ogni speranza, mentre per Kafka è un punto di arrivo cupo e crudele»⁴¹.

Castello interiore o Le Mansioni, in *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, a cura di A. Barrientos, Edizioni OCD, Roma 2004, pp. 394-455.

³⁸ Cfr. T. ALVAREZ, *Guida all'interno del castello. Lettura spirituale delle Mansioni di Teresa d'Avila*, Edizioni OCD, Roma 2005, p. 33.

³⁹ TERESA DI GESÙ, *Poesie*, n. 8, in EAD., *Opere*, cit., p.1510.

⁴⁰ «Ormai non fa più conto di ciò che praticava quando era verme. Allora inteseva a poco a poco il suo bozzolo, ma ora le sono nate le ali; ed essendo capace di volare, perché contentarsi di andare ancora passo passo? I suoi desideri sono immensi... Non è dunque da meravigliarsi se questa piccola farfalla, sentendosi straniera fra le cose della terra, cerchi di riposarsi in qualche altra parte. Ma dove andrà la poverina?». EAD., *Castello interiore, Quinte mansioni*, n. 8, cit., p. 836.

⁴¹ A.M. SICARI, *L'inaccessibile castello. Da Franz Kafka a santa Teresa*, in ID., *Nel "Castello interiore" di santa Teresa d'Avila*, Jaca Book, Milano 2006, p. 40.

Castelli e labirinti: geografie contemporanee dell'interiorità

«Quanto a me, so e ho veduto per esperienza»⁴²: è di estrema importanza, come si è detto, tener conto che Teresa non riferisce qualcosa di immaginario e che la sua non è una finzione letteraria, bensì una esperienza narrata⁴³. È possibile narrare l'esperienza solo in quanto si presuppone un io capace di pensarla e di ricondurla ad unità di senso proprio grazie alla narrazione. Raccontarsi non significa ricorrere a un costruito esplicativo di fronte ad altri e non è neppure un espediente per dare consistenza a un io fluttuante o per unificare un'identità di per sé frammentaria. La narratività, ossia la possibilità di intessere le proprie esperienze in una trama, è, invece, il riflesso dell'unità e della relazionalità dell'io, che ha bisogno di ritrovarsi per autocomprendersi e prendere posizione di fronte a ciò che gli accade⁴⁴. Come afferma P. Ricœur⁴⁵, l'esperienza diviene raccontabile proprio nel discorso che dà unità e coerenza di senso agli eventi: narrandola, il soggetto si narra in essa e si riconosce nella propria identità di soggetto⁴⁶.

Pertanto l'immagine del castello non è in Teresa un suggestivo artificio letterario, ma una sorta di specchio interiore, in cui si riflette il segreto di una intimità unificata dall'esperienza di Dio⁴⁷. Può essere interessante a questo punto il confronto con altri 'castelli' contemporanei, questa volta semplici metafore letterarie, che mostrano la profonda crisi dell'interiorità, alla ricerca talvolta disperata di un centro e di un senso.

⁴² TERESA DI GESÙ, *Vita di santa Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cit., cap. 20, 23, p. 199.

⁴³ J. WELCH, *Spiritual Pilgrims. Carl Jung and Teresa of Avila*, Paulist Press, Ramsey N.J. 1982.

⁴⁴ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 261.

⁴⁵ Cfr. P. RICŒUR, *Tempo e racconto*, vol. 3, Jaca Book, Milano 1986-1988.

⁴⁶ Cfr. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita & Pensiero, Milano 2009.

⁴⁷ Risulta pertanto poco adeguata l'interpretazione di Julia Kristeva, che invece considera l'immagine del castello «un effetto di scrittura». Cfr. C. DOBNER, *La dimora trasversale: G. Stein, E. Cioran, R. Carver, J. Kristeva*, in *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús*. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario del nacimiento, a cura di F.J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2004, pp. 413-438.

Il riferimento a *Il Castello* di Franz Kafka, è quasi d'obbligo⁴⁸. Qui la metafora cambia totalmente di segno ed esprime quella che è stata definita «l'angoscia di sentirsi estranei al castello»⁴⁹. Il protagonista, il cui nome è indicato soltanto con l'iniziale K., giunge in un villaggio ai piedi del castello, dove è stato chiamato a lavorare come agrimensore. Ma vi sono infiniti intralci burocratici che impediscono l'inizio del suo lavoro nel castello: il suo contratto è regolare ma la pratica è stata smarrita, per cui deve «tenersi a disposizione», ma senza possibilità di conoscere quando si risolverà il problema. Solo una schiera di mediatori e di impiegati che tramitano sempre per iscritto le richieste e comunicano spesso attraverso messaggi incomprensibili, entra ed esce dal castello facendo da barriera all'ingresso. L'edificio diviene un luogo agognato eppure minaccioso e incombente, da alcuni interpretato come il simbolo della legge o di un'autorità dispotica, che finisce per determinare e opprimere l'esistenza dell'uomo. È significativo che del 'conte Westwest', il signore che risiede nel castello, non si riesca a sapere nulla, anzi risulta quasi innominabile. Il destino di K. è restare fuori, perché come Olga gli spiegherà: «il Castello ha molti ingressi. Ora è in voga l'uno, e tutti passano di lì, ora l'altro, e il primo è disertato. Secondo quali regole avvengano questi cambiamenti non s'è ancora potuto scoprire»⁵⁰.

È il tema della soglia, della porta che risulta invalicabile ma che è anche la ragione della propria esistenza, come nell'altro racconto di Kafka, *Davanti alla legge*: «Tutti tendono verso la legge. Come mai nessun altro ha mai chiesto di entrare?». Risponde il guardiano: «Qui non poteva entrare nessun altro, poiché questa porta era destinata a te e a te soltanto. Adesso me ne vado e la chiudo»⁵¹. Il protagonista, chiamato proprio per lavorare al castello e tuttavia impossibilitato ad entrarvi, si sente ovunque solo e sradicato, in una 'gettatezza' che gli preclude

⁴⁸ Il romanzo, scritto nel 1922 e pubblicato postumo nel 1926, è l'ultimo dello scrittore ed è rimasto incompiuto. Il confronto con Teresa d'Avila è trattato analiticamente da A.M. SICARI, *Nel "Castello interiore" di Santa Teresa d'Avila*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 17-30.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 19.

⁵⁰ F. KAFKA, *Il Castello*, trad. di Anita Rho, Mondadori, Milano 1979, p. 227.

⁵¹ *Id.*, *Davanti alla legge*, in *Id.*, *La meta e la via. Racconti scelti*, Rizzoli, Milano 2000, p. 49.

di conoscere quel senso che cerca: così il suo essere viene destrutturato fino a perdere la propria identità. Se Il castello è l'espressione della persecuzione, della colpa e della solitudine dell'uomo al cospetto dell'autorità, è anche tuttavia metafora dell'eterna ricerca dell'uomo, che non si rassegna a vedere davanti a sé un orizzonte totalmente chiuso.

La narrativa contemporanea ci propone un altro esempio significativo, quello de *Il castello dei destini incrociati*, di Italo Calvino (1969) unito al successivo *La taverna dei destini incrociati* (1973), dove il tema dell'identità, pur nel tono fantastico e nell'assenza di quella drammaticità che caratterizza invece la narrativa kafkiana, si presenta in modo ugualmente problematico. È significativo che in questo racconto il castello divenga una semplice locanda o taverna di passaggio, dove il narratore giunge dopo aver attraversato un bosco. In questo luogo sfarzoso e assieme decadente⁵² si trova a banchettare assieme a ospiti sconosciuti, ma scopre che, pur sentendo il rumore dei piatti e delle posate, tutti – lui compreso – hanno perso l'uso della parola. L'unico modo di comunicare e di raccontarsi sono le carte da gioco, i tarocchi, che vengono disposte sulla tavola e che offrono l'occasione a ciascuno per inventare una storia. Sono le carte stesse a legare tra loro i racconti, che si intrecciano in una combinazione casuale, presentando eventi, luoghi e storie completamente distanti. Una volta narrata una storia, ciascuno la trasforma in modo del tutto individuale, orientandola in una diversa direzione e anche leggendola al contrario, partendo dal tarocco finale. Ognuno interpreta un personaggio, ma senza una identità fissa e così è anche il mondo, le cui regole possono essere ribaltate o abolite. Alla fine de *Il castello*, l'ostessa o *Regina di bastoni*, apparecchia la tavola e mescola nuovamente il

⁵² «Mi pareva di trovarmi in una ricca corte, quale non ci si poteva attendere in un castello così rustico e fuori mano; e ciò non solo per gli arredi preziosi e i ceselli del vasellame, ma per la calma e l'agio che regnava tra i commensali, tutti belli di persona e vestiti con agghindata eleganza. E nello stesso tempo avvertivo un senso di casualità e di disordine, se non addirittura di licenza, come se non d'una magione signorile si trattasse, ma d'una locanda di passo, dove persone tra loro sconosciute, di diversa condizione e paese, si trovano a convivere per una notte e nella cui promiscuità forzata ognuno sente allentarsi le regole a cui s'attiene nel proprio ambiente, e - come si rassegna a modi di vita meno confortevoli - così pure indulge a costumanze più libere e diverse». I. CALVINO, *Il castello dei destini incrociati*, Mondadori, Milano 1973, pp. 7 e ss.

mazzo dei Tarocchi per riprendere il gioco. Nell'epilogo de *La Taverna*, è il personaggio Macbeth a esprimere una relatività assoluta che sfiora il nichilismo: «Sono stanco che il sole resti in cielo, non vedo l'ora che si sfasci la sintassi del Mondo, che si mescolino le carte del gioco».

L'ineludibile necessità di raccontarsi si confronta qui con l'assenza di parola: pertanto risulta impossibile configurare l'esperienza in un unico senso e comunicarla. Ognuno diviene come un personaggio dei tarocchi, per nulla unico e irripetibile, ma solo una delle tante possibili versioni di un modello interpretativo della realtà. Come ha affermato C. Milanini, quella di Calvino è «una poetica che s'affida al puzzle per esprimere il senso di un tempo plurimo e ramificato, un'immagine del mondo quale “sistema dei sistemi”, la vertigine dell'infinito e del vuoto»⁵³.

L'interiorità contemporanea assomiglia dunque, per complessità e per ambiguità, più a un labirinto che a un castello. «Ci sentiamo come smarriti – scrive Pirandello nel 1893 –, anzi perduti in un cieco, immenso labirinto, circondato tutto intorno da un mistero impenetrabile. Di vie ce ne sono tante: quale sarà la vera? Per quale via andare? Quale criterio direttivo seguire?...non mai, credo che la vita nostra eticamente ed esteticamente fu più disgregata»⁵⁴.

È ancora in Calvino che il labirinto appare come l'immagine di una complessità e di un intrico impossibile da decifrare persino per la letteratura che, pur senza firmare la resa al caos, può soltanto dialogare con esso o tracciare una mappa, ma non illudersi di scoprire un ordine: «Quel che la letteratura può fare è definire l'atteggiamento migliore per trovare la via d'uscita, anche se questa via d'uscita non sarà altro che il passaggio da un labirinto all'altro»⁵⁵.

Ma è con lo scrittore argentino Jorge Luis Borges che il labirinto diviene un tema centrale, un vero e proprio condensato di tutti i simboli della sua produzione letteraria, espressione di incertezze e contemporaneamente di stupore. Come osserva F. Brezzi, costituisce una «metafora

⁵³ C. MILANINI, *L'utopia discontinua: saggio su Italo Calvino*, Milano, Garzanti 1990, p. 127.

⁵⁴ L. PIRANDELLO, *Arte e coscienza d'oggi*, in Id., *Saggi, Poesie, Scritti vari*, a cura di M. Lo Vecchio-Musti, Mondadori, Milano 1993, p. 902.

⁵⁵ I. CALVINO, *La sfida al labirinto* (1962), in Id., *Saggi 1945-1985*, vol. I, Mondadori, Milano 1999, p. 122.

della perplessità davanti all'universo e al problema "fondamentale" del tempo e dell'identità personale»⁵⁶. Labirintica è la realtà, ma labirintico è anche l'essere umano, alla costante ricerca della propria identità e sempre a rischio di sdoppiamento o di perdere se stesso. Mostrando questa irriducibile molteplicità, Borges esprime tutta l'impotenza della sola ragione quando, ridotta a calcolo e misura, pretende di formulare una sorta di 'teoria del tutto'. L'esito è quello della chiusura nella tortuosità dei ragionamenti e dello smarrimento di fronte a un limite che resta comunque invalicabile, come il castello kafkiano.

Solo un'esperienza d'amore può sanare e dilatare questa ragione asfittica e liberarla dalla sua reclusione autoreferenziale. «Non ne posso più di stare murato nel desiderio senza amore»⁵⁷, sospira Ungaretti all'indomani della conversione religiosa. In questa ricerca di senso, il mistico giunge a scoprire prima e con maggiore chiarezza quello che il filosofo e il poeta cercano, talvolta senza saperlo.

⁵⁶ Cfr. F. BREZZI, *Nel labirinto del pensiero. Borges e la filosofia*, ETS, Pisa 2014, p. 88.

⁵⁷ G. UNGARETTI, *La Pietà* (1928), in ID., *Vita di un uomo. Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1972, p. 168.

Irene Kajon

Misticismo etico e misticismo nichilistico negli scritti autobiografici di Gershom Scholem

Abstract:

The article considers two forms of mysticism in Gershom Scholem's autobiographical writings, i.e. entries of his diary, poems, conversations: the ethical mysticism, described especially with regard to Jewish Bible and Qabbala, of his first reflection is followed by a nihilistic mysticism in the Thirties, emphasized by him also in essays on Sabbatean movement. At the end Scholem will go back to the ethical mysticism of his youth in writings which have a light and almost serene mood.

Key-words: Gershom Scholem; Judaism; Mysticism; Ethics; Nihilism

Gershom Scholem (Berlino 1897 - Gerusalemme 1982) è stato un grande storico del misticismo ebraico: egli ha scritto opere importanti che hanno portato alla luce correnti dell'ebraismo delle quali si conoscevano – prima che egli intervenisse con il suo rigore di storico e filologo, con la sua sobrietà e chiarezza espositiva – solo le linee principali oppure solo gli aspetti più attraenti per un pubblico affascinato dal mito, tornato in auge nell'età romantica e all'inizio del Novecento¹. Studioso di matematica e laureato in questa materia, sionista militante fin

¹ Una bibliografia dell'opera di Scholem fino al 1977 è stata curata da MOSHE CATANE, *Bibliography of the Writings of Gershom Scholem*, Magnes Press-The Hebrew University, Jerusalem 1977. Cfr., per un aggiornamento bibliografico, *Scholem*, a cura di M. Kriegel, Les Cahiers de l'Herne, Paris 2008. Lo stesso Scholem descrive lo stato degli studi sulla mistica ebraica nell'epoca in cui egli avviò le sue ricerche nelle sue memorie *Da Berlino a Gerusalemme* (II ed. tedesca 1994), trad. it. di S. Campanini, a cura di Giulio Busi, Einaudi, Torino 2004.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

dai tempi della sua adolescenza, profondo conoscitore delle fonti bibliche ebraiche e della tradizione ebraica come della storia della cultura europea, egli si avvicina alla mistica ebraica – la Qabbalà, come essa viene anche chiamata a partire dalla radice ebraica q-b-l, che indica il ricevere o l'accogliere – con lo spirito scientifico dello storiografo, con la passione di colui che partecipa della vita del suo popolo, con la consapevolezza dell'uomo legato a un'eredità culturale complessa e ricca, formata da tanti elementi spesso tra loro contrastanti. I risultati dell'ampia attività di Scholem sul terreno dello studio della mistica ebraica sono ben noti agli storici delle religioni contemporanei e sono entrati a far parte delle conoscenze dei nostri tempi nell'ambito delle scienze umane.

Non tutti sanno però che, prima ancora che un campo di studio, la mistica ha rappresentato per Scholem come individuo un'esperienza personale, parte della sua vita dagli anni giovanili fino alla tarda età. La riflessione filologica e storica sulla mistica ebraica come oggetto di ricerche, che egli compì, così suggestiva, significativa, e attenta alle vite e alle esperienze dei singoli, non sarebbe stata possibile, in effetti, se essa non avesse avuto come sfondo il suo intenso coinvolgimento emotivo e sentimentale nella materia trattata².

Scopo del presente contributo è innanzi tutto quello di attrarre l'attenzione su alcuni testi di Scholem di carattere autobiografico – sia quelli nei quali esprime il suo proprio modo di sentire e di pensare, sia quelli nei quali esprime il suo proprio punto di vista sulla Qabbalà da lui studiata – e poi quello di mostrare come egli sia un forte sostenitore di un misticismo etico (ovvero di un misticismo rivolto a un Dio modello per l'agire umano) che non si presenta però come un misticismo ingenuo, tranquillamente fiducioso nella bontà e giustizia di Dio, ma in quanto avente in sé sempre un momento di dubbio, di messa in discussione, di incertezza riguardo a tale bontà e giustizia. Il nulla scava nel profondo il misticismo etico, lo rende guardingo nei confronti di

² Lo stesso Scholem mette in evidenza l'aspetto soggettivo e oggettivo della sua ricerca sulla Qabbalà nell'ultimo intervento che tenne nel 1979 in Ascona, Svizzera, nei 'Colloqui di Eranos' – da lui frequentati fin dal 1949 – intitolato *Identifizierung und Distanz*, in «Eranos Jahrbuch», vol. 48, 1979, pp. 463-467.

ogni affermazione che suoni trionfalistica, superficialmente ottimistica, assolutamente certa e sicura nella vittoria del bene. Quando dal misticismo etico si distacca tuttavia, rendendosi autonomo, tale seme di negatività, costituito dal momento della domanda o accusa verso Dio poiché Egli stesso non difende sulla terra quei Suoi comandamenti di bontà e giustizia che dovrebbero in essa trovare realizzazione, allora in contrasto con il misticismo etico sorge il misticismo nichilistico, ovvero quel misticismo che è incapace di trovare in Dio alcunché di determinato, lo identifica con la notte o la completa oscurità, e si ribella perciò ai Suoi comandamenti, considerati insensati, oppure si spegne nella rassegnazione. L'idea del nulla che, se unita a quella di un Dio distante dall'uomo anche quando questi lo conosce come Colui che deve imitare nelle sue azioni, è un elemento integrante del misticismo etico, minaccia quest'ultimo in modo inesorabile e senza possibilità di mediazione quando essa diventa primaria.

Il misticismo etico in note di diario, frammenti, poesie 1913-1926

Scholem ci ha lasciato un ricco materiale inedito risalente in gran parte ai suoi anni giovanili, custodito presso la Biblioteca Nazionale e Universitaria di Gerusalemme. Sono stati recentemente pubblicati sia testi – note di diario, traduzioni dai testi biblici, commenti a questi, riflessioni sull'ebraismo e sul sionismo – che egli scrisse prima del suo trasferimento in Palestina, avvenuto nel 1923³, sia alcune delle poesie che egli compose ancora non note, poiché di alcune già si era a conoscenza, essendo state trascritte in sue lettere a corrispondenti o amici, a volte anche parzialmente divulgate in scritti di questi ultimi⁴. Tale

³ G. SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. 1: 1913-1917, a cura di Karlfried Gründer e Friedrich Niewöhner con la collaborazione di Herbert Kopp-Oberstebrink; vol. 2: 1917-1923, a cura di Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink e Friedrich Niewöhner con la collaborazione di Karl E. Grözing-er, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995 (I vol.), 2000 (II vol.). Più avanti citeremo dal vol. 1 alcune note di diario, indicando soltanto la data della loro redazione.

⁴ Le poesie di Scholem sono state raccolte, nella loro maggior parte, in una edizione inglese con testo tedesco a fronte sotto il titolo *The Fullness of Time*, a cura di Richard Sieburth e Steven M. Wasserstrom, Ibis, Jerusalem 2003, e in una edizione italiana

materiale può essere considerato come un'espressione autobiografica di Scholem a causa del legame diretto che esso ha con la sua propria esperienza e il suo proprio pensiero: esso rispecchia il suo atteggiamento nei confronti della cultura del suo tempo, le sue prese di posizione riguardo al mondo ebraico da lui frequentato, il modo in cui le sue avventure intellettuali incidono su di lui. In alcuni di questi testi di varia natura possiamo trovare ciò che potrebbe essere definito come misticismo etico a causa del legame che esso ha da un lato con la percezione del divino, dall'altro con la nozione del Santo.

Il 18 febbraio 1913 una rapida annotazione ci informa che Scholem legge, oltre a Heinrich Graetz, autore di una grande *Storia degli ebrei* in lingua tedesca, in diversi volumi, pubblicata tra il 1853 e il 1891, i Salmi nella traduzione e commento di Samson Raphael Hirsch⁵, un libro biblico in cui l'idea di un Dio che protegge i pii di contro a coloro che sono un «nulla»⁶ viene ripresa e ripetuta in infinite variazioni. Emerge già qui l'attrazione esercitata su Scholem dalla nozione di un rapporto tra Dio e l'uomo che avvenga attraverso il cuore, l'illuminazione improvvisa, l'intelligenza come strumento di elevazione verso il sovrasensibile, e che al contempo includa la coscienza della impossibilità di penetrare il segreto divino: quel Dio che si presenta come giusto e buono permette che nel mondo coloro che di fronte a Lui non hanno alcuna consistenza e cadono nella vanità delle cose appartenenti soltanto al terreno, abbiano felicità, mentre infelici sono coloro che, giusti e innocenti, si attengono alla Sua parola. Per il Salmista l'opposizione interna alla nostra conoscenza della santità divina – ovvero, il male sulla terra come peccato e dolore inutile nel nostro essere vicini a

con testo tedesco a fronte sotto il titolo *Il sogno e la violenza. Poesie*, a cura di Irene Kajon, Giuntina, Firenze 2013. Nelle note alle poesie comprese in questa ultima edizione si segnalano le vicende relative alla loro stesura ed eventuale loro anteriore pubblicazione. Le poesie scholemiane che citeremo più avanti in trad. it. (a volte lievemente modificata) sono tratte da questa edizione.

⁵ Cfr. *Die Psalmen*, übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch, Verlag Morasha, Basel 1883.

⁶ In tal modo traduciamo il termine ebraico *nabal*, letteralmente lo 'stolto', o anche il 'malvagio', tenendo conto della nozione del non essere o nullità della sua esistenza, sottolineata nei Salmi (cfr. la *Presentazione* di Gianfranco Ravasi a M. BUBER, *Il cammino del giusto. Riflessioni su alcuni Salmi* [ed. ebraica 1950], Gribaudi, Milano 1999).

Dio – non implica sfiducia, ma una maggiore consapevolezza del vero senso di tale conoscenza. Il 17 agosto 1914, nelle sue *Osservazioni di viaggio e pensieri di viaggio* Scholem esprime, come il Salmista, la sua speranza di un riscatto – l'età messianica, che egli collega alla rinascita del popolo ebraico attraverso il messaggio ad esso consegnato da Theodor Herzl, il promotore del sionismo alla fine dell'Ottocento – nella coscienza dell'abisso in cui ci si trova, quando Dio appare lontano. Nomi di mistici cristiani contro il *Rationalismus*, ovvero quella posizione che esclude dall'ambito della conoscenza umana ogni realtà sovrasensibile, sono ricordati nella nota del 15 novembre 1914: Agostino, Francesco d'Assisi, Meister Eckart, Kierkegaard, Tolstoj sono citati da Scholem, accanto al Chassidismo – il movimento mistico nato alla fine del Settecento, descritto da Martin Buber all'inizio del Novecento in libri dedicati ad alcuni suoi notevoli rappresentanti⁷ – come figure vicine allo spirito veterotestamentario, aspiranti all'incondizionato, non timorose del paradosso, rivolte all'utopia di un mondo di giustizia e di pace pur nella miseria degli eventi storici del loro tempo. Il 2 dicembre 1914 Scholem considera il 'mistico' come il punto d'arrivo di un percorso che era in lui iniziato con la condivisione dell'orientamento della '*Wissenschaft des Judentums*', ovvero di quella corrente dell'ebraismo che aveva visto nella scienza il modo in cui gli ebrei avrebbero ancora dovuto mantenere la loro tradizione religiosa. Il 4 gennaio 1915, menzionando Meister Eckart e Fichte, egli li considera rappresentanti non di una «mistica tedesca» – come pensa Ernst Michel che, secondo Scholem, si attiene a un ristretto punto di vista nazionalistico⁸ – ma della «mistica più pura», che è «internazionale». Ma il Dio dei mistici, ai quali si sente vicino – così egli afferma in una nota del 20 gennaio 1915 – non è affatto un'entità oscura o vaga, è al contrario determinabile attraverso una riflessione che delinea un mondo diverso da quello dato: «Il mio Dio è certo solo un ideale dei miei sogni di una piena vita umana. [...] Anarchismo [*Herrschaftlosigkeit*]».

⁷ Cfr. di BUBER, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1906, e *Die Legende des Baal Schem*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1908.

⁸ Scholem cita in questa nota del 4 gennaio 1915 il libro edito da ERNST MICHEL, *Deutscher Glaube*, Eugen Diederichs, Jena 1914.

Proprio perciò – per il fatto che il Dio cui si giunge attraverso la mistica è il Dio dell’etica, il Dio che ha l’attributo della santità – la mistica non è separabile dalla vita quotidiana: nell’umano, così Scholem scrive in una nota del 26 dicembre 1915, vi è il mistico, poiché questo non implica affatto l’isolarsi dal mondo, il compiere atti stravaganti rispetto a quelli che la maggioranza degli esseri umani compiono: atti, questi ultimi, che sono già di per sé «pieni di segreti», rinviati a un Dio nascosto, ma non inconoscibile.

Il 31 dicembre 1915 Scholem dedica una lunga nota alla mistica:

«La mistica è... appunto che cosa è mistica? Meglio, che cosa *non* è mistica? Tutto ciò di cui *si parla* senza profondo rispetto [*Ehrfurcht*], ovvero, là dove non si parla – in qualche modo – del divino; dunque mistica è il parlare del divino. Perciò il paradosso assoluto. Non è mistica quando qualcuno, conoscendo di quell’Uno che è necessario, parla senza profondo rispetto. Mistica è l’esperienza vissuta [*Erlebnis*] del profondo rispetto. [...] Il mistico ha intuito il profondo rispetto – chi può rappresentarsi tale esperienza? Il filosofo intuisce qualcosa che è o sarà, il mistico intuisce qualcosa che non è e anche non sarà mai, egli intuisce l’assolutamente impossibile (il mistico soltanto sa che Dio *non* è), egli intuisce il profondo rispetto. Il Santo [*das Heilige*][Corsivo dell’Autore]».

Proprio tale modo di considerare la mistica – un atteggiamento di rispetto profondo davanti a ciò che viene percepito come il Santo e che tuttavia mantiene il Suo lato nascosto – spiega perché Scholem includa tra i mistici anche Lao-Tse, Plotino, Cervantes, Shakespeare nella nota del 5 gennaio 1916: tutti coloro che invitano l’uomo a guardare al di là dei fatti, a penetrare profondamente nella realtà, scoprendo in essa qualcosa che rinvia a un oltre rispetto alla logica legata al mondo, alla finitezza degli enti, all’essere e al tempo, sono dei mistici. Ma tale mistica, eticamente orientata, dovrebbe essere attuata, non essere tanto solo letteratura, quanto realtà attuale (*Wirklichkeit*). È il profetismo, che dà luogo alla Scrittura ebraica, ciò che, secondo una nota di diario dell’11 gennaio 1916, indica il Santo, nella preghiera e nella devozione, e lo fa, come si dice in un’altra nota del 2 marzo 1916, in immagini e metafore. Una nota dell’8 marzo 1916 si sofferma sull’esperienza della *Ehrfurcht* o profondo rispetto, collegandola strettamente all’esperienza etica:

«Lo strato più profondo dell'uomo è sicuramente il rispetto profondo che forma anche, io credo, l'essenza della santità [*Heiligkeit*]. Qui si divide anche il "bene" e il "male". Uomini buoni sono uomini che sono pieni di profondo rispetto davanti alle cose, davanti a tutte le cose, "cattivi" coloro i quali ne sono privi».

La *Ehrfurcht*, specifica poi Scholem in questa nota, giunge agli ebrei attraverso la *Torà* ovvero la loro Bibbia – Pentateuco, Profeti, Agiografi – ma essa è presente universalmente in tutti i popoli, sebbene sia «cosa personale» (*persönliche Sache*), propria dell'individuo, e tale da provocare in lui una condotta che va al di là del conformismo dei costumi, delle convenzioni sociali, tesa verso ciò che veramente conta nell'esperienza umana. La *Ehrfurcht*, ispirata dalla *Torà*, non è affatto però un sentimento irrazionale nell'uomo: in una nota dell'11 luglio 1916 Scholem la paragona all'intuizione matematica che determina con chiarezza i suoi oggetti. È attraverso di essa che si coglie il senso della vita, che è per tutti gli esseri umani – e non solo per gli ebrei – l'invocare il Messia, come si dice in una nota del 14 agosto 1916. Ma il rispetto profondo ha in sé qualcosa di antinomico, di paradossale, e in tal senso anche di misterioso: il *Mysterium* – scrive Scholem il 15 agosto 1916 – coincide con l'*Abgrund*, che è l'Infinito, davanti al quale si ha l'idea (*Ahnung*) o la vissuta esperienza mistica (*mystische Erlebnis*) della rivelazione; e proprio come la *Shechinà*, ovvero la presenza divina, equivale nella tradizione ebraica a *Tefillà*, ovvero preghiera, poiché avere esperienza vissuta della preghiera significa avere esperienza vissuta di Dio, così nominare la *Ehrfurcht* vuol dire già nominare quel Dio che si manifesta mentre sovrasta l'uomo, nascondendosi anche a lui. I profeti sono dunque per Scholem tutti dei mistici che si sollevarono oltre l'umano per afferrare non solo la bontà divina, ma anche la sua oscura potenza: egli li qualifica in una nota del 16 agosto 1916 – riprendendo la terminologia di Nietzsche, ma con una ispirazione esattamente opposta a quella di Nietzsche, perché rivolta all'esaltazione non della vita, ma della santità – come *religiöse Übermenschen*⁹. La mistica, nella misura in cui è rinuncia a impadronirsi della realtà divina, luce che illumina l'agire

⁹ La parola *Übermensch* viene utilizzata da Nietzsche nel suo *Also sprach Zarathustra*, pubblicato nel 1883.

umano pur nella notte, è dunque – secondo le note del 13 ottobre 1916 – oltre la magia, oltre il mito.

Non è però soltanto nelle note di diario che Scholem, negli anni giovanili, espone un concetto della mistica che ha in sé un profondo nucleo etico. Vi sono anche alcuni frammenti, conservati nel suo *Nachlass*, pubblicati all'interno della raccolta dei suoi diari fino al 1923, nei quali egli esprime tale concetto.

Nelle sue *Novantacinque tesi sull'ebraismo e sul sionismo*¹⁰ Scholem nomina la mistica ebraica o Qabbalà in diversi luoghi, identificandola da un lato con quel modo di riferirsi a Dio come Colui da cui proviene la *Torà*, ovvero gli insegnamenti etici, che mantiene entro di sé la percezione del nulla, dall'altro con la tradizione stessa che perpetua nei secoli tale atteggiamento nei confronti del divino. Così suona la 76^a tesi: «La Qabbalà chiama Dio – l'Infinito – anche Nulla. Questo è il cammino autentico della mistica ebraica, il quale porta a Hermann Cohen»¹¹.

Era stato in effetti Cohen a indicare nella sua *Logica della conoscenza pura* – un libro di cui Scholem era a conoscenza, il quale riprendeva ed elaborava i risultati della coheniana *Teoria kantiana dell'esperienza*, letta e meditata da Scholem¹² – Dio come quel Nulla che non coincide con lo zero, ma con l'Infinito, il quale permette come negazione del finito la determinazione di quest'ultimo: il finito acquista fondazione e senso, certezza e consistenza soltanto quando esso si mostra conosciuto a partire dal puro pensare, da ciò che sovrasta tutto ciò che è naturale e sensibile. Dio come non essere diviene il punto di riferimento di tutto l'essere, sia dell'essere del mondo, sia dell'essere dell'uomo. Perciò l'umanità ha una relazione immediata con Dio nella misura in cui essa

¹⁰ Le 95 *Thesen über Judentum und Zionismus*, redatte da Scholem nel 1918, si trovano in SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. 2, pp. 300-306. Più avanti citeremo dalla traduzione italiana di questo testo, contenuta in Id., *Giona e la giustizia e altri scritti giovanili*, a cura di Irene Kajon, Morcelliana, Brescia 2016.

¹¹ Id., *Giona e la giustizia*, cit., p. 80.

¹² La *Logik der reinen Erkenntnis* era stata pubblicata a Berlino nel 1902; la *Kants Theorie der Erfahrung* aveva visto la luce in prima edizione a Berlino nel 1871, in seconda edizione ampliata nel 1885, in terza edizione nel 1918. Sulle letture coheniane di Scholem, compiute insieme al suo amico Walter Benjamin, cfr. Id., *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia* [ed. tedesca 1975], trad. it. di E. Castellani e C.A. Bonadies, Adelphi, Milano 1992, cap. *In Svizzera 1918-1919*.

eleva lo sguardo fino a Lui ascoltando i Suoi comandamenti, che sono anche misure della condotta cui essa dovrebbe attenersi nel tempo e nell'era messianica (le tesi 84, 85, 86, 91, 93 delineano tale prospettiva). E ciò benché il nulla – dunque anche la vanità del peccato o del male morale – sia inerente all'essere che da Lui dipende.

Nello stesso tempo però la mistica ebraica o Qabbalà si collega alla storia della comunità ebraica, al modo in cui essa tramanda di generazione in generazione l'evento centrale su cui essa si fonda, cioè la rivelazione della Parola divina che consiste nell'indicare insegnamenti di carattere etico. Così suona la tesi 22: «La tradizione è l'oggetto assoluto della mistica ebraica»¹³.

Ugualmente suona la tesi 73, in cui compare la nozione cabalistica del *Tiqun*, ovvero riparazione del mondo, redenzione nella quale Dio e umanità si incontrano, pur rimanendo distanti, in nome della giustizia e della non violenza, considerata però non come perdono della colpa ma, secondo l'insegnamento biblico offerto nel libro di Giona, ricordato da Scholem in alcune delle sue *Tesi*, come un differimento all'infinito della pena che dovrebbero patire i colpevoli: «Ordine e forma coincidono nel concetto ebraico del *Tiqun*. Il "mondo del *Tiqun*" è il regno messianico»¹⁴.

Vi è una stretta connessione dunque tra il concetto ebraico di tradizione, che culmina nel suo fine, il *Tiqun*, e il concetto dell'età messianica come un'età in cui il male morale sarà vinto, anche i peccatori riceveranno la grazia divina, non espiando la pena che sarebbe toccata loro, ma in cui non verrà meno la differenza tra i colpevoli e i giusti o innocenti, essendo la pena rinviata, non cancellata.

In un altro suo frammento giovanile, dedicato al lamento come pura espressione e alla lamentazione come composizione che nasce dal lamento¹⁵, Scholem si sofferma sul fatto che la mistica, che in tali esperienze umane è evocata, si presenta come superamento, ma anche come inclusione in se stessa del mito. Il mito rimane legato alla magia, la mistica

¹³ Id., *Giona e la giustizia*, cit., p. 75.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ Tale testo scholemiano, intitolato *Über Klage und Klagelied*, redatto nel gennaio 1918, è stato pubblicato in SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. 2, pp. 128-133. La traduzione italiana si trova in Id., *Giona e la giustizia*, cit., pp. 59-67.

spezza la magia nel momento in cui si richiama alla dimensione della rivelazione in quanto rivelazione dell'eticità, della giustizia e amore divini compresi nella loro indissolubile, benché enigmatica, relazione. Tuttavia la mistica, che oppone la rivelazione al lamento e alla lamentazione e che, così facendo, le tiene insieme, le unisce pur nel contrasto, include in sé il mito, poiché questo implica il senso di sottomissione al destino, la rassegnazione, la mancanza di libertà. Così Scholem scrive, riferendosi alla presenza del lamento e della lamentazione nella storia delle espressioni del popolo ebraico dai tempi biblici fino al Medio Evo e alla modernità:

«Che il lamento possa essere tramandato appartiene alle grandi, davvero mistiche leggi del carattere della nazione. Il lamento può essere tramandato non ad ognuno, solo ai membri del proprio popolo. Quali inaudite rivoluzioni dovevano colpire un popolo per rendere tramandabile il suo lamento: che un popolo intero parli nel linguaggio del tacere, si può solo ipotizzare. [...] La tensione infinita che si accende nel lamento ad ogni parola e che quasi la fa piangere [...]; la potenza infinita con cui ogni parola si nega e si immerge nell'infinità del tacere, nella quale il suo vuoto si trasforma in dottrina; ma innanzi tutto l'infinità della lamentazione stessa che nel lamento si nega come ritmo, manifestano il lamento in quanto poesia. [...] Ogni parola appare solo per morire, e forse si può arrischiare l'ipotesi che la forma artistica della maggior parte delle lamentazioni del tardo ebraismo - l'acrostico alfabetico - ha, insieme a queste, senso simbolico, quanto meno si connette al fatto che il lamento abbraccia *ogni* linguaggio e annulla ogni linguaggio. L'acrostico è la forma magica nella quale è esorcizzata l'infinità del linguaggio. [...] La lamentazione è nel suo senso più profondo mitica. [...] In essa l'incantesimo mitico (che forse originariamente era legato ad essa) si spezza di fronte all'inaudito fenomeno linguistico del limite. [...] Per questo, e perché la realtà mitica, che si consuma nella lamentazione, ha una così grande interna verità, l'ebraismo - quando superò il mito e proibì l'incantesimo - poté accogliere in sé il lamento. Così ebbe origine la *Qinà* ebraica. Il lamento funebre di Davide per Saul e Jonathan, le lamentazioni per la distruzione del primo Tempio, e il lamento di Jehuda Halevi per Gerusalemme nella Sionide o di Rabbi Meir di Rothenburg per il rogo della *Torà* [...] indicano le tre tappe di questo cammino»¹⁶ [Corsivo dell'Autore].

¹⁶ ID., *Giona e la giustizia*, cit., pp. 64-66.

In tal modo Scholem descrive il nesso tra il linguaggio della mistica – sospeso tra rivelazione e lamentazione – il riconoscimento del male nel mondo, come azioni che trasgrediscono i comandamenti divini e come sofferenza dei non meritevoli di pena, e l'invocazione a un Dio che esercita nel mondo la sua Provvidenza, benché questa non si offra nella sua chiarezza, allo sguardo di tutti, ma rimanga celata, solo a tratti percepibile.

Ma è soprattutto nelle poesie scritte negli anni Venti che Scholem esprime la sua idea di un misticismo che afferma la realtà di un Dio i cui attributi rimangono unicamente quelli etici, cui l'uomo guarda come sua ancora e radice, il quale però si nasconde agli occhi dell'uomo, si immerge nel nulla. Riportiamo i versi della poesia che egli dedica nel 1918 a Menashe Chajim, il protagonista del racconto di Samuel Joseph Agnon *E il torto diventerà diritto*, pubblicato in ebraico a Giaffa nel 1912, un Giobbe del nostro tempo, animato non dall'impulso vitale all'autoconservazione, ma dall'abnegazione di sé, e consegnato perciò alla sofferenza per altri, vicino a Dio proprio in tale sua esistenza mite e quieta:

«Tu che rendi dimentica di sé la vita,
essa è risorta in te immortale.
Poiché sei scomparso nell'infamia pena miseria,
sei elevato all'ordine sommo.
Il tuo esistere era offerto a un tacere
che solo nel lamento conservava nostre parole,
ma non come i nostri lamenti ardevano i tuoi,
più dell'acqua di Siloah scorrono dolci.
La tua vita è nella luce del tempo ultimo,
dal tuo silenzio rivelazione parla.
Infinitamente grande irraggia in te la passione,
ma sei tu il mediatore che la porta.
E non significa tale povertà erranza passione
Innocenza davanti al nascosto tribunale?»¹⁷.

Questo stesso misticismo, orientato eticamente proprio quando il silenzio, la distanza, l'occultarsi di Dio lo abita, verrà espresso anche in una poesia scholemiana del 1926, intitolata *Triste redenzione*, tutta costruita sul paradosso di una salvezza – proveniente da Gerusalemme, dalla rivelazione – che sorge nel momento in cui più ci si sente abbandonati a eventi nefasti:

¹⁷ Cfr. ID., *Il sogno e la violenza. Poesie*, cit., p. 35.

«Lo splendore di Sion sembra trascorso
il reale ha riportato la vittoria.
Potrà ora il suo raggio, ancora intatto
penetrare nelle fibre del mondo?
Tropo a lungo fummo catturati
da ciò cui il nostro cuore tende
e, rivolti verso l'annientamento,
odiamo ora quelli che ci cercano.
Anima, tu credi di esser sola
colpita dal verdetto divino
per azione infelice. Ti sbagli.
Mai potrebbe Dio esserti più vicino
che là dove fin disperazione si frammenta
nella luce inabissantesi di Sion»¹⁸.

Il misticismo nichilistico in poesie e riflessioni sulla Qabbalà 1930-1938

Nello Scholem degli anni Trenta il motivo di un misticismo che, pur non rinunciando alla nozione di un legame tra l'umano e il divino, si colora di perdita di punti di riferimento etici, di intuizione di un assoluto profondo nulla, non più riscattabile né attraverso l'agire umano, né attraverso la grazia divina, ormai irrimediabilmente sottratta all'uomo, emerge non solo nei suoi saggi dedicati alla Qabbalà che fu espressa da Shabbetai Zevi, Nathan di Gaza, e dai loro discepoli¹⁹, ma anche da testi autobiografici.

Così suonano alcuni versi di una poesia, scritta nel 1930, intitolata *Incontro con Sion e col mondo*, che ha come sottotitolo *Il tramonto*, nella quale Scholem esprime lo stato d'animo di chi, schiacciato ormai sugli eventi privi di giustizia del mondo, non può più ritrovare quella dimensione di interiorità che era necessaria a preservare l'ideale, pur rimanendo legato a tale dimensione nel ricordo, nell'aspirazione:

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ Cfr. di SCHOLEM, *Chadashot li-yediat Avraham Cardoso* [Notizie sulla dottrina di Avraham Cardoso], in *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, The Alexander Kohut Memorial Foundation, Wien 1933, pp. 323-350, e *Mizwah ha-ba'ah ba-'averah* [Redenzione attraverso il peccato], in «Keneseh», vol. 2, 1936-1937, pp. 323-350. Più tardi Scholem pubblicherà in inglese la sua più ampia ricognizione del movimento sabbatiano con il titolo *Shabbatai Zvi. The Mystical Messiah*, Princeton University Press, Princeton 1971 (trad. it., *Shabbetai Zevi. Il messia mistico*, Einaudi, Torino 2001).

«Il giorno ci ha reso impuri,
a ciò che cresce, la notte è necessaria.
Siamo sequestrati da poteri
cui mai avremmo pensato.
Nel punto focale della storia
siamo inceneriti;
distrutta la gloria segreta
che visibile si è resa al mercato.
Questa fu l'ora più oscura:
destarsi dal sogno.
E tuttavia: chi le ferite mortali
ricevette, appena lo notò.
Ciò che era interno, è all'esterno
cambiato, il sogno in violenza,
e noi siamo di nuovo fuori
e Sion non ha nessuna forma»²⁰.

La lettura che Scholem compie di Kafka in quegli anni, discutendone con il suo amico Walter Benjamin²¹, è ispirata proprio a tale misticismo che approda al nichilismo non solo riguardo all'etica, ma anche riguardo alla realtà, che si trasforma in alcunché di infondato, radicalmente contingente, non più comprensibile. Ecco come Scholem descrive in una poesia, risalente al 1933, ciò che egli ritiene il nucleo teologico del romanzo di Kafka *Il processo* (ne riproduciamo alcuni versi):

«Siamo da te radicalmente separati?
In tale notte, o Dio,
neanche un soffio della tua pace,
del tuo messaggio, ci è donato?
Può dunque la tua parola così nel vuoto
di Sion esser risuonata –
o non essere penetrata affatto
in questo magico regno d'apparenza?
[...]
Così soltanto irraggia rivelazione
nel tempo, che ti rifiutò.
Il tuo nulla è l'unica esperienza
che il tempo può avere di te.
[...]

²⁰ Id., *Il sogno e la violenza*. *Poesie*, cit., pp. 63-65.

²¹ Cfr. in Id.- W. BENJAMIN, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, lo scambio epistolare dei mesi di giugno-settembre del 1934.

Dal centro dell'annientamento
a volte certo un raggio irrompe,
ma esso non mostra la direzione
che la legge ci comandò.
[...]
Chi è qui l'accusato?
Tu o la creatura?
Se qualcuno te lo domandasse,
ti immergeresti solo nel silenzio.
Si può porre una tale domanda?
La risposta è indeterminata?
Ah, dobbiamo tuttavia vivere,
finché il tuo tribunale non ci scruti»²².

Ciò che è caratteristico di un misticismo che intuisce solo il nulla divino, non nutrendo più alcuna illusione sulla realtà di un Dio che mostra all'uomo nella rivelazione la Sua sollecitudine, il Suo amore per lui, è che esso rimane pur sempre connesso con le fonti bibliche. Esse appaiono sì deserte ormai di ogni senso, proprio perché incentrate sulla percezione di un Dio che si rivolge all'uomo, dà la *Torà*, accompagna l'uomo nel suo vivere sulla terra, sebbene Egli sia infinito, perciò distante dall'uomo; ma a tali fonti al contempo non si vuole rinunciare, come cosa pur sempre preziosa, ancorché resa quasi oscena dall'inganno che essa rappresenta.

Scholem interpreta Kafka alla luce della Bibbia e della tradizione ebraica, giunte a quel punto limite in cui esse si rovesciano in quel nichilismo che esse hanno sempre contestato: rimangono le metafore, le espressioni, il particolare linguaggio che esse usano; ma il contenuto che esse veicolano assume ora un aspetto inquietante, non è più quello del tempo in cui gli esseri umani si rivolgevano a Dio, fonte di insegnamenti necessari alla loro vita, con fiducia, sebbene fosse oltre di loro, non visibile pienamente nel mondo. Una crisi profonda si è introdotta nell'esistenza dell'uomo moderno: Kafka dà ad essa voce.

In un suo testo pubblicato nel 1938, intitolato *Dieci proposizioni non storiche sulla Qabbalà*²³, nel quale indica le motivazioni che sono alla

²² SCHOLEM, *Il sogno e la violenza. Poesie*, cit., pp. 73-75.

²³ ID., *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, in *Geist und Werk. Festschrift zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Rhein Verlag, Zürich 1938, pp. 209-215, rist. in ID.,

base del suo intenso lavoro storiografico sulla mistica ebraica, Scholem, soffermandosi sul carattere intrinsecamente dialettico della Qabbalà – ma rinviante a una dialettica che, a differenza di quella hegeliana, lascia sussistere non solo il legame, ma anche l’antitesi e il conflitto tra Dio e il mondo, verità e tradizione, rivelazione e nascondimento di Dio, silenzio e parola – si richiamerà in conclusione ancora una volta proprio a Kafka. Egli vedrà nell’opera di quest’ultimo quel contatto tra ‘religione’ e ‘nichilismo’ – quell’esigenza di vivere in un Paradiso che l’uomo non ha in realtà perduto, che ancora c’è, e che tuttavia non sappiamo davvero in che cosa consista, poiché non sappiamo che cosa il bene sia, e che perciò non ci consola – il quale è rinvenibile anche in Jonas Wehle (1752-1823), uno dei capi in Europa centrale del movimento che in Polonia aveva avuto come suo promotore Jacob Frank (1726-1791), ispirato da Shabbetai Zevi, ma ancor più di lui ormai apertamente ribelle nei confronti della Legge data al Sinai e della tradizione interpretativa su di questa costruita nei secoli dagli ebrei.

Il ‘nichilismo religioso’ riprende dalla mistica il concetto di un contatto tra l’uomo e Dio, ma lo vede mediato non più dallo spirito di eticità, bensì dalla critica e dalla negazione di tale spirito. Il mondo nuovo, il giardino dell’Eden, avrà perciò il suo atto di nascita in una libertà dell’uomo che non ha più bisogno di principi e regole al di sopra di lui, una libertà che è autodeterminazione in nome della spontaneità delle inclinazioni naturali e dei bisogni umani. Così la mistica nichilistica si sposa con il naturalismo anarchico.

La poesia e la mistica ebraica in poesie e conversazioni 1948-1974

Nei tardi anni Quaranta e poi ancora negli anni Settanta Scholem ci ha lasciato testimonianze autobiografiche che sembrano tornare a quel misticismo, orientato dalla fiducia nella presenza dell’eticità nel mondo – il segno del Dio che pure rimane inafferrabile – che era proprio dei suoi anni giovanili. Il tono di tali testimonianze è però diverso da quello

Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 264-271.

Il tema di Babel

che era presente nei testi della sua gioventù: mentre in questi il tono era grave e serio, in quelli appartenenti alla sua maturità e vecchiaia il tono si fa più arioso, più leggero, quasi soffuso da un sentimento di speranza, sia pure sempre accompagnato dal timore e dall'incertezza. Ecco una poesia scritta nell'estate del 1948, dedicata a *Gerusalemme*, simbolo di guerre, essendo parte della storia, ma anche di pace e di redenzione di tutta l'umanità:

«Quando di notte dalle mura arse di pietra
il fuoco attratto durante il giorno
si disfa nella città stanca d'estate
e lì dove le armi sono in agguato,
e la fredda luce lunare i contorni
di monti lontani all'orizzonte traccia,
mentre il tocco di campana dei chiostri
si fonde con i colpi dal fronte,
tu senti che la vita secolare
di questa città fortemente viene meno,
e tu sai: essa si è consumata
nel reale, e inizia
a distaccarsi dal presente.
Umile e spoglia nella sua purezza
sta lì, i nemici non subì
ed è di nuovo ciò che a lungo è stata:
solo ricordo di grandezza antica
e un'attesa dell'ultimo giorno»²⁴.

E così suonano alcuni versi di una poesia di Scholem, che riguarda il ghetto di Roma, scritta nel febbraio 1967 e inviata a Ingeborg Bachmann, che lo aveva accolto nella sua casa romana nel gennaio di quell'anno, durante una sua visita nella città – una poesia nella quale il tratto intimo e riflessivo si associa a un futuro di redenzione appena delineato, insicuro, eppure non impossibile, uno sfumato segno all'orizzonte:

«Noi vivemmo nelle fessure della storia:
ciò che mai infine si conclude ci offrì protezione.
Si volgevano all'ultimo giorno le visioni
di cui fummo nutriti nell'esilio.
[...]

²⁴ ID., *Il sogno e la violenza. Poesie*, cit., p. 83.

Così ci diceva lo spirito dell'utopia,
in cui consolazione e pena oscuramente son uno.
In luogo di essa, solo melancolia ci rimase
e ciò che restò della consolazione, fu il pianto.
[...]
L'annuncio del tornare a casa di lontano ci chiamò.
Esso ha raggiunto troppo tardi il ghetto.
L'ora della redenzione è passata,
il tramonto nell'ultima sera – lieve»²⁵.

Nell'inverno 1973-1974 Scholem ebbe una serie di conversazioni in ebraico con Miki Tsur e Avraham Shapira sulla sua biografia, sul suo lavoro, sulla sua visione dell'ebraismo e delle prospettive che l'epoca avrebbe potuto aprire agli ebrei e all'umanità²⁶. Scholem, pur delineando i rischi che intravedeva sia nel mondo ebraico sia nella cultura del tempo – la perdita della consapevolezza del nesso esistente tra religione ed etica, il secolarismo radicale che guadagnava sempre più terreno, da un lato la netta separazione tra religione e politica, preludio di cinismo e corruzione, dall'altro la loro identificazione, preludio di integralismi e fanatismi – non si mostrava affatto pessimista sull'uomo: ciò che avrebbe dovuto essere riscoperto, egli diceva, era quel senso del mistero del mondo che non solo la Qabbalà, ma anche la poesia aveva saputo esprimere nel passato. Così si sarebbe aperta la possibilità di una immersione nella vita che avrebbe coinciso con l'elevazione verso l'alto. Il poeta che egli nominava, a conclusione di tali conversazioni, era Walt Whitman, il grande cantore del vivere dei popoli nella loro estrema varietà nei più vari climi e paesi come manifestazione di una presenza divina sulla terra. L'uomo del nostro tempo avrebbe dovuto ispirarsi a quel sentimento di riverenza di fronte all'essere umano, sia pure il più umile, che Whitman ci offre nelle sue poesie e che è quello stesso cui la mistica ebraica dà voce, quando riconduce l'essere umano a un Dio creatore. Così Scholem diceva: «Se il sentimento che il mondo nasconde in sé un segreto davvero

²⁵ *Ibid.*, pp. 89-91.

²⁶ Le conversazioni furono pubblicate in «Shedamot», n. 55, 1974. Esse sono state poi pubblicate in inglese in G. SCHOLEM, *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, ed. W.J. Dannhauser, Schocken Books, New York 1976, e in tedesco in Id., *“Es gibt ein Geheimnis in der Welt”. Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch*, a cura di I. Shedletzky, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

Il tema di Babel

dovesse scomparire dall'umanità – allora tutto avrebbe fine»²⁷.

In tal modo egli invitava a tornare a ciò che considerava quanto di più profondo vi fosse nell'uomo, a quel misticismo che scopre a contatto con la realtà divina il senso e il fine dell'esistenza. Il misticismo etico, che egli aveva indicato nei suoi primi testi, viene dunque da lui ripreso in età avanzata. Ma la vecchiaia dà a Scholem, nelle sue ultime espressioni autobiografiche, un tono accorato, quasi di preghiera, pur nell'atteggiamento discreto e sommesso, che aggiunge qualcosa di nuovo rispetto al passato. Il misticismo etico del giovane Scholem, attraverso la riflessione sul misticismo nichilistico, pur rimanendo sostanzialmente invariato, si è arricchito della consapevolezza della fragilità dell'umano, della necessità di avere nei suoi confronti non solo giustizia e amore, ma anche una serena pazienza, al contempo triste e dolce.



²⁷ ID., *“Es gibt ein Geheimnis in der Welt”*, cit., p. 109.

Gaspare Mura

Mistica, mistero e filosofia

Abstract:

Christian mysticism, with its particular characteristics, is different from other mystical experiences, as it is intimately linked to the Christian Mystery. Christian mysticism is intimate participation to the divine life, but unlike other mystical experiences, which do not refer to the doctrines of Creation and the Incarnation, it doesn't annihilate the human person. Without thinking of the Christian Mystery – writes de Lubac – the mystic can exert a subtle influence on philosophy, generating a rationalism with an ambiguous dialectical connection between Being and Nothingness. In the mystic experience of Chiara Lubich there are precious suggestions for the philosophy and, as it's written in *Fides et ratio*, they can be qualified as «philosophari in Maria».

Key-words: Mysticism; Mystery Christian; Person; Rationalism; *Philosophari in Maria*

Unione intellettuale e unione d'amore

Filosofia e mistica, un tema di grande fascino. Filosofia, secondo l'etimo del nome, è 'amore della sapienza', sulla cui vetta è posta la conoscenza di Dio. È questo il magistero non solo di Platone e di Aristotele, e poi di tutti i filosofi cristiani, da Agostino a Tommaso, da Rosmini a Maritain ma, pur tra inquietudini ed oscurità, anche della maggior parte dei pensatori della modernità, da Cartesio a Leibniz, e da Kant ad Hegel. Persino nelle varie filosofie cosiddette 'atee', perché negatrici di Dio, è possibile rintracciare una 'invocazione' silenziosa di Lui, anche se nelle forme del rifiuto e dell'imprecazione, come riconoscono alcuni dei maggiori studiosi dell'ateismo, da Bonhöffer a Gilson, da Guardini a Berdiaiev¹. Nel suggestivo testo

¹ Per un'esposizione sintetica delle varie forme dell'ateismo e delle



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

L'eclissi di Dio, Martin Buber ci invita per questo a capire che anche quando Dio sembra eclissarsi, nella cultura e nell'esistenza, in realtà si sta preparando la strada per essere riscoperto come il Dio-Tu, come «Colui che gli sta veramente di fronte [*sein wahres Gegenüber*], il quale non è delimitabile quale Esso, come tutti i principi e gli ideali, ma da invocare e da raggiungere quale Tu»; il Dio-Tu della preghiera «continuerà a vivere intangibile dietro il muro di oscurità» che l'ateismo ha sollevato, perché sebbene l'uomo elimina, dalla filosofia e dalla scienza, il nome di Dio, tuttavia quel nome «continuerà a vivere nella luce della sua eternità»².

Ma se la filosofia, nel suo vertice, è ricerca intellettuale dell'essere di Dio e del suo rapporto con l'uomo e la natura, la mistica è «la percezione [...] quasi sperimentale di Dio presente»; ciò significa che «mentre le altre conoscenze dei misteri divini si hanno attraverso la mediazione dei concetti», viceversa «la mistica può definirsi come una esperienza di Dio presente infinito, provocata nell'anima da una speciale mozione dello spirito Santo»³.

E qui entriamo subito in uno dei nodi insieme teoretici e teologici che dovrà affrontare il nostro tema. Il teologo Ermanno Ancilli infatti, uno dei maggiori esperti di spiritualità e di mistica⁴, nella sua definizione della mistica introduce un elemento che fa riferimento essenzialmente all'esperienza cristiana: «La mistica cristiana – egli scrive – è perciò intrinsecamente soprannaturale, completamente agganciata all'ordine della grazia [...] non ci si muove nel mondo di Dio se non siamo portati dal suo amore e dalla sua soccorrevole misericordia»⁵. Di conseguenza, «la distinzione tra unione intellettuale e unione d'amore deve essere

diverse interpretazioni del fenomeno, rimando alla voce 'ateismo' da me curata in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede: cultura scientifica, filosofia, teologia*, a cura di G. Tanzella, A. Strumia, II voll., Urbaniana University Press-Città Nuova, Città del Vaticano-Roma 2002 <www.disf.org> (ultimo accesso 03.10.2016).

² M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Mondadori, Milano 1990, p. 36.

³ E. ANCILLI, *Introduzione* a H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, p. XVIII.

⁴ Tra le numerose opere di Ermanno Ancilli dedicate ai temi della teologia spirituale ed alla mistica, ricordiamo il Dizionario: *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli, M. Paparozzi, Città Nuova, Roma 1984 e il *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, II ed. aggiornata ed ampliata, Città Nuova, Roma 1995.

⁵ ANCILLI, *Introduzione*, cit., p. XIX.

ritenuta fondamentale quando si tratta di esperienze profonde»⁶.

Da questa definizione di mistica sorgono subito diversi problemi, sui quali vorrei riflettere:

- 1) quali sono le caratteristiche peculiari della mistica cristiana, che la rendono diversa da altre esperienze mistiche?
- 2) se la mistica è intima partecipazione alla vita divina, che influsso esercita sulla persona umana? Non si rivela forse qui la grande differenza tra la mistica cristiana, che nell'unione d'amore con Dio non annulla la persona, ma la eleva ad un'unione 'sponsale', ed altre esperienze di mistica, le quali annullano la persona, perché non fanno riferimento alle dottrine della Creazione e dell'Incarnazione?
- 3) che influsso ha esercitato la mistica sulla ricerca filosofica? Non è forse vero, come scrive de Lubac, che senza il riferimento al Mistero cristiano la mistica può esercitare un influsso subdolo sulla filosofia, ingenerando un razionalismo in cui prevale l'ambigua connessione dialettica tra Essere e Nulla? L'esempio cui fa riferimento de Lubac, sulla scia di Scholem, ovvero quello del rapporto tra la dialettica Essere-Nulla dei Kabalisti e l'affermazione di Hegel: *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*⁷, appare qui molto significativo. E inoltre, può esistere una mistica atea?
- 4) infine, riferendomi ad un'autentica esperienza di mistica cristiana, cercherò di indicare alcune suggestioni che la mistica può offrire alla riflessione filosofica.

Mistica e mistero cristiano

Henri de Lubac, nel testo *Mistica e mistero cristiano*, ha posto alcuni interrogativi intorno alla mistica che vanno presi del tutto sul serio.

De Lubac si riferisce inizialmente alla tesi di Jacques Maritain, secondo cui l'esperienza mistica naturale non sarebbe altro che un perfezionamento e un prolungamento della ricerca metafisica di Dio, ovvero

⁶ *Ibid.*, p. XXIII.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Id.*, *Werke*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, p. 83.

un'«esperienza intellettuale dell'esse sostanziale dell'anima per modo di nescienza»⁸. De Lubac tuttavia chiarisce subito come qui si tratti, «nell'ipotesi più favorevole», solo di un «abbozzo o alba naturale della mistica cristiana»⁹. E rimandando alla più celebre mistica che realmente si può definire «esperienza intellettuale di Dio», ovvero la mistica neoplatonica, concorda con René Arnou il quale scrive che

«il sentimento angosciante dell'infima creatura di fronte al suo creatore, non sembra lo conosca, né la tenera pietà che permette la fede nella paternità di Dio, né il grido di speranza dell'anima oppressa verso un redentore, né l'adorazione sommessa comandata dalla sua infinita maestà, né la confessione dell'anima peccatrice di fronte alla santità offesa»¹⁰,

ovvero non conosce la religione. De Lubac conclude per questo che «il divino della mistica ha qualcosa di ambiguo», e che «esso è forse il superlativo della religione: forse ne è il superbo antagonista»¹¹.

Il misticismo naturale, come si può riscontrare anche nella mistica induista, «si prefigge la realizzazione da parte dell'uomo della sua verità profonda, che non è diversa dal principio divino»¹². Scrive Paul Claudel:

«È sorprendente [...] vedere che nell'impresa di deificazione raccomandata dai Saggi dell'India e perseguita con coraggio eroico da molti adepti con metodico ricorso alle loro forze, la purificazione morale non è tenuta in nessun conto. La nozione di un dio buono e ai cui comandamenti noi dobbiamo ubbidire e al cui modello dobbiamo conformarci, è estranea all'Induismo. Il suo dio non è un Dio buono: egli trascende la nozione del Bene e del Male [...] E d'altronde, dice Ramakrisna, Dio è ugualmente presente nel criminale come nel giusto[...]»¹³;

⁸ J. MARITAIN, *L'expérience mystique et le vide*, in Id., *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, DDB, Paris 1939 (trad. it. *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione di incarnazione*, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1978), cit. in LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 9.

⁹ Id., *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 9.

¹⁰ R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Felix Alcan, Paris 1921, p. 49 (trad. it. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997).

¹¹ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 136.

¹² J. HERBERT, *Spiritualité hindoue*, Michel, Paris 1947, p. 35 (trad. it. *L'india confina con Dio: la spiritualità indu*, Elvetica, Chiasso 1978).

¹³ P. CLAUDEL, *Emmaüs*, Gallimard, Paris 1949, pp. 14-15.

di conseguenza,

«essendo sparita la distinzione di Dio e del mondo non rimane sia nell'anima che in Dio che un identico sentimento di pienezza infinita, di vita illimitata, di gioia eterna che non ha più nulla in comune con la religione»¹⁴.

De Lubac conclude con una tesi importante:

«Se la vita mistica nel suo vertice consiste in una unione effettiva con la divinità, essa non può realizzarsi che in forza di una grazia soprannaturale, il cui luogo normale è la Chiesa, e le cui condizioni normali sono la vita di fede e i sacramenti»¹⁵.

E propone una fondamentale distinzione tra la 'mistica' e il 'mistero cristiano', perché, egli scrive, «la rassomiglianza divina dev'essere realizzata sotto l'azione dello Spirito Santo, in dipendenza dell'Incarnazione redentrice, mediante l'imitazione del Cristo, per mezzo dell'unione a Cristo, dove si trova l'unione divina»¹⁶.

Tuttavia è indubbio che esperienze mistiche sono riscontrabili anche nei contesti delle religioni non cristiane. Come scrive Ermanno Ancilli, «la chiesa, nella sua realtà mistica, va al di là delle frontiere della Chiesa visibile [...] lo spirito di Cristo, come ha chiaramente affermato il concilio Vaticano secondo, opera misteriosamente presso tutti gli uomini»¹⁷. Come va interpretata allora la tesi di de Lubac, secondo cui la mistica in senso proprio può darsi solo in ambito cristiano?

Spiritualità e mistica

Occorre precisare a questo punto che l'interesse per la mistica, sviluppatosi soprattutto in Francia dopo la Prima guerra mondiale, nel contesto di un rinnovato studio nei confronti delle spiritualità nelle varie religioni

¹⁴ H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Felix Alcan, Paris 1900, p. 17.

¹⁵ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ ANCILLI, *Introduzione*, cit., p. XXIV.

suscitato da autori come Louis Massignon, Louis Gardet, Henry Corbin, Simone Weil, René Guénon, ha presentato non poche ambiguità teologiche, giungendo a sostenere in alcuni autori una «unità trascendentale delle religioni»:

«Ogni tradizione è forzatamente un adattamento, e chi dice adattamento dice limitazione [...]. Non c'è che l'Esistenza infinita, eterna e informale, che sia assolutamente pura e al di fuori di ogni attingibilità e la Sua trascendenza deve essere resa manifesta attraverso la dissoluzione delle forme, nonché attraverso il Suo irraggiare attraverso di esse»¹⁸.

In altri termini, le religioni storiche limitano l'accesso all'Esistenza infinita, ne sono una limitata irradiazione e devono essere superate per giungere al suo reale attingimento mistico. Analogamente Simone Weil sosteneva in quegli anni che «i mistici di quasi tutte le tradizioni religiose si rassomigliano fin quasi a identificarsi»¹⁹. E a sua volta Henry Corbin, iranista di fama internazionale, sosteneva «l'esistenza di una *Ecclesia spiritualis* che riunisce tutti i suoi membri nella forza e nel trionfo di uno stesso paradosso»²⁰. Non a caso Henry Corbin, riscoprendo la tradizione gnostica, aderirà all'esoterismo sciita, fonderà il Centro internazionale di ricerca spirituale comparata, il cui scopo è lo studio e l'approfondimento della dimensione gnostica ed esoterica delle tre religioni monoteiste, elaborerà una ermeneutica spirituale del Testo sacro alternativa ai dogmi e alla metafisica, e finirà per aderire alla massoneria con il programma di una 'cavalleria spirituale', membro della loggia di Saint-Germain en Laye. In questo contesto di pensiero filosofico e religioso qualche autore giungerà a scrivere che «i mistici orientali [...] danno dei giudizi, che coincidono quasi alla lettera con quelli di Dionigi

¹⁸ F. SCHUON, *De l'unité transcendante des religions*, Gallimard, Paris 1948, pp. 103-114 (trad. it. *Unità trascendente delle religioni*, Mediterranee, Roma 1980).

¹⁹ S. WEIL, *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951, p. 49 (trad. it. *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996); sull'esito gnostico del pensiero di Simone Weil, cfr. G. MURA, *Il Venerdì Santo della filosofia*, in *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, a cura di G.P. Di Nicola, A. Danese, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 139-151.

²⁰ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Aubier, Paris 1958, p. 61 (trad. it. *L'immaginazione creatrice: le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005).

l'Areopagita, Mastro Eckhart, Caterina da Siena, Angelo Silesio, santa Teresa o san Giovanni della Croce»²¹. E de Lubac commenta: «la tesi si fonda su un esame superficiale dei testi, estrapolati dal contesto spirituale in cui sono immersi, ed anche su una carenza d'attenzione alle differenze qualitative delle religioni in cui si situano le esperienze descritte»²².

Non si può non citare a questo punto l'esponente di spicco della corrente neospiritualista e teosofica francese, la quale interpreta le diverse religioni, non solo quelle monoteiste, come diverse manifestazioni dell'Intelletto divino, ovvero René Guénon:

«Tutto ciò che è, sotto qualsiasi modalità si trovi, – egli scrive – avendo il suo principio nell'Intelletto divino, traduce o rappresenta questo principio secondo la sua maniera e secondo il suo ordine d'esistenza; e, così, da un ordine all'altro, tutte le cose si concatenano e si corrispondono per concorrere all'armonia universale e totale, che è come un riflesso dell'Unità divina stessa»²³.

La mistica, commenta de Lubac, è qui intesa come identificazione col Principio supremo, ovvero, come scrive Guénon, come «coscienza dell'Identità dell'Essere che permane attraverso tutte le modificazioni indefinitamente multiple dell'unica Esistenza»²⁴, analoga alle esperienze spirituali delle Upanishad e del Brahman. La spiritualità mistica diviene qui alternativa e superiore alla religione ed alle religioni. Giacché mentre le religioni non sono che una limitazione dello slancio interiore ed universale dell'uomo verso l'assoluto, il quale non ha limitazioni di dogmi, di tradizioni e in molti casi nemmeno di morali²⁵, la mistica supererebbe ogni limitazione. Commenta de Lubac: «che il mistico si perda nell'essere della divinità, o che al contrario egli l'assorba, per così dire in se stesso, è certo che ci troviamo in ogni caso molto lontani dall'atteggiamento cristiano»²⁶.

De Lubac non intende negare valore alle esperienze spirituali al di

²¹ S.L. FRANK, *Dieu est avec nous: trois méditations*, Aubier, Paris 1955, p. 97.

²² LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 13.

²³ R. GUÉNON, *Il Verbo e il Simbolo*, gennaio 1926, ora in Id., *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975, p. 22.

²⁴ Id., *Le symbolisme de la croix*, Vega, Paris 1950, p. 214 (trad. it. *Il simbolismo della croce*, Rusconi, Milano 1973).

²⁵ Cfr. LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., pp. 131-133.

²⁶ *Ibid.*, p. 18.

fuori del cristianesimo, ma vuole chiarire come in senso cristiano occorra evidenziare «il rapporto che si instaura tra queste due cose: la mistica e il mistero»²⁷; giacché come si esprime San Paolo nella *Lettera agli Efesini* parlando del mistero di Cristo, «sempre il mistero sovrasta il mistico; comanda la sua esperienza, ne è la norma assoluta»²⁸. E infatti

«l'esperienza mistica del Cristiano non è un approfondimento di sé: Essa è, al cuore del suo essere, approfondimento della *Fede*. L'interiorità cristiana non è mai [...] interiorità pura: più essa si approfondisce, più comporta quel movimento intenzionale che conduce il mistico al di là di se stesso, nella direzione della sorgente che non cessa di colmare il suo vuoto. L'esperienza cristiana [...] è partecipazione [...] alla Realtà del Cristo»²⁹.

Si può dire pertanto che in ambito cristiano «la mistica è l'interiorità della fede attraverso l'interiorizzazione del mistero»³⁰.

In modo più risoluto si è affermata invece in ambito protestante la «radicale inconciliabilità tra ogni misticismo e la fede cristiana»³¹, e tra il profeta che «riceve e trasmette la parola di Dio, cui aderisce con la fede», e il mistico che «è sensibile a una luce interiore che lo dispensa dal credere. [...] Tra i due occorre scegliere: o l'Evangelo o la contemplazione, o la mistica o la parola»³². In modo emblematico Karl Barth giunge a scrivere che «il misticismo è una forma larvata di ateismo»³³, perché entrambi affermano o negano Dio partendo dall'uomo, mentre la fede consiste nell'andare a Dio partendo da Cristo, accettando la sua Rivelazione e obbedendo alla sua Parola.

La mistica e la persona umana

Tenendo conto della distinzione posta dal de Lubac tra mistica e

²⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ *Ibid.*, p. 24.

³¹ *Ibid.*, p. 13.

³² *Ibid.*, p. 15; cfr. E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Mohr, Tübingen 1928.

³³ K. BARTH, *Dogmatique* (versione francese), vol. 4, Labor et Fides, Ginevra 1954, p. 111.

mistero cristiano, è possibile chiarire la diversa concezione del rapporto tra la persona umana e la divinità che hanno rispettivamente la mistica e il mistero cristiano, sia dal punto di vista filosofico che teologico. In riferimento alle religioni della Cina, dell'India e del sufismo islamico, Hans Urs von Balthasar scrive che nel contesto della mistica cristiana

«il suo presupposto non è più la negazione ascetica di quella finitezza come illusione e *maya*, ma l'unione d'amore con lo spirito di Cristo [...] La prima non può condurre che a un nirvana come identità e il prezzo è la perdita di ogni realtà finita; la seconda invece porta a una identità di pienezza e ricchezza, in cui ogni finitudine è trasfigurata»³⁴.

Giustamente commenta de Lubac che ciò è dovuto al fatto che la mistica cristiana non è la mistica dell'Uno, ma «è una mistica trinitaria, poiché in Gesù Cristo, tutta la Trinità si rivela e si dona»³⁵. Di conseguenza

«il nostro Dio non è quell'Infinito, tanto indifferente quanto il limitato, che rischia di perdersi per il nostro spirito in non si sa quale spazio vuoto [...] non è nemmeno l'*Urgrund*, abisso originario da cui emergerebbero le Persone, centro oscuro dell'essere e del non essere. Il Dio che noi adoriamo, e vuole unirci a sé [...] non è un infinito di dispersione, ma di concentrazione: in Lui si condensa il mistero dell'essere personale»³⁶.

È noto peraltro come nelle culture ispirate dalle religioni orientali manca pressoché integralmente la concezione della persona umana, il cui carattere sostanziale viene negato per la forte affermazione dell'Uno-Tutto: «Tutte le creature sono in me, recita la *Bhagavad-Gita* [...]. Ed io sono l'Essere e il non-Essere, l'immortalità e la morte»³⁷; laddove la concezione del valore e della dignità della persona umana, è sorta unicamente nell'ambito della rivelazione biblica e cristiana, e ciò sia perché biblicamente il Creatore dona un essere reale e non apparente

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Johannes, Einsiedeln 1960, p. 151 (trad. it., *Verbum caro: saggi teologici*, prefazione di D. Barsotti, Morcelliana, Brescia 1968, p. 157).

³⁵ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 31.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ Citato da A. MALRAUX, *Antimemoires*, Gallimard, Paris 1967, p. 287 (trad. it. *Antimemoire*, Bompiani, Milano 1968).

alla sua creatura, sia in riferimento al mistero trinitario, che è mistero di un Dio in Tre persone, sia in riferimento al mistero dell'Incarnazione, così che la nozione dell'uomo come persona ha ricoperto un ruolo centrale in tutte le filosofie di ispirazione cristiana³⁸. Giustamente de Lubac conclude: «Questi sono i tratti fondamentali da cui si riconosce la mistica cristiana. Sono i tratti che definiscono ogni realtà cristiana. In Gesù Cristo noi abbiamo la rivelazione perfetta, definitiva dell'essere umano come essere personale»³⁹, perché, aggiunge,

«tra l'anima umana e il suo Dio, come nelle nozze tra la Chiesa e l'Agnello, si tratta sempre dell'unione, non dell'assorbimento [...] se si vuole, di unificazione, ma non di identificazione. Si tratta di mutuo amore»⁴⁰.

E Jean Daniélou, in accordo con de Lubac, scrive: «Per questo abbiamo il diritto di dire che il cristianesimo è un umanesimo integrale, e cioè che sviluppa l'uomo a tutti i livelli della sua esperienza»⁴¹.

Misticismo, razionalismo e ateismo

A questo punto de Lubac introduce alcune riflessioni molto severe circa il rapporto tra misticismo e filosofia. Se il termine misticismo viene inteso nell'accezione precedentemente delineata, alternativa al 'mistero cristiano', de Lubac non si esime da alcune critiche che nell'insieme possono sembrare provocatorie, ma che contengono un messaggio prezioso che occorre comprendere e recepire. De Lubac non prende volutamente in considerazione la tematica se possa esistere una 'filosofia cristiana' e quale possa esserne la natura, questione sulla quale esiste un ampio e articolato dibattito tra gli studiosi⁴². Viceversa, si chiede de Lubac:

³⁸ Mi permetto di rimandare al mio: *Le sfide del personalismo: la teologia*, in Emmanuel Mounier: *persona e umanesimo relazionale*, a cura di M. Toso, Z. Formella, A. Danese, LAS, Roma 2005, vol. II, pp. 375-384.

³⁹ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 31.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹ J. DANÉLOU, *Mythes païens, mystère chrétien*, Fayard, Paris 1966, p. 103 (trad. it. *Miti pagani, mistero cristiano*, Ed. Paoline, Catania 1968).

⁴² Sulla complessa tematica che concerne la nozione di 'filosofia cristiana' risultano

«Se il razionalismo integrale è espressione di una ragione totalitaria, il misticismo integrale non è anch'esso espressione di uno spirito totalitario? L'uno e l'altro non sono forse due manifestazioni parallele della medesima 'insofferenza ai limiti'?»⁴³.

I limiti del *logos* e, possiamo aggiungere, i limiti della 'persona', che il misticismo annulla nell'Uno Tutto. Per questo de Lubac commenta:

«Sia l'uno che l'altro, nel loro sforzo anche di trascendenza a partire da dati e da facoltà comuni, sono totalmente immanenti. Il primo vuole arrivare a capire ogni cosa attraverso le sole risorse di una ragione dominatrice; il secondo vuole procurare, parallelamente, la salvezza, o meglio la liberazione, da solo [...]. In un caso come nell'altro, che ci starebbe a fare la religione? Essa non è più che un succedaneo. Essa non ha più che un ruolo subalterno [...] un ruolo essoterico e popolare»⁴⁴.

Per questo de Lubac conclude, citando Eugène Ménégoz, che «il misticismo non è che un razionalismo incosciente», e chiarisce: «al contrario delle religioni positive, pensiero mistico e filosofia razionale hanno [...] un carattere aristocratico analogo; esse non sono, bene o male, che l'espressione di una piccola élite»⁴⁵.

Ma de Lubac, nella sua analisi del 'misticismo', va ancora più in là, e si chiede persino «se l'ateismo non sia la china di ogni misticismo lasciato a se stesso»⁴⁶. E in effetti, si domanda: se «per la religione è essenziale sottomettersi e adorare, come può il misticismo non essergli ostile dal momento ch'esso finisce col dissolvere tutto in una 'medesima e grande identità'»⁴⁷? E citando Lou Andreas-Salomé giunge a dedicare un saggio a *Nietzsche mistico*, sostenendo la tesi che anche in un conte-

indispensabili i tre volumi: *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, a cura di E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfigersdorffer, edizione italiana a cura di G. Mura, G. Penzo, Città Nuova, Roma 1993-1995; gli importanti studi dei più eminenti filosofi e teologi contenuti in quest'opera permettono non solo di approfondire la questione dell'origine e della natura della 'filosofia cristiana', nonché della sua evoluzione nella storia, ma anche di conoscere i suoi maggiori rappresentanti e approfondire la conoscenza delle sue molteplici espressioni, le quali arricchiscono la conoscenza dell'unica Verità.

⁴³ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 141.

⁴⁴ *Ivi*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 136.

sto ateo si può fare l'esperienza mistica dell'approdo «sulle coste di un mondo straniero, ancora senza nome, straordinario, del quale si sa solo che deve trovarsi al di là di tutto ciò che può essere discusso e distrutto dal pensiero»⁴⁸. Commenta de Lubac: «Nietzsche ha inteso fondare un buddhismo europeo» e per questo «ha cantato in modo ammirevole il mistero della notte e il sonno metafora cara alla mistica indiana»⁴⁹. Nietzsche, continua de Lubac, analogamente a Buddha, è «colui che conosce in virtù di un'intuizione mistica e totale non il segreto di un Essere che non c'è, bensì il segreto del divenire universale», divenendo in tal modo il «protagonista di una mistica senza Dio»⁵⁰. E conclude:

«Razionalismo e misticismo hanno un bel farsi apparentemente la guerra: l'uno si nutre dell'altro [...]. La mistica è universale quanto la filosofia. Sia l'una che l'altra devono essere spezzate dalla croce di Gesù Cristo per essere riassunte nel Regno»⁵¹.

Il più eminente filosofo ebraico del XX secolo, Emmanuel Lévinas, consentirebbe a fondo con le tesi di de Lubac. In tutta la sua opera, e in particolare in *Du sacré au Saint*⁵² Lévinas propone «un'uscita non solo dal Neutro dell'ontologia, ma anche dall'Essere Neutro che Heidegger chiama Sacro e Nulla, per un ritorno al Santo biblico, il Dio della Parola, il Dio della gloria che risplende nella povertà e nella nudità del volto dell'altro»⁵³.

E non è senza significato il fatto che de Lubac, citando il celebre testo di Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, faccia riferimento al 'Nulla mistico', tema caro ai kabalisti, come il «grande mistero della teosofia e il punto cruciale per la comprensione

⁴⁸ L. ANDREAS-SALOMÉ, *Nietzsche. Una biografia intellettuale*, Savelli, Roma 1979, p. 130.

⁴⁹ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 282. Il saggio su *Nietzsche mistico* è stato pubblicato originariamente in ID., *Affrontements mystiques*, Temoignage Chretien, Paris 1950.

⁵⁰ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 283. Sul tema della 'mistica atea', cfr. G. MURA, *Una mistica atea?: l'esperienza dell'“assenza” di Dio nel pensiero contemporaneo*, in *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, cit., II, pp. 1227-1267.

⁵¹ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 139.

⁵² Cfr. E. LÉVINAS, *Du sacré au Saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1977 (trad. it. *Dal sacro al Santo: cinque nuove letture talmudiche*, Introduzione di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1984).

⁵³ G. MURA, *Introduzione: La 'provocazione' etica di Emmanuel Lévinas*, in E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 21.

dello scopo della speculazione teosofica»⁵⁴. Scrive Scholem: «La creazione del mondo, cioè a dire la creazione di tutte le cose fuori dal niente, non è essa stessa che l'aspetto esteriore di tutto ciò che si situa in Dio stesso»⁵⁵. Per la teosofia mistica dei kabalisti il 'Nulla' è in Dio stesso, perché, spiega Scholem,

«il termine ebraico per Nulla, *ain*, ha le stesse consonanti del termine Io, *ani*, e come abbiamo visto l'Io di Dio è concepito come la tappa finale delle *Sephirot*, questa tappa nella quale la personalità di Dio nella sintesi simultanea di tutte le tappe precedenti si rivela alla sua propria creazione. In altri termini il passaggio da *ain* a *ani* è simbolico della trasformazione mediante la quale il Nulla passa attraverso la manifestazione progressiva della sua essenza nelle *Sephirot*, nell'Io, processo dialettico in cui la tesi e l'antitesi iniziano e finiscono in Dio»⁵⁶.

È noto come le *Sephirot*, o 'Luci increate', vengano intese dai kabalisti come 'emanazioni divine', attraverso le quali Dio si comunica al mondo creato e agli uomini. E tuttavia, come affermano molti commentatori, le *Sephirot* appartengono intimamente alla 'Mente suprema', e fanno quindi parte della stessa vita divina. Ne deriva che la dialettica tra l'Essere e il Nulla è in Dio stesso. Infatti, scrive Scholem,

«è questo il 'nulla' mistico da cui emanano tutti gli altri gradi della manifestazione progressiva di Dio nelle *Sephirot* e che i kabalisti chiamano la più alta *Sephira*, ovvero la più alta corona della Divinità. Per usare un'altra metafora, è l'abisso che diviene visibile nelle brecce dell'esistenza. [...] Niente può cambiare senza venire in contatto con questa regione dell'Essere puramente Assoluto che i mistici chiamano Nulla»⁵⁷.

E

«ciò – continua Scholem – è sicuramente un esempio rimarchevole del pensiero dialettico. Qui come ovunque peraltro la mistica inclinata a formulare i paradossi dell'esperienza religiosa utilizza i

⁵⁴ G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris 1960, p. 233 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, il Saggiatore, Milano 1965).

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 233-234.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 233.

procedimenti dialettici per esprimere ciò che vuole dire. I kabalisti non sono i soli partigiani di questa affinità tra il pensiero mistico e la dialettica»⁵⁸.

Scholem – sembra commentare de Lubac – alludeva evidentemente alla dialettica essere-nulla del pensiero hegeliano. Il razionalismo, conclude de Lubac, mostra di essere ancora una volta frutto, erede e altro volto del misticismo.

«Philosophari in Maria»

Quale esempio di un'esperienza spirituale radicata in quello che de Lubac ha chiamato il mistero cristiano, vorrei ora riflettere brevemente sull'esperienza mistica di Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, anche per considerare quali ispirazioni ne possa trarre la filosofia.

Scriva Chiara: «Erano tre le nostre comunioni obbligatorie: con Gesù Eucaristia, col fratello, con la Parola di Dio»⁵⁹; con queste espressioni Chiara Lubich narra il contesto di quella che verrà ricordata come l'esperienza del Paradiso:

«Al mattino, alla S. Comunione [...] ebbi l'impressione di trovarmi in cima ad un'altissima montagna [...] e in quell'istante mi fiorì sulle labbra la Parola Padre [...] mi ritrovai, come per una visione vista con gli occhi dell'anima, entrata *in sinu Patris*, che a me si mostrava come l'interno d'un sole tutto oro o fiamma d'oro [...] Ricordo che fu d'una luminosità straordinaria, ma mi mancano forse tutti gli elementi per poterla ora descrivere. Solo so che dalle pareti del Sole fu pronunciata dal Padre la parola: *Amore* e questa Parola, raccogliendosi nel cuore del Padre, era il Figlio»⁶⁰.

Come scrive de Lubac:

«Se bisogna intendere per mistica una certa perfezione raggiunta nella vita spirituale, una certa unione effettiva alla divinità, allora,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁹ CH. LUBICH, *Paradiso '49. Entrata nel Padre*, in «Nuova Umanità», XXX, 3, Città Nuova, Roma 2008, p. 285.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 288-289.

per un cristiano, non può trattarsi d'altro che dell'unione col Dio Tripersonale della rivelazione cristiana, unione realizzata in Gesù Cristo e per mezzo della sua grazia; dono 'infuso' di contemplazione 'passiva'»⁶¹.

C'è un'espressione di Chiara che sembra confermare quanto scrive de Lubac, e che è densa di contenuti non solo mistici, su cui mi sembra importante riflettere: narrando l'esperienza mistica di Dio Amore, Chiara scrive che le sembrò «che anche *esser dio, ma non trino*, sarebbe stato un inferno»⁶². La mistica cristiana è essenzialmente una mistica che manifesta «una conoscenza intima e profonda»⁶³ del mistero cristiano del Dio Uno e Trino.

Nella narrazione di Chiara è presente inoltre la decisa scelta di partecipare alla sofferenza manifestata dal grido di Gesù in croce⁶⁴, nella consapevolezza che unirsi intimamente alla croce di Cristo fosse indispensabile per giungere all'unione d'amore profonda con Dio e con i fratelli: «In Gesù Abbandonato erano tutti i dolori, tutti gli amori, tutte le virtù, tutti i peccati (essendosi Lui fatto "peccato") ed in Lui noi tutti ci si ritrovava in ogni istante della vita»⁶⁵. Chiara testimonia una vera esperienza mistica del mistero cristiano, perché «il mistero è il Cristo. [...] E tutta la mistica consiste nel vivere il Cristo, compimento di tutta la Legge»⁶⁶.

Non sta a me dare giudizi né illustrare come da questa particolare esperienza di unione in Cristo con Dio-amore Chiara abbia fatto derivare la 'spiritualità dell'unità', radicata nel comandamento nuovo consegnato da Gesù ai discepoli prima di morire: «amatevi scambievolmente come io ho amato voi»⁶⁷. Vorrei invece proporre alcune riflessioni che, anche per testimonianza diretta, cercano di interpretare alcuni aspetti di questa esperienza che potrebbero essere fruttuosi per la filosofia. A titolo di un primo commento preferisco rifarmi allora ad una pagina delle *Meditazioni* di Chiara

⁶¹ LUBAC DE, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 7.

⁶² LUBICH, *Paradiso '49*, cit., p. 288.

⁶³ ANCILLI, *Introduzione*, cit., p. XVIII.

⁶⁴ Cfr. *Mt* 27, 46.

⁶⁵ LUBICH, *Paradiso '49*, cit., p. 286.

⁶⁶ D. BARSOTTI, *Vita mistica e mistero liturgico*, citato da DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, cit., p. 20.

⁶⁷ *Gv* 15, 12.

Lubich che ritengo particolarmente significativa per il nostro tema:

«Sono entrata in chiesa un giorno e con il cuore pieno di confidenza gli chiesi: “Perché volesti rimanere sulla terra, su tutti i punti della terra, nella dolcissima Eucaristia, e non hai trovato, Tu che sei Dio, una forma per lasciarvi anche Maria, la mamma di tutti noi che viaggiamo?” Nel silenzio sembrava rispondesse: “Non l’ho portata perché la voglio rivedere in te. Anche se non siete immacolati, il mio amore vi verginizzerà e tu, voi, aprirete braccia e cuori di madri all’umanità, che, come allora, ha sete del suo Dio e della Madre di Lui”»⁶⁸.

Personalmente credo che questa illuminazione rivesta un particolare significato per la filosofia, e vorrei interpretarla con le parole del filosofo Maurice Blondel:

«Noi non entriamo in questa divina parentela, *divinae consortes naturae*, che riproducendo in noi il mistero divino per eccellenza, cioè generando il Figlio e respirandone lo Spirito, e così il cristiano è essenzialmente Madre di Dio (*theòtokos*), e Nostro Signore considera come suoi fratelli, molto più, come madre, chi accoglie e pratica la sua parola»⁶⁹.

Guardare a Maria come modello e rivivere Maria: ecco, questa è stata la vocazione che Chiara ha tratto dall’esperienza del ’49.

Ma per sottolineare con maggiore precisione lo stretto legame che esiste tra la vocazione di Chiara ad essere Maria e la filosofia, è necessario citare quanto ha scritto il più autorevole interprete del pensiero di Chiara Lubich, ovvero don Pasquale Foresi, cofondatore con Chiara del Movimento dei Focolari:

«Che cos’è la filosofia? È Maria, in quanto è la natura umana elevata al di divino. Ma, come non si può separare Maria da Gesù, così non si può separare la filosofia dalla teologia, in quanto, pur dialetticamente disgiunte, risultano tributariamente unite. È una nuova comprensione teoretica resa anch’essa possibile dall’incarnazione del Verbo in Maria»⁷⁰.

⁶⁸ CH. LUBICH, *Meditazioni*, Città Nuova, Roma 2012, p. 47.

⁶⁹ M. BLONDEL-J. WEHRLÉ, *Correspondance*, 2, con commenti di H. de Lubac, Aubier Montaigne, Paris 1969, p. 400.

⁷⁰ P. FORESI, *Note di filosofia*, Città Nuova, Roma 2004, p. 200. Cfr. anche M. MANTOVANI,

Foresi, con grande lucidità, e riferendosi all'esperienza mistica di Chiara, ha espresso quanto Giovanni Paolo II ha scritto nella *Fides et ratio*:

«Si può intravedere [...] una profonda consonanza tra la vocazione della Beata Vergine Maria e quella della genuina filosofia. [...] Questa verità l'avevano ben compresa i santi monaci dell'antichità cristiana, quando chiamavano Maria *'la mensa intellettuale della fede'*. In lei vedevano l'immagine coerente della vera filosofia ed erano convinti di dover *philosophari in Maria*».

Perché, continua la *Fides et ratio*,

«come la Vergine fu chiamata ad offrire tutta la sua umanità e femminilità affinché il Verbo di Dio potesse prendere carne e farsi uno di noi, così la filosofia è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia come comprensione della fede sia feconda ed efficace. E come Maria, nell'assenso dato all'annuncio di Gabriele, nulla perse della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico, nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione»⁷¹.

E non è un caso che don Pasquale Foresi, che è stato anche il fondatore della Casa editrice Città Nuova di Roma, abbia voluto inaugurarla con una collana patristica, in cui apparve tra i primi il testo *I Padri Apostolici* (1966); furono i Padri infatti a tributare a Maria il titolo di «Sede della Sapienza»⁷².

Maria è la Sede della Sapienza, la Sposa dello Spirito di Verità, la Mediattrice di tutte le grazie. Possiamo riconoscere che rivivere Maria ha significato per Chiara in particolare donare al mondo la Sapienza, Gesù, Verbo incarnato, in un anelito di mediazione universale *erga omnes*. Scrive Chiara: «Dio – per la spiritualità collettiva che Egli ci ha donato – chiede a

Philosophari in Maria, in «Nuova Umanità», XXV, 2003, pp. 333-350; S. DE FLORES, *Maria nostra filosofia*, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 1998; T. RADCLIFFE, *La perenne sorgente della speranza*, in «Religiosi d'Italia», 297, 1996, pp. 633-656.

⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, n. 108.

⁷² Il titolo «Sede della Sapienza» si fa risalire al medievale Rodolfo Ardente (+1101), ma già Severo di Antiochia (+538) chiama Maria «Madre della Sapienza» (RODOLFO ARDENTE, *Omelia I sull'Assunzione*, PL 155, 1423; SEVERO DI ANTIOCHIA, *Omelia XXXVI sulla Natività*, PO 36, 437).

noi di guardare tutti i fiori perché in tutti è Lui e così, osservandoli tutti, si ama più Lui che i singoli fiori»⁷³. E ciò, visto in prospettiva filosofica, innanzi tutto accogliendo e riconoscendo tutti i ‘semi del Verbo’ sparsi nelle culture filosofiche e religiose dell’umanità, per aiutarli a maturare, colmando le loro attese, col ‘generare’, come Maria, il loro incontro con Cristo. Il Verbo, scrive Chiara, «dall’intimo detta ogni cosa, ci insegna – Maestro eterno – l’eterno e il contingente e a tutto dà valore»⁷⁴. Chiara si è ispirata profondamente a quello che viene comunemente chiamato il Vangelo dell’Annunciazione, in cui Maria, scrive San Luca nell’episodio del ritrovamento di Gesù nel Tempio⁷⁵ *conservabat in corde suo*, in cui il verbo greco διετήπει significa ‘riflettere attivamente’ e non solo ‘conservare’; e in Lc 2, 19, nell’episodio dell’Annunciazione, è detto che Maria *conferens in corde suo*, in cui il termine greco συμβάλλουσα non significa solo meditare, ma anche ‘mettere insieme, confrontare’ e quindi ‘interpretare in modo veritativo’ tutti gli eventi del passato e del presente per comprenderli alla luce della Verità ed essere pienamente disponibile ad accoglierla in sé e, come Maria, generarla per amore dell’umanità intera.

Per questo, come Maria, Chiara non rifiuta niente di ciò che di prezioso ha costruito l’amore umano della Sapienza – la filosofia – nel corso della storia. E ciò a cominciare dalla tradizione metafisica dell’essere, iniziata nel mondo greco, la quale ha trovato riconoscimento e compimento nella grande tradizione cristiana, da Agostino a Tommaso, da Rosmini a Maritain, perché ha saputo riconoscervi l’anelito a incontrare Colui che ha detto: «Io sono la Via, la verità e la Vita»⁷⁶. Parlando infatti del ‘mistero dell’essere’, Chiara scrive:

«Quale risposta Egli ci dà? Comunque la si voglia definire nei linguaggi delle diverse culture, l’affermazione originaria del pensiero umano è: l’essere è. È il riconoscimento del grande mare dell’esistenza, in cui l’uomo si trova immerso in comunione con tutti e con tutto. È questa la certezza primordiale unitaria e semplicissima, dalla quale si può partire per penetrare nelle pieghe molteplici

⁷³ CH. LUBICH, *Guardare tutti i fiori*, in «Nuova Umanità», XVIII, 1996, p. 133.

⁷⁴ Id., *Resurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità», XVII, 1995, p. 8.

⁷⁵ Cfr. Lc 2, 51.

⁷⁶ Gv 14, 6.

e complesse della realtà. Tutto può essere negato, ma l'essere no. L'essere ci viene offerto da quanto ci è prossimo, accanto a noi (le realtà varie) e in noi (la nostra interiorità). L'esistere delle più piccole cose come delle più grandi dice con tutto se stesso: l'essere è. Ed è questo essere – che è comune a tutte le realtà e per il quale esse non sono un nulla – che rivela, in una manifestazione naturale, quell'Essere che nessuna di esse è, ma che in tutte si annuncia. Il loro divenire, i loro limiti, lo stesso cessare di esistere è il linguaggio nel quale viene detto che l'essere di tutto quanto esiste ha la sua radice in un Essere che semplicemente e assolutamente È»⁷⁷.

Sembra un commento a quanto scrive San Tommaso: Dio è l'Essere che è, ovvero è l'Essere Sussistente, perché: «Colui che è il principio primo dell'essere, lo possiede in modo eccellentissimo, [...] dunque Dio è l'essere sussistente. Ciò dev'essere ammesso assolutamente»⁷⁸; e poiché, continua Tommaso, «Dio è il suo proprio essere sussistente (*suum esse subsistens*), resta provato che Dio è infinito e perfetto»⁷⁹. E che Giovanni Paolo II, in *Memoria e identità* conferma, denunciando il fatto che 'nella logica del cogito', la quale ha ispirato la filosofia moderna, Dio «non poteva dunque rimanere come l'Ens subsistens, l'Essere autosufficiente, come il Creatore, Colui che dona l'esistenza, e anzi come Colui che dona se stesso nel mistero dell'Incarnazione, della Redenzione e della Grazia»⁸⁰.

Nel testo *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, Chiara aggiunge:

«Analogamente ciò si può dire della nostra interiorità. La coscienza che l'uomo ha di sé fin dagli inizi della riflessione filosofica, specialmente se illuminata dalla fede, è riconoscimento dell'essere che nella coscienza è luce e, insieme, è confessione dell'Essere Assoluto, della Luce purissima che non conosce ombra né errori, e che la luce stessa che brilla nella coscienza dell'uomo invoca e cerca come sua garanzia e certezza, e approdo finale. Per l'uomo cioè dire "io" è aprirsi a poter dire, nella comunione con l'essere di ogni cosa, che l'Essere Assoluto è»⁸¹.

⁷⁷ CH. LUBICH, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, in «Nuova Umanità», XIX, 1997, p. 370.

⁷⁸ T. D' AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1.

⁷⁹ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1.

⁸⁰ IOANNES PAULUS, *Il Memoria e identità*, Introduzione di J. Ratzinger, BUR, Milano 2005, p. 35.

⁸¹ LUBICH, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, cit., p. 371.

Si può commentare pertanto che non solo la filosofia dell'essere, ma anche le filosofie della coscienza e dell'interiorità del *logos*, le quali hanno esplorato la ricchezza dello spirito dell'uomo nella sua apertura all'Infinito, e nella sua apertura al dialogo ed al rapporto con l'«altro», vengono apprezzate quali preziosi cammini verso la comunione con Dio. In particolare che c'è in Chiara Lubich un apprezzamento speciale nei confronti delle filosofie del dialogo e della persona, in intima consonanza con quanto ha scritto Karol Wojtyła in *Varcare la soglia della speranza*: in queste filosofie è l'uomo stesso che diviene la via privilegiata per fare «esperienza» di Dio:

«A questa esperienza – scrive Karol Wojtyła – hanno contribuito moltissimo i filosofi del dialogo, come Martin Buber o il già citato Lévinas. [...] Da dove hanno imparato ciò i filosofi del dialogo? Lo hanno appreso prima di tutto dall'esperienza della Bibbia. L'intera vita umana è un «coesistere» nella dimensione quotidiana – «tu» e «io» – e anche nella dimensione assoluta e definitiva: «io» e «Tu». La tradizione biblica ruota intorno a questo Tu, che è dapprima il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio dei Padri, e poi il Dio di Gesù Cristo e degli apostoli, il Dio della nostra fede. *La nostra fede è profondamente antropologica*, radicata costitutivamente nella coesistenza, nella comunità del popolo di Dio, e *nella comunione con questo eterno Tu*. Una simile coesistenza è essenziale per la nostra tradizione giudeo-cristiana e proviene dall'iniziativa di Dio stesso. Essa sta nella linea della creazione, di cui è il prolungamento, ed è – come insegna san Paolo (cf. Ef. 1, 4-5) – al tempo stesso «l'eterna elezione dell'uomo nel Verbo che è il Figlio»»⁸².

Ed è proprio per questa via, continua Karol Wojtyła, che è anche derivata una rivalutazione della metafisica, ed anche una sua intima – e cristiana – trasformazione:

«ci troviamo ormai molto vicini a san Tommaso, ma la strada passa non tanto attraverso l'essere e l'esistenza, quanto attraverso le persone e il loro incontro: attraverso l'«io» e il «tu». Questa è una fondamentale dimensione dell'esistenza dell'uomo, che è sempre una coesistenza»⁸³.

Il riferimento a Maria, Sede della Sapienza, può significare allora

⁸² K. WOJTYŁA, *Varcare la soglia della speranza*, a cura di V. Messori, Mondadori, Milano 1994, pp. 37-38.

⁸³ *Ibid.*, p. 37.

imparare ad amare ed apprezzare tutti i cammini dell'uomo che conducono alla pienezza della Verità che è Cristo. La 'spiritualità dell'unità', riconosciuta come il carisma di Chiara Lubich, pone al suo fondamento la parola: «Dove due o più sono uniti nel mio nome Io sono in mezzo ad essi»⁸⁴, e pertanto essa ha al suo centro la Verità che è Cristo. Per questo, ispirandomi a questa spiritualità, scrissi il testo: *Ermeneutica e "Gesù in mezzo": Emmaus*⁸⁵, perché mi parve di comprendere che nel viaggio dei discepoli da Gerusalemme ad Emmaus, fossero presenti alcune importanti indicazioni anche per la filosofia. «È il Risorto che, accompagnandosi ai discepoli, *dierméneusen*, dice Luca (24, 27), ossia *spiegò, interpretò* la Scrittura, e donò le regole di interpretazione della Scrittura»⁸⁶. Abbiamo qui per la prima volta il termine *διερμηνεύσεν, dierméneusen*, 'interpretare', nel Nuovo Testamento.

Il Risorto che interpreta la Scrittura «dimostra [...] che Egli stesso, che è la Verità umana e divina, è presente in ogni ricerca autentica e sincera della verità che compie l'uomo, si accompagna ad ogni viaggio verso la pienezza della Verità»⁸⁷.

La ricerca dell'unità, che si estende alle culture, alle filosofie ed alle religioni, non significa quindi un sincretismo relativistico, né una traduzione ideologica della fede o dello stesso carisma, ma il saper scorgere in ogni cultura, filosofia, religione un barlume della stessa luce del Verbo, ed operare concretamente per il suo compimento e la sua pienezza nella Verità. E in fatti il viaggio verso Emmaus – che è anche il viaggio dei discepoli nella storia in compagnia del Risorto – si conclude allo 'spezzare il pane', indicando che «l'ermeneutica di Emmaus è eminentemente una ermeneutica eucaristica»⁸⁸.

E qui vorrei concludere con una personale annotazione. Due dei maggiori filosofi che hanno segnato e interpretato il cammino della filosofia nel XX secolo, ovvero Hans-Georg Gadamer e Paul Ricœur,

⁸⁴ Mt 18, 20.

⁸⁵ Cfr. G. MURA, *Ermeneutica e "Gesù in mezzo": Emmaus*, in «Nuova Umanità», n. 30, 1983, pp. 71-85.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 81.

hanno sostenuto la tesi, pur da prospettive diverse, secondo cui la cultura filosofica odierna è profondamente segnata dal problema del linguaggio. «L'essere che può essere compreso è linguaggio [*Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*]», scrive Gadamer⁸⁹, affermazione che ha radice nel *Verbum* come fondamento del linguaggio, e delle culture, dell'uomo⁹⁰; a sua volta Paul Ricœur scrive: «Il linguaggio si riconosce nell'essere [...] il linguaggio si coglie come venuto al discorso dell'essere, discorso che è oggetto del linguaggio»⁹¹. I problemi tradizionali della filosofia, e lo stesso problema dell'essere e dell'interiorità, devono essere allora ripensati e aggiornati anche alla luce di una rinnovata filosofia del linguaggio.

E allora un possibile suggerimento ai filosofi cristiani è quello di aspirare ai carismi «delle lingue e della interpretazione delle lingue»⁹², al fine di muoversi sui cammini di un'«interpretazione veritativa» della complessità e della molteplicità delle culture, anche scientifiche, delle filosofie e anche delle religioni che arricchiscono il mondo contemporaneo. Perché l'uomo – come *animal rationale* – realizza pienamente se stesso se «decide di radicarsi nella verità, costruendo la propria casa all'ombra della Sapienza e abitando in essa»⁹³.

⁸⁹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo 2*, a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996, p. 478.

⁹⁰ Sulla radice teologica della concezione gadameriana del linguaggio, cfr. G. MORETTO, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997.

⁹¹ P. RICŒUR, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, p. 403.

⁹² *I Cor* 12, 10.

⁹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, n. 107.

Carmen Revilla Guzmán

María Zambrano e la mistica di Castiglia

Abstract:

The aim of the paper is to present a reflection on María Zambrano's relationship with the mystical to identify the meaning of this linkage, complex and open to different perspectives, and the influence on the development of the philosophy of this author. First you try to define the religious dimension of zambraniano thought that, between knowledge and thinking, requires close attitude to which the author finds in mysticism. Reading his writings on this subject, and also of his letters, you can defend Zambrano in the mystical tradition a school of thought to which it is attached and you get a decisive impetus to the development of his 'poetic reason', theoretical core of their contribution. From the trials have emphasized this feature of thought Zambrano and some relevant stages in their – exilio biography stay in Rome and La Pièce – work studies the affinity between philosophical experience and mystical experience, focusing on assessment of the experience and care, in recognition of emptiness and corporeality, in using a language of images obtained from the Spanish mystic, as characteristic of poetic rationality.

Key-words: Philosophy; Experience; Mystical; Poetic reason

L'obiettivo di queste pagine è chiarificare il senso del rapporto della Zambrano con la mistica. Con le mie riflessioni vorrei contribuire, anche se un po' marginalmente, al riconoscimento di Teresa d'Avila, come figura decisiva di una 'famiglia' alla quale dichiara di appartenere una pensatrice così rappresentativa nella filosofia contemporanea come María Zambrano, la quale sembra condividere con lei temi e inquietudini.

L'opera della Zambrano ci offre profili molto diversi, tra cui il legame con la mistica rappresenta uno degli aspetti più centrali e ricchi, ma anche forse il più problematico e ambiguo, innanzitutto perchè non diventa facile individuare il senso di questo legame, cioè, il senso della



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

dimensione mistica del filosofare dell'autrice, le sue ragioni e la radice teorica della sua affinità coi mistici.

Se per mistica intendiamo una esperienza del soprannaturale, la quale, nella cornice d'una tradizione religiosa, modifica radicalmente il soggetto e trova, d'altra parte, un modo di esprimersi specifico, allora è discutibile che la Zambrano possa essere considerata una pensatrice o scrittrice mistica, ma il suo debito con questa tradizione è così rilevante che il suo pensiero non sarebbe comprensibile senza contare su di essa.

La mistica di Castiglia diventa un punto di riferimento essenziale nella sua opera, in primo luogo, come tratto della tradizione con cui lei si identifica – anche perché la mistica è, a suo avviso, il luogo che ospita un filone decisivo del pensiero in Spagna –, ma anche come esperienza che confina con la esperienza filosofica e la poetica. La mistica resta in questo modo innestata nella sua idea della Filosofia e nel suo filosofare, che fornisce una prova dell'impronta dei più grandi mistici castigliani nella sua opera.

Siccome si tratta di un tema complesso, aperto a una pluralità indefinita di prospettive, premetto i punti ai quali vorrei accennare.

In primo luogo vorrei presentare un approccio alla dimensione religiosa del pensiero zambrano, tenendo conto dei lavori che hanno indicato indizi, temi ed opere dove questa dimensione è più palese, sottolineando questo tratto ma senza delimitare, per esempio, il mistico e il teologico. Queste letture presentano il rapporto con la mistica come un tratto originario e costante, in maniera molto chiara dopo l'esilio, ma mettono in campo anche problemi che riguardano lo stile di pensiero dell'autrice e il suo modo di capire cosa sia la Filosofia.

Perciò, in secondo luogo, sarebbe interessante fissare nelle sue particolarità, 'il filosofare zambrano', un filosofare che si trova e si muove tra il 'sapere' (ciò che, da calamita, attira il pensiero e il conoscere) e il 'pensare' (agire essenzialmente umano, che fa i conti con il sapere ricavato dalla esperienza, dalla tradizione, dalla rivelazione...); il compito del pensare definisce l'uomo che così guadagna la sua libertà di fronte alla realtà, il cui originario offrirsi – anche come sapere – la Zambrano denomina 'il sacro'; per lei, il sacro è, quindi, il fondo oscuro e indistinto, che sentiamo in

agguato e minaccioso, imponendo la sua necessità e chiudendo il futuro.

Il filosofare zambraniano, come recupero del piano del sentire che tenta di esprimersi, serve così a un progetto antropologico, dove trova il suo posto la questione mistico-religiosa; ma non solo.

In terzo luogo cercherò di raccogliere qualche dimostrazione delle affinità tra l'esperienza e l'atteggiamento mistico e quello filosofico, proprio nella prospettiva aperta dalla Zambrano.

Approccio alla dimensione religiosa del pensiero zambraniano

Si potrebbe dire che nel fulcro del pensiero zambraniano c'è una dimensione mistico-religiosa. Alcuni studiosi della sua opera lo hanno confermato, benché non sia il tema più, o meglio, affrontato.

Ciò nonostante Wanda Tommasi, per esempio, ha spiegato molto bene che ci sarebbe una pluralità d'indizi della portata e della importanza di questo tratto: dall'attenzione alla tradizione mistica (soprattutto spagnola, e soprattutto a Giovanni della Croce, delle cui parole si serve tanto) alla valorizzazione della nozione di 'rivelazione' – accolta, certo, più come momento rivelatore della esperienza che come questione teologica. Comunque questa valorizzazione la spinge a dire che la Filosofia non ha cominciato «con la classica domanda di Talete, ma con una rivelazione o presenza dell'essere che risveglia il pensare»¹; il filosofare prende il suo inizio, dunque, con l'esperienza di qualcosa che ha bisogno di espressione razionale e in questo modo viene sottolineata, nella sua idea della filosofia, la passività ricettiva, peculiare dell'atteggiamento mistico². Ma tra questi 'indizi' diventa singolarmente rilevante l'inclusione di nozioni la cui origine è religiosa, anzi teologica, anche se ridefinite – di solito alla luce della loro radice greca, anche del loro senso quotidiano –;

¹ M. ZAMBRANO, *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, Pre-textos/ Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2002, p. 98.

² Sul tema si veda anche A. BUTTARELLI, *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Mondadori, Milano 2006.

nozioni nodali nel suo discorso, come quella di speranza³, o pietà⁴; in genere, dovremmo parlare della utilizzazione di un linguaggio di radice mistica e di una simbologia religiosa – non soltanto cristiana – da parte d’una autrice convinta che esso sia idoneo, e persino indispensabile, per esprimere l’esperienza umana.

Secondo Wanda Tommasi, a motivo di questa forte presenza di elementi mistici la ‘parola filosofica’ della Zambrano diventerebbe così permeabile alla espressione mistica che potremmo parlare della sua ‘filosofia mistica’⁵. Tuttavia, l’accostamento alla mistica dell’autrice non è soltanto un tratto della sua scrittura.

Forse perciò, ci sono anche delle letture che difendono la centralità di certe opere, e certi momenti, rilevanti nello sviluppo del suo percorso teorico e dove la dimensione mistico-religiosa è molto visibile. Così l’interpretazione di Jesús Moreno, articolata intorno a *L’uomo e il divino*, un’opera di complessa elaborazione la cui origine sarebbe stata una progettata ricerca su ‘Filosofia e Cristianesimo’ e che viene presentata da Moreno come una fenomenologia della esperienza religiosa e anche, parallelamente, come schizzo di una storia del divino che emerge dal sacro. Secondo questo autore, d’altra parte, nel fulcro del filosofare zambranianiano l’esperienza poetica e l’esperienza religiosa si fondono⁶. L’impianto antropologico, dunque, sarebbe lo sfondo di diverse esperienze che si intrecciano.

Sulla scia del pensiero religioso anche Gabriele Blundo⁷ ha rivolto il suo sguardo alla preoccupazione teologico-religiosa della Zambrano, prendendo in considerazione l’ultima tappa del suo esilio, cioè gli anni

³ Si veda, per esempio, di M.T. RUSSO, *María Zambrano: la filosofia come nostalgia e speranza*, ed. Leonardo da Vinci, Roma 2001.

⁴ Vedere, anche per esempio, M. GÓMEZ BLESÀ, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*, ed. Gran Vía, Burgos 2008.

⁵ Si veda W. TOMMASI, *María Zambrano. La passione della figlia*, Liguori, Napoli 2007, soprattutto le pagine di *Una filosofia mistica*, pp. 72-82.

⁶ Si vedano soprattutto i quattro volumi di J.M. SANZ, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía*, Verbum, Madrid 2008.

⁷ G. BLUNDO, *María Zambrano. Un’ontologia della vita*, Cittadella, Assisi 2006, specie il cap. III, *La coniugazione dell’essere con la vita*.

a La Pièce (tra 1964 e 1984, con brevi soggiorni a Roma e nella Svizzera); è questo un periodo di maturità, molto difficile nella sua biografia, nel quale scrive i testi che diventeranno le opere pubblicate dopo il suo ritorno in Spagna – e sono le opere che vengono considerate più rappresentative dalla ragione poetica, difesa dall’inizio del suo percorso. La sua preoccupazione e interesse a questi temi in La Pièce diventa palese nelle lettere a Agustín Andreu, di contenuto esplicitamente teologico; in queste lettere afferma la sua appartenenza a un cristianesimo rinnovato e aperto ad altre rivelazioni, sottolineando l’interiorizzazione, e allontanandosi dall’orientamento attivistico del cristianesimo occidentale. Infatti, l’autrice s’interessa soprattutto al Logos-Spirito che agisce liberamente e imprevedibilmente, di fronte al Dio creatore e onnipotente della civiltà europea, del quale aveva parlato in *L’agonia dell’Europa*.

In questo senso, lo stesso A. Andreu spiega questo interesse zambrano a partire dalla sua appartenenza, da sempre, a un’orbe intellettuale segnato da questa dimensione: «l’orbe della realtà metafisica o metafisica reale, l’orbe delle esperienze del divino o eterno in ogni individuo e delle difficili comunità basate sulle affinità, le “syzyguías”, come gnosticamente scriveva lei»⁸.

Ci sarebbero altri esempi, testimoni della portata ed anche della difficoltà del tema, ma vorrei accennare a coloro che si sono fermati sul versante più problematico. Eguizábal⁹, in questo senso, ha cercato di mostrare nella Zambrano un allontanarsi progressivo dalla tesi del suo maestro Ortega, ciò che lui chiama ‘abbandono (trascuratezza) della storia’, di cui identifica l’origine nelle fonti misteriche e mistico-religiose; queste nutrono un sentimento di ‘caduta’, in senso neoplatonico, che la avrebbe portata a vedere il ‘rinascere’ come la sola possibilità di salvezza. Per l’autore l’esperienza della guerra e dell’esilio sarebbero determinanti nello sviluppo di questa posizione.

In questa prospettiva, ossia sottolineando che la chiave del pensiero zambrano si trova nel passaggio del piano culturale al piano metafisico

⁸ *Cartas de La Pièce*, cit., p. 341.

⁹ J.I. EGUIZÁBAL, *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999.

a partire della esperienza dell'esilio, A. Bundgård ci offre una lettura molto più critica nel suo lavoro più noto (*Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000). Il filo del suo discorso viene dato proprio dal passaggio dalla storia alla mistica (cioè, 'dalla ragione poetica alla mistica dell'essere e della parola') il cui fulcro sarebbe la profonda religiosità ed «atteggiamento mistico davanti all'esistenza». Questo tratto della Zambrano sarebbe l'origine di una «metafisica poetica» che la Bundgård ritiene «fondata nella *disragione*», nella soperchieria, nell'arbitrarietà.

Se Eguizábal, pur riconoscendo i limiti di un'impianto misterico per pensare la storia, non dimentica i momenti di «giusto accordo tra esperienza mistica, filosofica e poetica» nella Zambrano, Bundgård invece difende che il suo pensiero non è propriamente filosofico, ma è il tentativo non riuscito di tradurre un'esperienza di rivelazione senza trovare, mai o almeno di solito, il modo di esprimerla.

Lasciando da parte la maggiore o minore condivisione di queste letture, sembra comunque che nel percorso della Zambrano ci sia un conflitto che riguarda la dimensione mistico-religiosa del suo pensiero e chiama in causa il senso stesso del suo filosofare.

Sul filosofare zambrano

Si tratta, certo, di un conflitto che sembra prendere consistenza in questioni che restano senza risposta: perchè e da dove deriva la sensibilità dell'autrice nei confronti dell'ambito mistico-religioso? Come questo viene assunto nel suo filosofare, nella sua idea della filosofia?

Da un punto di vista biografico direi che questa dimensione del suo pensiero matura nell'esilio e s'intreccia sodamente con questa esperienza: quando la storia non le fornisce più punti di riferimento stabili, quando non trova il modo di inserirsi nel suo svolgersi, l'autrice rivolgerà il suo sguardo alla vita, innanzitutto al suo fondo buio e ermetico, impenetrabile, cioè, al sacro. Nell'esilio sembra esperire un problema che sarà piuttosto di radice, di radicamento, perchè l'esiliato è colui che

«non ha un luogo nel mondo, né geografico, né sociale, né politico, né [...] ontologico»¹⁰. Questa esperienza provata in prima persona segnerà una condizione d'esistenza che lei riterrà privilegiata come luogo di rivelazione, una di quelle rivelazioni che irrompono nello spazio della ragione occidentale e hanno bisogno di una nuova teoria della conoscenza¹¹.

L'esilio diventa così un luogo e un momento cruciale di attenzione, da una parte, alla vita nuda, dall'altra, alla tradizione della quale non può fare a meno perchè ospita la propria esperienza della realtà e alla quale lei s'aggrappa, innanzitutto a quella del pensiero spagnolo, poi alle tradizioni di sapere che nutrono il sottosuolo della storia.

È questa la cornice dove lei introduce nei suoi scritti la questione della mistica, accolta ed interpretata come qualcosa che «accade dentro l'anima, dentro il naturale che c'è nel uomo, ma attraverso qualcosa che non è naturale», pur essendo comunque «una possibilità essenziale della condizione umana»¹².

Questa possibilità la troverà compiuta in un autore come Azorín, la cui «mistica di Spagna» è «sensibilità verso ciò che è volgare, insignificante, quotidiano», ma soprattutto è realizzazione di una sorte d'*epoché* che sospende la volontà e la sostituisce con l'«innamoramento»: la stirpe dei mistici – ci dice – è proprio quella dei «grandi innamorati»¹³. Azorín, infatti, la conduce «verso una mistica di Spagna», ma attraverso «il sentiero della mistica orientale», avvicinandosi alla poesia la cui vocazione sarà «accorrere a cantare ciò che nasce»¹⁴.

E, proprio in questa prospettiva, sarà Giovanni della Croce, il «santo di una antichissima religione il cui nome è già poesia, il santo che è poeta»¹⁵ il suo punto di riferimento.

Nella sua poesia mistica trova quel movimento di trascendenza che

¹⁰ M. ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 1990, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹² M. ZAMBRANO, *San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la más clara mística*, in EAD., *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1989, pp. 187-188.

¹³ M. ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid 1996, pp. 105-107.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 108-109.

¹⁵ ZAMBRANO, *S. Juan de la Cruz*, cit., p. 184.

esprime la vita nel punto in cui nasce¹⁶; così questa poesia rende palese che «la mistica è, da sè, una religione, che poi finirà coll'entrare nel cristianesimo e anche nel cattolicesimo, ma la questione della mistica non coincide con la questione cristiana»¹⁷, perchè raccoglie un'atteggiamento e una esperienza della realtà più originaria e universale, che si fonde con la poesia e anche forse con un'altra forma di filosofare.

Infatti, il filosofare dell'autrice – un'atteggiamento e un compito per lei sempre irrinunciabili – proprio per rispondere alla storia deve fare i conti con la vita, confrontarsi con essa muovendo dalla esperienza più originaria, ma portandola a espressione: questo è ciò che per la Zambrano significa «trasformare il sacro nel divino», nodo centrale della struttura di *L'uomo e il divino*.

In questa opera l'autrice, a partire dall'antropologia e dalla critica culturale, riflette sulla esperienza del fondo ultimo della realtà e sul modo in cui i diversi saperi che configurano la cultura sono riusciti a darle forma ed espressione¹⁸.

Nella sua permanenza a Roma, la Zambrano svilupperà questi temi sui quali ci fornisce notizie che accennano a ciò che è per lei il punto di partenza: il vissuto, cioè l'esperienza in prima persona, che confina con la mistica e anche l'esperienza religiosa. In questo senso dirà, e riprenderà più tardi:

«Molti saperi sono spariti, riassorbiti nell'ignoranza perchè erano frammentari e non sistematici, così come la loro unità, meramente accumulativa. Conoscenze intere si sono (potuto perdere) e si sono perse di fatto; i loro resti si trascinano poi in forma di superstizioni, di vaghi ricordi o di asserzioni ermetiche, alla maniera di una scrittura musicale della quale si è perduta la chiave. [...] Bisognerebbe percepirla dalla zona dimenticata della nostra anima, da quella memoria ancestrale che giace nell'oblio»¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 186.

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹⁸ Alla fine del capitolo *Per una storia dell'amore* troviamo uno dei pochi momenti in cui l'autrice rimanda esplicitamente a Teresa d'Avila, la quale avrebbe capito, e vissuto, l'amore come movimento in cui il centro della persona viene traslocato verso l'amato: amare è proprio stare 'fuori di sè'. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid 1993, p. 276.

¹⁹ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, a cura di S. Tarantino, Filema, Napoli 2003, p. 109

In questa prospettiva l'autrice si era interessata, e s'interesserà sempre di più alle tradizioni religiose e di saggezza, che custodiscono un sapere che va pensato, perchè altrimenti il sapere «si accumula e si innalza come passato», chiudendo il futuro²⁰.

La spinta della sua amicizia con Elemire Zola e con Cristina Campo, per esempio, diventerà decisiva nelle sue ricerche in questo senso e, di fatto, la 'ragione poetica' assumerà come compito più proprio il pensare il sapere e la saggezza.

Ma così i due versanti del filosofare – ossia, l'esperienza del sacro e il pensare il sapere – si fondono nell'agire della ragione poetica, che avrà bisogno di un linguaggio proprio.

Esperienza filosofica ed esperienza mistica

L'uso poetico della ragione chiede, infatti, un lavoro con le parole, che trova nella tradizione, affinché queste possano esprimere l'esperienza-rivelazione originaria. In questo senso, Chiara Zamboni riflette sul mondo d'immagini del linguaggio zambrano, e ci dice che

«il sacro è per lei la partecipazione alla vita nella sua immediatezza, e dunque il coinvolgimento mimetico in qualche cosa di attraente, allo stesso tempo ermetico, cioè senza parola. Fare filosofia è stato per lei cercare la parola che rivela e comunica il sacro, senza tradirlo, ma lasciandolo come mistero, attraverso l'articolazione della parola, che rivela in un movimento infinito»,

la cui possibilità verrebbe dal divino, configurazione del sacro che è «condizione per una continua e fluida metamorfosi»²¹.

(per prima volta in EAD., *Dos fragmentos acerca del pensar*, en «Orígenes», n. 40, 1956).

²⁰ Anche in questo senso troviamo un rimando a Teresa d'Avila in M. ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid 1989, pp. 70-71, dove ci parla di come lei avrebbe sorpassato la posizione di Heraclito dalla prospettiva cristiana: «*Todo se pasa, Dios no se muda. ¿Querría decir que nada se pasa porque Dios no se muda, que todo se eterniza?*». Si veda al riguardo il commento di J. Moreno in *El logos oscuro*, vol. III, cit., pp. 130-132.

²¹ C. ZAMBONI, *Fascino del sacro e mondo immaginale*, in María Zambrano, *in fedeltà alla parola vivente*, a cura di C. Zamboni, Alinea, Firenze 2002, p. 87.

Il pensare filosofico della Zambrano si sviluppa, però e come sottolinea R. Prezzo, in un gesto d'umiltà che consiste nell'«abbassare lo sguardo, per portare l'attenzione a quelle zone di vita rincantucciate (... e nell') abbassare il tono delle parole troppo piene di sé»²²; il suo filosofare è così un lavoro artigianale con le parole che cerca di rimanere «fedele alla singolarità della cosa»²³, in attesa dell'immagine che «ci fa concepire»²⁴, come dirà in *Chiari del bosco*.

Tuttavia, questa opera, *Chiari del bosco*, rappresenta la posizione liminare del pensare della Zambrano e dei suoi scritti. L'uso del linguaggio mistico, soprattutto di san Giovanni della Croce, è forse l'indizio più palese della sua volontà di muoversi sul confine, che possiamo trovare nella sua opera già molto prima.

In realtà, la prima riflessione, esplicita e molto rilevante, sulla mistica la troviamo nel piccolo saggio *San Giovanni della Croce. Dalla notte oscura alla più chiara mistica*, composto già nel 1939 (cominciato a Barcellona per *Hora de España* e poi pubblicato, lo stesso anno in «Sur», n° 63), uno scritto dove, chiedendosi cosa sia «questa religione del Carmelo che permette la poesia, anzi la genera (concepisce)», intreccia la «mistica della creazione» e la poesia, fino al punto di chiedersi se la poesia non porti sempre con sé una mistica, in merito alla esperienza di realtà che entrambe condividono²⁵. Infatti, Zambrano cercherà una sorta di «unità di poesia, pensiero e religione» così come appare in San Giovanni.

In lui la «mistica della creazione» appare con «un volto perfetto», cioè come religione del deserto che, dopo la distruzione ascetica prodotta dall'amore, riesce a offrire poeticamente il suo oggetto»²⁶.

Ci sono tratti della opera della Zambrano, che ci permettono, dall'inizio

²² R. PREZZO, *Metafore alla lettera*, in ZAMBONI, *Fascino del sacro e mondo immaginale*, cit., p. 36.

²³ *Ibid.*, p. 102.

²⁴ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1993, p. 99: «Engendradora de musicalidad y de abismos de silencio, la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir».

²⁵ ZAMBRANO, *San Juan de la Cruz*, cit., p. 185.

²⁶ *Ibid.*, pp. 192-193.

del suo percorso, di avvicinare il suo pensare alla mistica, nella misura in cui rimandano alla esperienza originaria del sacro tentando di esprimerlo, attraverso un pensiero, tra «il vedere e l'ascoltare», che accoglie il vissuto e presenta tanti elementi biografici, ma rivolto tuttavia a dare voce a ciò che «chiede essere tratto dal silenzio»²⁷ sempre con la volontà di trasmettere – perchè «vivere umanamente»²⁸ è trasmettere, ci dice in *I beati* –, un pensiero, insomma, che cerca di dire ciò che è «troppo vero»²⁹ e ci chiede un atteggiamento critico nei confronti di una cultura i cui discorsi hanno finito con l'invadere lo spazio dell'esperienza e del silenzio...

Ecco un'asse centrale della filosofia dell'autrice intorno al quale s'intrecciano le sue preoccupazioni e i suoi interessi, la sua ricerca e il suo impianto, infine la sua proposta teorica che dunque include i suoi vissuti e la sua riflessione, anche teologica, cioè l'attenzione alla storia della cultura e la ricerca di modi di esprimere ancora inediti, che arricchiscono, ma anche sconvolgono il linguaggio filosofico.

Questo tratto dell'opera della Zambrano ci pone di fronte a un modo di filosofare che apre l'orizzonte del pensare e diventa una spinta che modifica il lavoro con il linguaggio. In questo senso si parla della ragione poetica come risposta alla necessità di aprire la ragione alla creatività poetica, adoperando un linguaggio di immagini e metafore, ma che resta ragione, cioè

«un elemento di pensiero, di chiarezza e di ordine intellettuale, ma che non agisce come misura, calcolo, bensì allo stato nascente, come 'fuoco' e 'aurora' [...] Ragione poetica vuol dunque dire attenzione alle dimensioni embrionali, nascenti della realtà, a qualcosa che non è compiuto, ma ancora germinale, molteplice»³⁰

spiega L. Boella, accennando a un atteggiamento non tanto lontano da quello mistico, innanzitutto perchè la ragione poetica ha bisogno di una cura dell'attenzione, caratteristica proprio della mistica.

²⁷ M. ZAMBRANO, «¿Por qué se escribe?», en *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid 2000, p. 40.

²⁸ ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, cit., pp. 106-107: «Solo se vive verdaderamente cuando se transmite algo. Vivir humanamente es transmitir».

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ L. BOELLA, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova 1998, pp. 77-78.

Le lettere tra la Zambrano ed Elena Croce, pubblicate di recente in italiano³¹, ci forniscono piccoli cenni che diventano indizi preziosi del legame della Zambrano con la mistica cristiana e castigliana; senz'altro dell'utilizzazione del suo linguaggio, ma anche dell'esistenza di nodi teorici che rimandano a vissuti molto vicini a questa tradizione, perché infatti vengono esplorati e assunti entro questa prospettiva, anche per una evidente affinità.

In questo senso vorrei centrare l'attenzione su due momenti di questa corrispondenza, dove l'autrice accenna a esperienze vitali vicine alla mistica: da una parte, la lettera di dicembre di 1969 da La Pièce dove, tra tante difficoltà, parla ad un'amica, facendo uso del linguaggio evangelico, di una certezza vitale che la regge: «Ci è toccata questa ora del mondo storico e questa ora del Cosmo. Ma la certezza di essere stati favoriti con la *miglior parte* dell'*Unica cosa necessaria* è ogni giorno più viva, rinascete, comprovata»³². Si tratta dunque di una valorizzazione del vissuto che, in altri momenti, riconduce ai suoi interessi teologici, così presenti in questa tappa del suo percorso, per esempio, legando i suoi ricordi romani alla circolazione della Luce, del Verbo e della Vita³³. La «miglior parte», «l'unica cosa necessaria», è proprio per lei la possibilità di accordarsi col cosmo, percorso dal Verbo.

D'altra parte, trovo che abbia una singolare rilevanza il suo riconoscimento di un principio d'energia, che sembra scaturire da un fondo di vuoto e di silenzio per diventare nutrimento nel 'deserto', così come spiega nella lettera di dicembre del 1971, dopo aver parlato della grave malattia della sorella: «Mi sento, però, l'animo forte, con quella fiducia che ricevo – anche se non sempre – come acqua di una sorgente inestinguibile, chiara e profonda, viva»³⁴, e poi, un anno dopo

«Quanto a me – non so se l'ho già detto anche a Vittoria³⁵ – mi riconosco nella Religione del deserto, dove la fede e l'amore si nutrono di ciò che cade dal cielo e di quanto nasce sotto il suo

³¹ E. CROCE, M. ZAMBRANO, *A presto, dunque, e a sempre. Lettere 1955-1990*, a cura di E. Laurenzi, Archinto, Milano 2015.

³² *Ibid.*, p. 134.

³³ *Ibid.*, p. 137.

³⁴ *Ibid.*, p. 198.

³⁵ Vittoria Guerrini, cioè Cristina Campo.

influsso, dalle viscere della terra (è anche questa una religione della croce, tra cielo e terra). Non ho intenzione di predicarla a nessuno, però è così, considero che sia (la religione) di questa ora dell'Occidente»³⁶.

Benchè si tratti soltanto di due spunti, a mio parere illustrano il senso in cui la mistica diviene di fatto la vera famiglia nella quale l'autrice si riconosce; perciò ci dirà, allontanandosi da altre letture delle sue opere: «Sono invece concorde nel mettermi in relazione con Giovanni della Croce, per certi aspetti con Molinos, e anche con Ibn Arabi di Murcia... È una famiglia in cui mi riconosco, a prescindere dalle considerazioni di valore»³⁷.

All'interno di questa 'famiglia' la figura di Teresa d'Ávila, «così nella vita, così presente sempre, persino corporea»³⁸, appare appena soltanto accennata, ma i sottili e precisi tratti con cui viene caratterizzata mostrano un profilo che ci invita a prenderla in considerazione, soprattutto, a mio avviso, per tutto quanto Zambrano trova in lei di allontanamento da ogni sorta di «disincarnazione»³⁹.

Teresa d'Ávila, sempre più prossima, sempre tanto vicina alle piccole cose che la circondano, alle vicende quotidiane, così accordata con la vita, sebbene il suo sguardo si trovi rivolto al cielo e i suoi lavori abbiano un senso veramente storico, fa parte del «fondo creatore della memoria» zambraniana, in cui si fondono vissuti e tradizione e da dove sgorga il suo pensiero.

³⁶ *Ibid.*, p. 205.

³⁷ *Ibid.*, p. 271, parlando delle letture che accostano le sue riflessioni sul vuoto e sul nulla in *Chiari del bosco* ad autori come Kierkegaard, tenendo conto che «nel mio pensiero essi non rivestono la stessa funzione». È molto interessante la riflessione di Jesús Moreno sul rapporto di Teresa d'Ávila e Giovanni della Croce con il sufismo, in *El logos oscuro*, vol. II, cit., p. 21, per esempio.

³⁸ ZAMBRANO, *San Juan de la Cruz*, cit., p. 187.

³⁹ ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, cit., p. 72. Comunque, su suggerimento di Giuliana Kantzà vorrei azzardare che la forte presenza di Giovanni della Croce, allacciata ai suoi primi ricordi da bambina, a scapito di quella di Teresa d'Ávila non sia una scelta casuale: Kantzà suggerisce, a partire della lettura di D. Barsotti, che san Giovanni sia «un mistico meno evangelico di santa Teresa», più «tenero» di lei. Per la discussione di questo interessante impianto si veda G. KANTZÀ, *Teresa fra angoscia e godimento. Psicoanalisi di una santa*, Mimesis, Milano-/Udine 2015, pp. 119-121.

***Il** tema di Babel*



Francesca Brezzi

Mistica e linguaggio in festa

Abstract:

The essay focuses on the renewed interest towards the mystic within the contemporary thought, possibly due to the crisis of metaphysics and theology. Within this context, many female authors, who had been forgotten for centuries, are taken into consideration again. The common field of many different voices is the new language they use, that is Paul Ricœur's «langage en fête». A language that is highly symbolic as well as language of the body, full of significance.

Women Mystics so become the expression of thinking otherwise (*die andere Offenbarung*), a different way of perceiving the revelation.

Key-words: Female mystic; Symbolic language; Thinking otherwise

Pensare Dio altrimenti

Se è diventato quasi un luogo comune definire il nostro come il tempo della crisi della ragione, tempo post-moderno o post-metafisico, è anche constatabile come di fronte al crollo delle filosofie sistematiche, si siano venute configurando teorie che sono cifre di questo stesso disagio, espressioni dell'allontanamento da quei modelli di razionalità, che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale. Volendo delineare la cornice più generale o lo sfondo del nostro discorso, in via preliminare vanno evidenziate tali cifre significative del filosofare dei nostri giorni, in cui possiamo inserire una riflessione sulla mistica.

Due fenomeni (tra tanti altri) sono espressione dell'epoca contemporanea: innanzi tutto una rinnovata considerazione per la mistica, un interesse che solo in parte si può spiegare con la grave difficoltà della metafisica e quindi della



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

teologia speculativa che con quella era strettamente connessa.

Una seconda caratteristica di tale attenzione per la mistica è la ‘ricoperta’ di molte autrici femminili, che per secoli erano state dimenticate o scarsamente considerate. Ricordando che la mistica in certi periodi storici e culturali è stata l’unico accesso delle donne a una «parola ascoltata», nonostante la teologia del tempo le ritenesse quali uomini mancati, vorremmo mostrare come tale parola, «poliedrica, inquietante come una polifonia ossessiva e disarmonica»¹, esercitata con modalità molteplici, ricche, sfumate, veementi, possa essere espressione di una relazionalità nuova sia in una visione antropologica indicativa per la contemporaneità, come nel legame con la Trascendenza.

Pensare Dio altrimenti nel caso della mistica femminile significa, infatti, una re-immersione nel linguaggio simbolico-mitico, che da sempre ha espresso il religioso, per fare emergere quel potenziale di senso che il simbolo genera, come vedremo tra poco.

Tuttavia, intimamente legato a questa prima traccia, considerando un livello più contenutistico, è possibile delineare un secondo percorso: rinviando ad alcune mistiche (Ildegarda di Bingen o Angela da Foligno per esempio) riteniamo che la mistica non sia esperienza di passionalità ed emotività femminile, appunto, laddove ai maschi era riservato il linguaggio della teologia, ma sia essa stessa espressione di altezza speculativa, astrazione e razionalità.

Se Lamberto di Ratisbona, come è evidenziato da molte studiose², si meraviglia che queste donne possiedano «l’arte» di comprendere ed esprimere le realtà spirituali meglio degli uomini, per la riflessione filosofica non è sufficiente la risposta della fede relativa all’ispirazione diretta dello Spirito Santo, poiché uno studio più approfondito manifesta come alcune fossero donne colte e istruite, sia in ambito teologico che metafisico, anche perché molte provengono da famiglie agiate (Ildegarda di Bingen per esempio, Maddalena de’ Pazzi) che fornivano loro una cultura notevole, letteraria e spirituale.

Si può pertanto già affermare, se pure andrà documentato, che la loro

¹ D. REGNIER-BOHLER, *Voci letterarie, voci mistiche*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di G. Duby, M. Perrot, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 465.

² G. EPINEY-BURGARD, E. ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, Mursia, Milano 1994, p. 7.

peculiarità sia la perfetta integrazione tra formazione dottrinale ed esperienza spirituale, a differenza, in alcuni casi, dei maestri della scolastica.

Sulla mistica. Il linguaggio in festa

Di fronte al composito continente, rappresentato dall'esperienza mistica, nascono vari interrogativi sia relativi all'oggetto, la mistica, sia alla possibilità o meno di una comprensione.

Per il primo punto solo pochi cenni, essendo, argomenti noti, anche se non esenti da aporie: il termine mistica, che pur presentandosi oggi a noi carico di una lunga tradizione, è termine polisemico, usato frequentemente in contesti impropri, per cui forse è necessaria una sorta di decantazione semantica.

Leggiamo nel *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*:

«La parola deriva dal greco *misticòs*, e originariamente comportava il concetto di segreto, sia come cognizione riservata solo ad alcuni, sia inteso come iniziazione culturale, di tipo, appunto, riservato ed escluso agli estranei. In entrambi i casi comunque aveva una intonazione religiosa: conoscenza segreta per eccellenza è quella che si riferisce alla divinità. L'uso profano pertanto è più tardo. Attualmente è usata sia come aggettivo che sostantivo, ma sempre conservando qualcosa del significato originario: essa comprende un aspetto a-razionale o soprazionale di una cosa, conoscenza o ideale, con forte connotazione emotiva o sentimentale che le dà un'aria di invincibilità, ma qualche volta acquista anche un senso peggiorativo, mistico quale sognatore, colui che perde il contatto con la situazione concreta»³.

³ *Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, diretto da E. Ancilli, voll. I-II, Studium, Roma 1975, p. 1214. Per una breve storia di questo concetto si può ricordare che il termine 'mistica' non è rinvenibile nelle Sacre Scritture, ma è introdotto nella letteratura cristiana dal platonismo della scuola di Alessandria. Origene per esempio ne parla come conoscenza, intuitiva e semplice di Dio, anche se non tutta la conoscenza di Dio è mistica. A differenza del neoplatonismo la conoscenza mistica negli autori cristiani è considerata tale per effetto di una speciale azione di Dio, che manifesta la sua presenza. Dal IV sec. si chiama teologia mistica, espressione che nel V sec. Dionigi Areopagita adotta come titolo di un suo trattatello, che, come è noto, a causa di una presunta origine post-apostolica, sarà considerato molto autorevole e diventerà un classico del genere per tutto il Medioevo. Da questo momento l'aggettivo mistico rimarrà legato a teologia e raramente sarà usato fuori da questo contesto. Inoltre proprio all'interno della teologia

Pertanto ricollegandoci al senso religioso della parola, senso che deriva da Platone, comprendiamo che nella mistica si impongono come attori principali, la Divinità che trascende la nostra intelligenza, e l'essere umano in tensione verso quella, tensione conoscitiva, sostanziata di ombre e difficoltà ed espressa non sotto il segno della razionalità, ma attraverso metafore, immagini e simboli.

Con queste affermazioni il problema del linguaggio della mistica si iscrive nella tematica più ampia sulla presenza e sul valore del simbolo in filosofia, tema vastissimo e ampiamente trattato, che non possiamo certo affrontare in questa sede; vorremmo tuttavia sottolineare, ricordando quanto detto in precedenza, come il panorama odierno presenti una pluralità di percorsi, una molteplicità di metodologie, lontane da contrapposizioni dilananti, sì che l'*humus* filosofico è costituito da una grande varietà cognitiva, irrorato da sotterranei ma profondi intrecci, arricchito da analogie e differenze, che prendono il nome di polisemanticità.

Anche in questo contesto tuttavia si possono consumare le differenze, operare esclusioni ed inclusioni tra chi – con intenzione dissacrante – considera il simbolo come il residuo di un segno da abbandonare una volta che sia stato decifrato, e chi invece concepisce il simbolo come riserva di senso, anzi come moltiplicatore di sensi, non sempre rispettati nel concetto.

Dichiariamo subito di volerci situare in questa seconda prospettiva, seguire quell'itinerario della filosofia contemporanea post-heideggeriana, che partendo proprio da una pluralità di costellazioni ermeneutiche, talvolta in conflitto tra di loro, privilegia il «linguaggio in festa», secondo la nota espressione di Paul Ricœur, cioè il linguaggio inteso come

mistica si farà una distinzione da parte di J. Gerson (1363-1429) tra aspetto pratico e prospettiva speculativa: «il primo è la conoscenza sperimentale di Dio, conoscenza nella oscurità per la quale sono sufficienti la fede e la carità. La seconda consiste in una riflessione dottrinale su tale conoscenza e presuppone un intelletto ben formato». (*Dizionario Enciclopedico di spiritualità*, cit., p. 1215). A partire dal sec. XVII, teologia mistica sarà intesa in questo senso, mentre il primo è indicato con contemplazione, termine «equivoco» in quanto non esprime la conoscenza oscura e sperimentale di Dio, e da ciò nacquerò molte controversie. D'altra parte si estenderà molto il significato di teologia mistica, che venne a comprendere tutti i problemi della vita spirituale, confondendosi talvolta con la teologia ascetica. (Cfr., J. GERSON, *Teologia mistica*, a cura di M. Vannini, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992).

variazione immaginativa, portatore di una sovrabbondanza di senso, il linguaggio simbolico e mitico⁴.

All'universo chiuso dei segni, al linguaggio scientifico e della manipolazione odierna, alla razionalità univoca (o pensiero espressivo, come afferma Luigi Pareyson) si oppone il linguaggio o pensiero rivelativo, in cui il simbolo o la metafora non hanno la funzione di semplice tecnica stilistica, abbellimento puramente figurativo del discorso, bensì quella di un pensare più, una *poiesis* o produzione di nuovo.

La polisemia del linguaggio simbolico allora non va demitizzata, ma affrontata nel suo valore di aumento iconico, come sostiene François Dagognet, in quanto essa è cifra di un nuovo (o antico) modo di abitare il mondo, di guardare la realtà, e ne conseguirà altresì una ridefinizione del nostro rapporto con tale realtà stessa.

Anche sotto questa prospettiva la mistica femminile è particolarmente significativa, direi paradigmatica: le mistiche sostengono (forse seguendo un *topos* di modestia) l'incapacità a usare la parola 'maschile' e reclamano il diritto a inventare un linguaggio nuovo, inserendo con ciò la voce femminile («parole di suore di clausura, di devote, di recluse») nello spazio del sacro, oltre che in quello letterario⁵.

Vedremo più particolarmente come questo linguaggio sarà lingua delle passioni o della integrazione del corpo, «lingua totale, in cui il grido, le lacrime e il silenzio sanno penetrare in una sintassi nuova», per ora va sottolineato come la ricerca concettuale non abbia seguito il percorso del simbolo, e molto presto (già con Platone, nonostante il suo essere grande creatore di miti) nella speculazione si è creata una gerarchia gnoseologica che rispecchiava una gerarchia ontologica, per cui l'alternativa presente fin alle origini nel pensiero è quella fra il piano razionale (considerato vero) e il livello mitico-simbolico. La risposta a

⁴ «Invece di filtrare una sola dimensione di senso, il contesto ne lascia passare di più, anzi ne rafforza parecchie ed esse vanno avanti insieme, come i testi sovrapposti di un palinsesto. Allora si sprigiona la polisemia delle nostre parole. In questo modo la poesia lascia che tutti i valori semantici si rinforzino vicendevolmente. Allora la struttura di un discorso che permette a molteplici dimensioni di senso di realizzarsi insieme, giustifica anche più di una interpretazione. Insomma il linguaggio è in festa», P. RICÉUR, *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Paris 1969 (trad. it. *Il Conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972, p. 109).

⁵ REGNIER-BOHLER, *Voci letterarie, voci mistiche*, cit., p. 470.

un'alternativa impropria è stata poi paradigmatica per tutto il pensiero occidentale che ne è seguito: svuotamento progressivo del contenuto simbolico, suo appiattimento e integrazione nell'universale principio razionale, con un grado ontologico inferiore⁶.

La ri-lettura della mistica che qui si propone può essere l'occasione per ripartire dal patrimonio di senso rappresentato dai simboli, per attingere un linguaggio di grande forza immaginativa, un dire ricco e carico di significatività contro l'estenuazione formalistica del linguaggio filosofico dei nostri giorni.

La ricerca speculativa lungi dall'avvicinarsi ai simboli con l'ottica del pensiero razionale, o ottica del «disincanto», comprende come il «da pensare» (secondo la rilevante formula ricœuriana *le symbole donne à penser*) che il simbolo offre, è un dono di significanza, di fronte a cui la riflessione filosofica può iniziare una interpretazione creatrice e una comprensione, cioè una promozione di senso, che se rispetta l'enigma originale espresso nel simbolo, procede poi «nella piena responsabilità di un pensiero autonomo»⁷.

E ciò non sarebbe possibile se il simbolo fosse radicalmente estraneo al discorso filosofico, mentre da Husserl abbiamo appreso il concetto di *Sprachlichkeit* (linguisticità dell'esperienza del mondo), grazie a cui il simbolo, che vive nella dimensione della parola, si intreccia con la filosofia.

La mistica pertanto richiede una comprensione filosofica del simbolo, tale che lasci da parte ogni orientamento scientifico, psicologico e sociologico (approcci ontici), e corra invece la vertigine simbolica stessa, che scavi in quell'ambigua fusione di essere e sembrare, di identità e differenza, presente nel simbolo: il risultato sarà non solo la riabilitazione filosofica di quello, ma soprattutto la possibile risposta a certi interrogativi, la riattivazione di sensi nascosti, la ripresa di legami interrotti.

Ritornando allora all'universo mistico per penetrare ancora più in profondità, si può enucleare un'altra caratteristica: i mistici fanno una

⁶ È evidente in tali affermazioni l'influenza delle tesi di E. Fink, al quale rinviamo per quanto riguarda lo sfondo teoretico del nostro approccio. Per un'analisi più argomentata di questo tema si veda anche F. BREZZI, *A partire dal gioco*, Marietti, Genova 1992, in corso di stampa nuova edizione.

⁷ P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960 (trad. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 325).

«esperienza» di Dio, esperienza interiore del divino che, come afferma L. Cognet⁸, è posta, specie dai mistici francesi su un piano metafisico estremamente elevato, essendo il problema dell'unità divina che trascende le essenze.

Da qui l'uso di termini superlativi: superessenziale, sovra-eminente, l'unione, che è il momento terminale della vita mistica, è vera fusione dell'essenza divina e dell'essenza umana, che si compie anche con l'assorbimento delle volontà, e se tale unione è avvertita con consapevolezza, è comunque espressa in maniera enigmatica, indefinibile razionalmente, molto spesso vissuta quale esperienza dolorosa e oscura, come ripete Giovanni della Croce riferendosi alla «notte orribile della contemplazione».

Se nelle pagine dei mistici emergono interrogativi melanconici sul valore della ragione, se si manifestano – intrecciate – l'attrazione per l'eterno e l'attenzione profonda alla corporeità e alla realtà umile e quotidiana, dal momento che la loro è una esperienza incarnata, si può concordare con J.L. Goré, quando definisce i mistici quali protagonisti di una avventura intellettuale intesa come unione di esperienza estetica ed esperienza spirituale (con forte accentuazione degli elementi di instabilità, miseria, labilità umana) più che costruttori di una filosofia astratta: simili ai pianisti, c'è in loro precisione e mistero, in altre parole, poesia⁹.

Oltre l'esaltazione del sentimento sulla ragione (e alcuni studiosi hanno parlato di una riflessione superata, cioè di una rinuncia alla riflessione, come vedremo) si deve anche cogliere come sia sorpassata una filosofia meramente intellettualistica, e ciò acquista risonanza etica, e il problema della riflessione diventa incertezza sulla propria esistenza, incognita che molte mistiche esprimono in maniera paradigmatica.

Filosofia e mistica: il metodo fenomenologico

Ugualmente aporetico è il problema metodologico: come studiare un'esperienza che si pone alle frontiere della filosofia e del linguaggio?

⁸ L. COGNET, *Crepuscule des Mistiques*, Desclée & Co., Tournai 1958, p. 35.

⁹ J.L. GORÉ, *L'itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité*, PUF, Paris 1957, p. 158. L'autrice si riferisce in particolare al misticismo dei secoli XVI-XVII.

Innanzitutto ribadendo la complessità della mistica, ne consegue uno studio molteplice, che affronti queste tematiche sotto diverse prospettive; numerosi, infatti, sono gli itinerari teoretici: psicologia e sociologia della mistica, filosofia della mistica, teologia, percorsi tutti necessari e insostituibili, dei quali va confermata in via pregiudiziale la complementarietà, poiché nessun approccio può escludere gli altri.

In particolare riteniamo che ciò valga proprio per la comprensione filosofica, che si deve porre in rapporto di circolarità ermeneutica nei confronti delle diverse discipline. In altre parole la filosofia accetterà gli esiti delle scienze umane e li elaborerà con le sue metodologie.

La ricerca filosofica che tenta la comprensione della mistica è innanzitutto una filosofia della religione e che come tale ha dovuto superare le aporie e le difficoltà proprie al suo stesso oggetto e al suo metodo¹⁰.

Filosofia che situa la mistica all'interno dell'esperienza religiosa già costituita con lo scopo di coglierne e comprendere la significatività e intenzionalità delle sue testimonianze; nel nostro secolo un utile contributo a tale studio filosofico della mistica è arrivato dalla fenomenologia e in particolare da due filosofe Edith Stein e Gerda Walter. Non possiamo affrontare la questione delle varie soluzioni date all'interno della scuola di Husserl al rapporto tra filosofia e religione, ma ricordiamo solo come in relazione a tali due studiose si possa affermare:

«l'emergenza delle questioni religiose, l'importanza data al tema del divino e alla tradizione della fede cristiana contraddistinguono le loro analisi [...]. La complessità dei loro percorsi, la serietà dei loro approcci fanno costatare che non si tratta di adesione passiva a una tradizione dalla quale non si vuole o non si sa come liberarsi; al contrario, addirittura, è la scoperta della non eliminabilità del suo valore»¹¹.

¹⁰ Ho affrontato spesso questo tema: cfr. *Inquieti limina*, Anicia, Roma 1992, pp. 89-106 e più recentemente in: *Piccolo manuale di Etica*, Donzelli editore, Roma 2012; *Critica e Convinzione, la filosofia della religione di Paul Ricœur*, in *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, a cura di M. Agis Villaverde, C. Balinas Fernandez, F. Henriques, J. Ríos Vicente, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2005, pp. 209-228; *Religione e laicità*, in *Pensare l'esperienza religiosa*, a cura di A. Ales Bello e O. Grasso, Mimesis, Milano 2010, pp. 103-124.

¹¹ A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano*, Città Nuova editrice, Roma 1992, p. 155.

Vorremmo tuttavia rilevare alcune peculiarità della fenomenologia nel contesto che ora ci interessa: in primo luogo non è senza significato che in questa scuola si ritrovino tante donne che esercitano la filosofia, quasi che il metodo proposto da Husserl sia maggiormente disponibile ad accettare un contributo femminile¹²; in secondo luogo proprio due fenomenologhe si sono interessate al vissuto mistico, (fenomeno che più di altri ha coinvolto figure femminili), considerandolo come oggetto filosofico, *Sache*, al pari di altri.

La Stein, segnata profondamente dalla conversione al Cristianesimo e dopo essere entrata nel Carmelo, affronta questo tema studiando le testimonianze dei grandi mistici del suo ordine, come Giovanni della Croce e Teresa di Avila, e forse personalmente toccata da tale esperienza: se per lei la mistica rappresenta un modo per colmare l'abisso che separa essere umano e Dio, insieme insiste sulla sua paradossalità: esperienza ineffabile eppure comunicata dal mistico in linguaggio poetico, illuminazione e fuoco divorante, gioia e disperazione, individualità e partecipazione universale: «un'intima presa di contatto e un'esperienza di Dio [...] conoscenza oscura e amorosa, in cui l'anima viene sfiorata da Dio – bocca a bocca, sostanza a sostanza»¹³.

Concordando con quegli spiriti magni sulle diverse modalità dell'unione con Dio, la Stein, sulle loro tracce parla dell'«unione trasformante, divinizzante, che si realizza tramite l'amor perfetto».

A sua volta per Gerda Walter, come appare chiaramente nella sua opera *La fenomenologia della mistica*¹⁴ (scritta nel 1923, ma poi rielaborata in una stesura definitiva nel 1955), la mistica rappresenta l'approdo ultimo, dopo esperienze molto diverse e lontane, come l'impegno politico e sociale di estrazione marxista, cioè in un contesto di ateismo dichiarato quale era quello della sua famiglia, attraverso la parapsicologia che la

¹² È questa la tesi del libro di Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., che avventurandosi nel territorio (familiare per i suoi studi) della fenomenologia segue in particolare gli itinerari paralleli, ma non identici, di tre pensatrici della scuola husserliana, ripercorre con grande acutezza le analisi complementari, talvolta «corrispondenti» e cariche di suggestive risonanze, di tre studiose, fino a qualche anno fa considerate minori, almeno in Italia: Edith Stein, Hedvige Conrad Martius e Gerda Walter.

¹³ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft*, Ed. Nauwelaerts, Louvain 1950 (trad. it. *Scientia Crucis*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1982, p. 142).

¹⁴ G. WALTER, *Phanomenologie der Mystik*, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1950.

conduce ad aprirsi a dimensioni più profonde di spiritualità e poi al religioso vero e proprio.

Superando i pregiudizi che escludono la mistica da ogni comprensione, l'autrice ritiene invece possibile una descrizione dei vissuti dell'esperienza mistica: vissuti nei quali emerge pur in modo imperfetto la reale «datità» di Dio e nei quali c'è una sua diretta «manifestazione», «rivelazione», «apparizione».

In particolare poi Gerda Walter, come Edith Stein, ritiene l'essere umano costituito di essenza spirituale, psichica e corporea (*geistig-seelich-leiblich*) e quando avviene l'esperienza mistica l'io «non si identifica con nessuno dei momenti indicati come corpo, anima, spirito e con lo stesso inconscio, piuttosto si delinea come punto di attualizzazione della coscienza, e tale punto emergerebbe proprio dall'esperienza dell'abbandono»¹⁵.

L'*unio mystica* pertanto ha come caratteristica peculiare non l'identità fra l'io e Dio, ma una temporanea indistinguibile unità, senza annullamento dell'essere umano nella sua creaturalità.

Studiare la mistica seguendo le indicazioni della fenomenologia husserliana, e in particolare delle studiose sopra ricordate, significa allora cogliere l'esperienza mistica nel suo vissuto senza sovrapposizioni intellettualistiche¹⁶.

Le due filosofe concludono rilevando come nell'esperienza mistica emerga una sensibilità particolare, forse più frequente nelle donne, nelle quali non si riscontra la chiusura autosufficiente dell'io, né la pretesa di tutto spiegare con l'intelletto.

La Donna e l'esperienza mistica: Die Andere Offenbarung

Nel complesso contesto di una ragione sistematica in crisi, di cui si è detto, hanno fatto irruzione saperi altri, tra cui la riflessione femminile

¹⁵ *Ibid.*, pp. 138-141.

¹⁶ «(Si tratta di) esaminare i problemi, le questioni, cercando di individuare ciò che è essenziale e significativo con la consapevolezza che ciò sia rintracciabile attraverso una visione intuitiva e diretta» (A. ALES BELLO, *Mistica e femminilità nell'opera di E. Stein*, in «Rivista di ascetica e mistica», n. 1, 1993, pp. 43-55).

o pensiero della differenza sessuale, una speculazione che, partendo anch'essa dalla critica alla *ratio* occidentale, ha aperto una strada e mostrato il campo di una riflessione nuova.

Non possiamo affrontare in maniera adeguata il problema dell'irruzione del femminismo in filosofia, ma tracciamo solo le coordinate che ora interessano: se è vero che la filosofia non è né maschile, né femminile, che i grandi problemi filosofici sono i quesiti che l'essere umano si pone al di là delle differenze sessuali, è innegabile che la filosofia femminile del Novecento abbia offerto una problematizzazione diversa.

Filosofia femminile ovvero pensiero pensato da donne che colgono il punto di partenza della esperienza pratica e teoretica nella loro identità personale, e si interrogano quindi su una possibile specificità femminile di filosofare per rimettere in discussione i concetti tradizionali di razionalità e di soggetto, di struttura univoca della verità, di linguaggio, di storia e di etica.

Il pensiero femminile, cifra di quella stessa crisi (e non solo di quella, ma anche del Cogito cartesiano, incapace di cogliere l'altro)¹⁷ propone soluzioni o possibili percorsi: un sapere nuovo, un parlare diverso, una riflessione in precario equilibrio tra un dire e un detto, tra parola e silenzio. Contro la ragione totalitaria si è mostrata la ragione frammentaria, inquieta, balbettante, critica e discontinua, da sempre trattenuta nei silenzi o nelle pieghe nascoste del Sapere, ma presente nel mito e nella tragedia, nella metafora e nella fantasia, ragione che parla delle donne e pone inquietanti domande.

In particolare nel nostro intento di indagare l'esperienza mistica, dobbiamo interrogarci sul rapporto della donna con la teologia, o con la riflessione religiosa in genere: mutuando un'espressione di Adriana

¹⁷ Ho trattato più ampiamente questo tema in: F. BREZZI, *Esuli figlie di Eva: filosofia della differenza e teologia*, in *Non contristate lo spirito*, a cura di M. Perroni, Il segno dei Gabrielli editori, Verona 2007, pp. 45-74; *Nelle radici e nelle vette*, in *Di un altro genere: etica al femminile*, a cura di P. Ricci Sindoni e C. Vigna, Vita e pensiero, Milano 2008, pp. 145-161; *Donne e religione, Parole chiave*, in *Babele e dintorni*, a cura di P. Corvo e R.E. Valencia, Mauro Pagliai editore, Firenze 2008 (Religion and Society), pp. 57-69; *Etty Hillesum, an "Atypical Mystic"*, in *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*, ed. by K. Smelik, R. van den Brandt and M.G.S. Coetsier, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 173-190; *Cristianesimo, modernità e prospettive di genere*, in *La Modernità e i mondi cristiani*, a cura di R. Morozzo della Rocca, il Mulino, Bologna 2010, pp. 93-112.

Valerio¹⁸, si può affermare che la donna rappresenta una inquietudine teologica.

La teologia, infatti, concepita quale *intellectus fidei*, cioè indagine razionale sulla fede, in cui la ragione presenta caratteristiche logico formali, ha comunemente escluso la donna dal proprio ambito, lasciandole tuttavia possibilità di manifestazione nell'universo sommerso delle esperienze religiose; in quel «sapere» su Dio che comprende il linguaggio e il sapere simbolico, poetico, il sapere-sentire, cioè la valorizzazione delle intuizioni e delle concrete esistenze religiose, e qui ritroviamo la presenza delle mistiche, o le madri spirituali nel Rinascimento, molto spesso le eretiche.

L'inquietudine generata da tale accostamento (donne e riflessione religiosa) si manifesta soprattutto a un livello contenutistico e teoretico, poiché si tratta di inserirsi in un ambito già consolidato dalla tradizione, retto da una concettualizzazione precisa.

Come è stato affermato le donne non devono «ripensare semplicemente» la filosofia e la teologia, ma partecipare a una nuova creazione, abbandonare il linguaggio e le immagini statiche della teologia consolidata per esprimere «a different heaven and eart», come suggestivamente suggerisce Sheila Collins¹⁹.

Non posso trattare ampiamente questo tema, vorrei unicamente evidenziare come quella che viene definita, talvolta non troppo benevolmente, la sfida delle donne alla teologia abbia precise caratteristiche. Innanzi tutto si tratta di una riflessione critica e di protesta, di reazione a una elaborazione teologica unilaterale, patriarcale, cioè androcentrica e sessista²⁰.

Dall'insoddisfazione delle donne, «esuli figlie di Eva», che non si ritrovano nella dottrina tramandata nasce un pensiero teologico altro, il cui proposito è di riorganizzare l'antropologia cristiana: la relazione uomo-Dio, deve trattare anche del rapporto uomo-donna e donna-Dio.

In secondo luogo (e derivato dal primo punto) tale riflessione conferisce grande importanza alla storicità della sua stessa indagine, spingendo sullo sfondo gli universali (Uomo o Donna) e portando in primo piano i

¹⁸ A. VALERIO, *Introduzione* a M.T. CHENU, R. GIBELLINI, *Donne e teologia*, Queriniana, Brescia 1988.

¹⁹ S. COLLINS, *A Different Heaven and Eart*, The Judson Press, Valley Forge (Pa) 1974.

²⁰ CHENU, GIBELLINI, *Donne e teologia*, cit., p. 21.

contesti concreti, i segni dei tempi, in particolare il movimento di liberazione delle donne, chiedendosi come ha detto R. Reuther «in che senso la storia della salvezza è stata una *his-story* e non una *her-story*», e proponendosi pertanto di riscoprire le proprie radici, in certi testi, che non sono muti su queste tematiche, come per esempio l'essere umano creato al plurale, (*Gen* 1, 27), ma solo complessi e infinitamente ricchi, sì che è necessaria un'opera di recupero di ciò che è stato rimosso.

In questo senso una ulteriore caratteristica di tale riflessione che il pensiero femminile compie sul dato religioso è quella di proporsi come riflessione interrogante, questionante, più che dispensatrice di verità.

Da quanto brevemente delineato, si evince come tale riflessione sia una sfida ai metodi tradizionali di riflessione religiosa, una alternativa teologica, che vive una difficile situazione di confine, poiché usa strumenti, linguaggi, concetti e simboli di una tradizione che, di fatto, ha negato le donne come soggetti, e quindi cerca di ri-creare strumenti, concetti, linguaggi nuovi, soprattutto formulare inedite domande, dal momento che finora quelle riguardanti le donne sono state non-domande, o domande sulle non persone, focalizzando, come afferma M. Daly i non-dati delle non-vite delle donne.

E questo è tanto più significativo in riferimento al nostro ambito specifico, la mistica, si può sottolineare, infatti, come il ruolo femminile non sia marginale fin dal tardo Medio Evo, e via via nei secoli seguenti, come sostiene Adriana Valerio:

«dal XIII secolo le donne compaiono sulla scena storica in veste insolita che non passò inosservata. Le inquietudini del tempo le vedono protagoniste in un impegno di riforma religiosa che investe sia l'aspetto personale che ecclesiale. Le fonti attestano la visibilità delle donne. Esse sentono l'esigenza insopprimibile di prendere la parola, le loro esperienze escono dal silenzio, sovente attraverso la testimonianza maschile, ma a volte nei modi tipici della scrittura femminile, che per l'Italia proprio nell'Umanesimo conoscerà le maggiori espressioni.

Tutte costituiscono *Die Andere Offenbarung*, un modo altro di sentire la rivelazione, la lettura femminile dell'esperienza di fede, la capacità delle donne di «vedere la verità», di essere dunque profetesse, fuori o al margine dei circuiti accademici»²¹.

²¹ A. VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, in «Rassegna di teologia», 35, 1994, pp. 713-731, 716.

Donne emarginate o ascoltate?

Il grande fervore di ricerche suscitato dalla riscoperta del femminile ha consentito di aprire spaccati nuovi, portare alla luce il rimosso, ritrovare tracce forse esili, ma alternative, che compongono di tali periodi un quadro non monolitico, specie in riferimento alla fine del XIV secolo. Alle visioni ricche e complesse di periodi storici presentati in maniera monocromatica, si aggiungono interrogativi inediti, ma sempre sotto il segno dell'ambivalenza che qui riassumiamo: innanzi tutto le donne erano emarginate o ascoltate?

In linea generale si può affermare che il giudizio storiografico ormai unanimemente delinea dalla fine del 1300 in poi come un'epoca di incredibili risvegli e cambiamenti che ebbero effetti sulle esperienze e sulla posizione della donna²².

Da un lato essa è dominata dall'ideologia maschile, sottomessa alle consuetudini cittadine codificate fin dal XII e XIII secolo, consuetudini che si riassumevano nella «tutela» delle donne da parte degli uomini; dall'altro, specie a partire dal XIII secolo, in un tempo di tribolazione e di crisi, carico di ansie di rinnovamento e di richieste profetiche, molte donne prendono la «penna e la pergamena» e assumono in prima persona un ruolo non più marginale partecipando agli eventi spirituali e intellettuali.

Cifra considerevole di questo «esserci in prima persona» si può rinvenire nella scelta di rimanere allo stato laicale, per esempio in Angela da Foligno, in Umiliana Cerchi, Margherita da Cortona, Vanna da Orvieto, ecc., su cui torneremo tra poco.

Esserci in prima persona in un percorso di spiritualità femminile che non intraprende la rigida vita claustrale, ma indica una strada più autonoma, fortemente intessuta di esperienza estatica e caritativa, come è noto.

Ancora sotto il segno dell'ambivalenza, va rilevato come negli ultimi tre secoli del Medio Evo il numero delle donne canonizzate sia

²² «Le donne conquistarono spazi di libertà, ma tali innovazioni nell'ambito culturale e religioso, generarono un fenomeno di opposizione e di rifiuto da parte del mondo maschile e il conflitto intorno al valore (e alla posizione sociale) delle donne, la *querelle des femmes*, non cesserà più, nemmeno nei secoli bui della caccia alle streghe» (C. OPITZ, *La vita quotidiana delle donne nel tardo Medio Evo*, in *Storia delle donne*, cit., p. 394).

elevatissimo, né mai sarà superiore a quello allora registrato: «fino ad un quarto di tutti i nuovi santi furono in quest'epoca di sesso femminile – una gran parte di essi addirittura mogli e madri. Mai prima, né dopo le donne poterono sentirsi parte di un mondo di credenti e di santi così femminilizzati, pur se la loro esclusione dal servir messa e dai sacramenti, almeno all'interno della Chiesa ufficiale, non fu mai messa seriamente in discussione»²³.

D'altra parte, la religiosità femminile si caratterizza sotto forma di mistica e di profezia, forme speculari accumulate dalla libertà di Parola nei confronti della chiesa gerarchica, espressioni di una messa in crisi della mediazione maschile nel rapporto con il sacro, per cui nasceranno insofferenze e timori che, sfoceranno nella caccia alle streghe²⁴.

Se in un testo famoso la storica americana Joan Kelly Gadol si chiedeva se le donne abbiano avuto un Rinascimento e rispondeva in maniera negativa²⁵, noi oggi possiamo forse aggiungere che se le donne non ottennero, come è stato rilevato, grandi risultati di miglioramento sul piano del loro *status* istituzionale e i progressi raggiunti furono sempre fragili e vulnerabili, tuttavia dalla fine del Medio Evo inizia un periodo di rivolgimenti e aperture, in cui le donne si avvantaggiarono di una maggiore mobilità sociale, sfruttarono le innovazioni tecniche, per esempio nei lavori domestici, e soprattutto godettero di qualche vantaggio nell'ambito culturale e religioso.

Collegato per molti versi con quanto già affermato, è un altro aspetto indicativo, quello del controverso rapporto donne-cultura, che si iscrive ancora una alternativa: monache o laiche?

Da un lato alle donne erano precluse le scuole, e va ricordato come intorno al XII secolo queste hanno il loro inizio, che culminerà con l'istituzione delle Università, preclusione dovuta al fatto che l'esistenza dello studente medievale era una vita nomade, slegata da qualsiasi struttura, sia familiare che monastica, con libertà di rapporti, abbastanza inusuali, tali che le autorità ecclesiastiche la censuravano come dissoluta, e le (poche) donne che la conducevano erano paragonate alle meretrici.

²³ *Ibid.*, p. 392.

²⁴ VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, cit., p. 721.

²⁵ J. KELLY GADOL, *Did Women Have a Renaissance?*, in *Becoming Visible. Women in European History*, a cura di R. Bridenthal e C. Koonz, Houghton Mifflin, Boston 1977.

Se la convinzione generale ritiene la donna che si istruisce una donna che evade, le uniche forme di istruzione sono legate all'impegno di autodidatte o sono conquiste tardive dell'età adulta.

D'altro lato, pertanto, l'unico modo per le donne di accedere al sapere era all'interno di ordini monastici: l'educazione, l'istruzione come elemento di emancipazione può realizzarsi nell'ambito religioso, nel quale troviamo ben presto donne colte e preparate teologicamente e talvolta con posizioni di grande prestigio nei monasteri²⁶. Si pensi a Ildegarda di Bingen, badessa, oppure a Elisabetta di Schonau, delle quali una testimonianza coeva afferma: «allora, Dio manifestò il suo potere attraverso la mediazione del sesso debole in queste converse che egli colmò di spirito profetico», affermazione questa che ripropone il luogo comune secondo cui l'unica competenza riconosciuta alle donne nell'ambito del sacro era l'ispirazione diretta dello Spirito Santo. Laddove noi oggi sappiamo molto di più sulle conoscenze enciclopediche di Ildegarda, «appartenente ad un'epoca di globalità ancora indissociata: essa è ad un tempo naturalista, medico, poeta, musicista, teologo. Le sue visioni comprendono la storia naturale e la storia sacra, la cosmologia e l'escatologia»²⁷, conoscenze che Ildegarda raggiunse entrando in convento a otto anni.

Emancipazione religiosa femminile, si è detto, e nel secolo XIII si assiste, altresì, alla nascita di comunità religiose laiche come le beghine, fenomeno che si dilaterà in tutta Europa, e continuerà nei secoli successivi, costituendo una novità di grande fecondità. Non possiamo ora affrontare come meriterebbe questo tema, ricordiamo solo che il beghinaggio rappresentò l'unione della vita mistica e della vita secolare senza mediazioni, in altre parole la santificazione della vita in comune intrecciata con un percorso di alta mistica espressa da alcune donne laiche.

²⁶ È condivisibile quanto afferma Rollet: «sono proprio delle carriere femminili quelle che la Chiesa offre ora alle sue figlie che hanno pronunciato i voti tradizionali» (H. ROLLET, *La condition de la femme dans l'Eglise*, Fayard, Paris 1975).

²⁷ EPINEY-BURGARD, ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, cit., p. 10. Se Ildegarda si autodefiniva «indocta mulier», in realtà conosceva i testi latini della Vulgata e i Padri latini, nonché i filosofi latini come Cicerone e Lucano, era informata sui fermenti del suo tempo in ambito teologico, in quanto era in corrispondenza con i dotti delle scuole di Chartres e di San Vittore, infine con l'osservazione personale della natura acquisì una vasta conoscenza scientifica.

Il quadro non sarebbe completo se non si ricordasse un'ultima alternativa: si è detto sopra come la donna rappresenti una inquietudine teologica e ciò maggiormente si avverte nel tardo Medio Evo che è un'età di crisi religiose, di grandi incertezze e tragiche lacerazioni; da qui una sorta di esasperazione del sentimento religioso, un'ansia di sicurezza che trova sfogo in attese apocalittiche e nella fede nei tanti profeti che fanno risuonare dappertutto in Europa la loro parola ispirata²⁸.

In questo contesto ritroviamo un'ambivalenza importante per il nostro tema, un interrogativo sull'esperienza estatica femminile: sante o eretiche, mistiche o visionarie?

Problema di difficile soluzione, poiché proprio nei confronti delle donne l'atteggiamento è ambiguo: se talvolta si riconoscono le qualità profetiche, più spesso si attribuiscono loro qualità stregonesche, e con frequenza le mistiche e le streghe usano gli stessi mezzi espressivi, anche se diversa è l'ispirazione.

Per necessità di sintetizzare fissiamo alcuni punti fermi: in primo luogo, non a caso fin dal Medio Evo e via via nei secoli seguenti, che videro i grandi processi per stregoneria e i fenomeni di esorcismi di massa, si è stabilito questo legame tra stregoneria e femminilità, nei due aspetti della strega e della posseduta, la prima, esempio della potenza diabolica della donna, l'altra della sua debolezza; da qui, in seconda istanza, deriva la preoccupazione e la necessità di trovare regole salde e utili per il discernimento (*Probatio spirituum*, che secondo il V Concilio Lateranense era affidata a tre o quattro uomini «dotti e gravi»), poiché l'esperienza estatica femminile metteva in crisi la mediazione



²⁸ G. BARONE, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 61-114, 101. Sull'argomento si veda: *Parole inspirée et pouvoirs charismatiques*, in «*Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age-Temps moderne*», 98, 1986, pp. 7-327.

giuridica maschile nel rapporto con il sacro²⁹. Per esempio, da un lato, Jean Gerson (m. 1429) ammonisce a non prestare fede alle «donniciuole visionarie», che si atteggiano a consigliere del Papa; dall'altra il francescano Lamprecht di Regensburg (fine secolo XIII), constatando meravigliato che anche le donne si pronunciano su questioni teologiche, anzi sembrano più a loro agio degli uomini, pure specialisti, ricorreva all'argomento che la donna, «più rapidamente accesa dal suo dolce cuore, dalla sua minore forza di volontà e dalla sua pia semplicità, al punto che la sua ricerca di Dio può meglio comprendere la saggezza del Cielo di quanto non possa farlo un uomo duro, poco adatto a simile scopo».

Si può quindi affermare che il discernimento tra donne toccate dalla grazia mistica e semplici visionarie era complesso e le difficoltà accresciute dagli allusivi resoconti di tali esperienze; comunque è certo che se le protagoniste stesse sono riluttanti a narrare, sia per pudore che per problema di linguaggio (di fronte a Maddalena de' Pazzi (p.e.) le consorelle che avevano il compito di trascrivere dichiarano più volte di non capire), a partire dalla metà del XIII secolo sono numerosi i resoconti di mistiche, o le confessioni di visionarie, ma il risultato spesso è una generale diffidenza verso il femminile. Emergeva sia un dubbio religioso in senso stretto, per cui le rivelazioni divine, le estasi etc., delle donne sono soggette a controllo o «spiegazione» da parte dei religiosi; sia come sospetto di tipo medico, per cui le esperienze soprannaturali o fuori del comune saranno ricondotte a malattie tipicamente femminili, come la malinconia, gli umori o la malizia stessa³⁰.

Tuttavia più in profondità va rilevato come tale ambiguità, sia vissuta tale solo dal giudizio maschile: per le donne, infatti, la parola di Dio a loro diretta, l'essere recipiente dello Spirito Santo, come affermava Ildegarda di Bingen (e dopo di lei tante mistiche), rappresentò l'unica via

²⁹ Cfr., P. DINZELBACHER, *Sante o streghe. Alcuni casi del tardo Medioevo*, in *Finzione e santità*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

³⁰ Interessanti a questo proposito gli studi di M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, Sansoni, Firenze 1984, in cui prende in esame la mistica del Seicento francese: mistica come forma di conoscenza autonoma rispetto a quella filosofica, teologica o scientifica. E ciò sia sul piano del linguaggio che su quello antropologico, analizzato in un altro testo: *L'anatomia dell'anima da Francesco di Sales a Fénelon*, il Mulino, Bologna 1991. In particolare poi M. Bergamo ha curato la pubblicazione delle lettere di LOUISE DU NÉANT, *Il trionfo delle umiliazioni*, Marsilio, Venezia 1994.

di un possibile discorso religioso, che trovava rispondenza nei credenti, confusi dalla crisi del Papato³¹.

Da qui il carattere destabilizzante che tali profetesse assumono nei confronti dell'assetto ecclesiastico, come si manifesta nell'ambivalenza di fronte alle esperienze estatiche, che troviamo in una stessa persona, il ricordato sempre Gerson, diffidente e ostile ad accettare le rivelazioni di Brigida (poi riconosciuta come una *auctoritas*), mentre era entusiasta di Giovanna d'Arco, la sibilla francica, dopo poco mandata al rogo³².

In secondo luogo poi tale «magistero profetico visionario» rappresenta una tappa nel cammino di affermazione di quella *parrhesia*, libertà di parola che, unita e intrecciata con la cura di sé (relazione quindi di *logos* e *bios*) ancora oggi è considerata il momento essenziale sul cammino della propria autorealizzazione.

Per quanto riguarda le mistiche sembra possibile cogliere tale congiuntura in due punti: da un lato, l'anima cede unicamente a Dio, solo determinante è questo legame, la verità risiede nella libertà interiore (*autarkéia*). Come sostiene Angela Putino: «l'esperienza delle prime comunità cristiane, quella delle tradizioni catare e dell'amor cortese e poi quella delle beghine, così centrali per tutta la cultura dell'occidente, stanno forse ad indicare che voci e scritture di donne si sono sempre sbilanciate verso quei passaggi che conducono dalla rottura di codici ai processi di soggettivazione»³³.

Carattere destabilizzante, *parrhesia*, provocazioni sovversive in alcune, in una parola inquietudini che allarmano le istituzioni, purtroppo la storia dei secoli seguenti (XIV e XV) vide protagonista l'Inquisizione, i roghi e la controriforma rappresenta una cesura; la voce di donna fu progressivamente fatta tacere, o quantomeno limitata, cercando di canalizzare quelle energie creatrici nell'ambito dell'ortodossia, tuttavia: «la normalizzazione tridentina non stronca del tutto l'espandersi della coscienza critica della

³¹ In questo contesto va ricordato il rilievo politico di certe figure femminili come Caterina da Siena, Brigitta di Svezia, e Angela da Foligno con le loro varie lettere. Altre figure sono analizzate in G. ZARRI, *Le sante vive*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

³² In riferimento alla ricca fioritura dell'ambiente umbro mentre Margherita da Cortona fu riconosciuta santa, Angela da Foligno solo beata.

³³ A. PUTINO, *La cura di sé*, in DIOTIMA, *La sapienza di partire da sé*, a cura di C. Zamboni, Liguori, Napoli 1996, p. 151.

donna che nella esperienza delle profetesse aveva trovato linfa vitale»³⁴.

Volgendoci allo specifico contenuto filosofico-teologico si deve evidenziare, come afferma Adriana Valerio, il contributo alla teologia sapienziale di forte stampo biblico da parte di queste donne che, attraverso esperienze estatiche e creative «maturano una diversa sensibilità religiosa, elaborano nuove verbalizzazioni di Dio».

Al di là della dichiarata ignoranza, spesso tale pensiero femminile esprime all'interno della trama biblica un rapporto intenso, familiare e fondante con la Scrittura:

«il radicamento nella Scrittura diventa per queste donne criterio di soggettività, drammatico itinerario in cerca di identità, di unità e rinnovamento interiore... (è) il costruirsi della soggettività femminile, dell'io persona, di un io donna»³⁵.

Vorremmo aggiungere che molte di queste mistiche, come accennato, con i loro scritti si proposero anche di riformare la chiesa del loro tempo, dilaniata da scismi, simonia, in genere sprofondata in una grave decadenza; se la più nota è Caterina da Siena, anche altre sono efficaci al riguardo: Angela da Foligno esercitò non solo influenza su un cenacolo spirituale che si formò intorno a lei, ma ebbe funzione moderatrice nelle controversie interne ai francescani; Maddalena si de Pazzi agì nella Firenze ancora turbata dalla predicazione del Savonarola, e «chiamata all'opera della *renovatione* della Chiesa», indirizzò dodici lettere al

³⁴ VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, cit. Più duro il giudizio di C. Opitz: «Mentre Brigitta di Svezia e Caterina da Siena si tennero accuratamente al coperto e cercarono la protezione della curia e dell'organizzazione monastica, potendo trasmettere le loro idee teologiche e politiche alle persone interessate, in modo parzialmente soddisfacente, nel corso del secolo XV crebbe l'insofferenza verso la 'ricerca femminile del miracolo [...]'. Sempre più donne vennero smascherate come 'false profetesse' e a Roma si negò la canonizzazione a mistiche visionarie generalmente già venerate come sante [...]; alla fine del Medio Evo ci si avvicinò insieme alla estinzione del prestigio e della santità femminili [...], non potevano (le mistiche) essere forse ispirate anche dal diavolo o addirittura da esso penetrate?» (OPITZ, *La vita quotidiana delle donne nel tardo Medio Evo*, cit., p. 393).

³⁵ A. Valerio, inoltre, ricorda come agli uomini di chiesa che si reputavano i soli competenti a interpretare la Sacra Scrittura si affiancano queste donne che portano un profondo apprendimento di essa: e tale assimilazione si ritrova non solo nelle mistiche, ma anche in numerose letterate ed erudite (*L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI*, cit., p. 727).

papa Sisto V, ai cardinali e ecclesiastici del tempo.

La loro opera fu essenzialmente volta a evitare quell'inaridimento intellettuale, che contrapponendo dottrina e vita aveva generato la decadenza; proprio Caterina da Siena distingue una dottrina relegata a livello dell'intelletto e una dottrina realmente vissuta, che consente di innalzarsi a una conoscenza superiore, costitutiva dell'essere: conoscenza questa che non fu presente in primo piano, ma appunto nascosta nei silenzi dei monasteri, occultata o condannata dalla ragione maschile.

Conclusioni

Se con Claudio Leonardi affermiamo che «più dell'uomo la donna conserva (ancora per poco a voce alta, poi sempre più nascostamente) il linguaggio mistico, un linguaggio storicamente impotente, e lascia agli uomini il linguaggio della teologia e del potere»³⁶, al termine di questo percorso ermeneutico possiamo riprendere le fila di una tessitura complessa, anche nel tentativo di rispondere agli interrogativi iniziali sulla presenza della donna nell'ambito del religioso.

La comprensione filosofica può correre il rischio (il 'bel rischio' diceva Platone) di comprendere l'esperienza religiosa mistica, ma il termine esperienza, come è noto, è complesso e polisemico: vari autori hanno parlato ora di esperienza immediata o vissuta, ora di esperienza come contatto conoscitivo di un soggetto di fronte ad un oggetto, noi privilegiamo il significato contenuto nell'etimologia del vocabolo tedesco, *Erfahrung*, quale viaggio, in particolare l'itinerario di queste mistiche in territori sconosciuti, nei quali si attua l'interazione tra lo schiudersi di una realtà, un'offerta di senso, e la risposta del soggetto stesso, che compie il viaggio con tutto il suo bagaglio di ricordi, sensazioni, passioni, progetti e desideri.

Trattandosi poi di donne, generalmente lontane ed escluse dal dire ufficiale, che hanno raggiunto il graduale affermarsi di una «parola

³⁶ C. LEONARDI, *Introduzione a Il Cristo. Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Mondadori, Milano 1992. Si veda anche C. LEONARDI, G. POZZI, *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988.

ascoltata», il viaggio è diventato un cammino di progressiva autocon-sapevolezza, di tensione alla ricerca di se stesse, anche se questa può sembrare un'affermazione paradossale, dal momento che molte mistiche esaltano l'annientamento dell'io, la passività, lo spossamento o annullamento della propria individualità, e attuano sottili pratiche di disinteresse, di squalificazione della presenza, o perdita di sé, per annullarsi e fondersi nell'assenza.

A nostro parere si deve portare in primo piano, come pure in un contesto carico di ambivalenze e di specchi prospettici, la donna è un soggetto in tensione, sempre tesa nello sforzo di conoscersi e riconoscersi. Il viaggio può anche essere un'avventura senza direzioni in precedenza tracciate e senza certezze, se non la scoperta dell'alterità, di un Altro Soggetto, la cui differenza si impone come epifania. La trama e l'ordito finale possono essere delineati, si è accennato, come quella *parresia*, analizzata da Foucault, un parlare e pensare libero, che si costituisce dopo una azione di «taglio» con i saperi codificati, creando nuovi punti di appoggio; per la mistica femminile, tale esperienza è anche il recupero dell'interiorità, il superamento di un silenzio, l'affermazione di una vocazione, l'affrancato scorrere dei propri sentimenti.

Qui la nostra seconda notazione conclusiva: se le immagini e le emozioni costruiscono l'identità interiore, lo spazio interno, da cui poi il loro libero fluire in quello esterno, in una parola scritta, parola poliedrica, ora dura e aspra, ora dolcissima, questa diventa espressione di una capacità speculativa sottile e inquieta.

Se si può considerare superata, infatti, l'affermazione che vedeva negli scritti delle mistiche solo l'espressione dell'emotività e passionalità, appunto femminile, nondimeno va maggiormente delineato in cosa consista quello che abbiamo definito *die Andere Offenbarung*, pur rifiutando di considerare il femminile un apriori incontrovertibile. Le voci di donna che da Angela da Foligno in poi, passando attraverso Matilde di Magdeburgo, Gertrude di Helfta, Giuliana di Norwich, fino a Maddalena de' Pazzi (solo per citarne alcune) si sentono risuonare, sono espressione di una crisi, o di una ambiguità perenne intorno alla comprensione di Dio: attraverso queste pagine emerge una voce sottile o forte, gemito o gioia, riso o pianto, singhiozzo o grido, sempre un

verbo nuovo che vince un silenzio imposto.

Espressione di una ambiguità perenne intorno alla conoscenza di Dio, tentativo di esprimere l'inesprimibile, quell'esperienza interiore, che è l'esperienza mistica: estasi, rapimenti, emozioni, ma anche visione intellettuale di smarrimento, apprendimento di una presenza che non si distingue facilmente da un'assenza, come molti secoli dopo Heidegger mostrerà.

Se la differenza tra questo Dio sconosciuto e l'ignoto è l'emozione che il primo suscita, l'esperienza mistica mostra insieme l'intimità totale con la divinità, in cui l'identità femminile non solo raggiunge una espressività eccezionale, ma afferma se stessa come io donna, io persona, ricercando «una parola per dirsi, parola umana che nella Parola divina trova la sua legittimazione, la sua ispirazione, ma assume anche il ruolo di una provocazione»³⁷.

Se Tommaso propone l'ancoraggio alla metafisica aristotelica, un altro filone della teologia e della riflessione religiosa, ugualmente metafisico (dando a questo termine il significato originario di «cose ultime»), risponde con un'intimità totale al Verbo incarnato, ricorrendo all'affettività nuziale del Cantico, alla compassione, (ovvero a tutti quei momenti riassumibili per noi oggi con 'empatia') come rivisitazione dei dolori del Cristo, il cui risultato è la circolarità tra Dio e essere umano, che realizza sul piano speculativo il biblico *sicut est*³⁸.

Tuttavia dal momento che tale circolarità è mossa, condotta e sostanziata dal concetto di amore, in tale contesto (in cui possiamo annoverare anche pensatori come Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Thierry per esempio) il sentire femminile trova piena realizzazione ed espressività completa.

Pensiero a-sistematico, quello mistico, che in certo senso contrappone il pensare al semplice conoscere, intendendo con quest'ultimo «le forme dell'attività conosciuta così come si elaborano nei nostri processi mentali e come è simulata dai calcolatori elettronici», laddove il pensare è «l'aprirsi del nostro linguaggio a ciò di cui non possiamo parlare. Pensare che non ha sede solo nell'intelletto astraente, ma è radicato nell'interiorità del

³⁷ VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIX-XVI*, cit. p. 728.

³⁸ Cfr. G. POZZI, *Introduzione* a ANGELA DA FOLIGNO, *Il Libro dell'esperienza*, Adelphi, Milano 1992, p. 26.

nostro corpo desiderante: pensare, infatti, è la maniera più profonda del nostro desiderare»³⁹. Da qui la passione di pensare, secondo l'espressione di Hannah Arendt che ritroviamo in alcune/i mistiche/ci.

Pensare metafisico dunque, se con Aristotele affermiamo che la filosofia si occupa delle cose divine per destinazione essenziale, e ciò a partire dalla sua origine più misteriosa e profonda, pensare di cui vorremmo sottolineare non solo l'inaspettata attualità, essendo questo il motivo di fondo del «filosofare esistenziale-esistentivo» di contro ad un filosofare idealistico, ma anche la necessaria urgenza per superare la concezione minimalista odierna di una filosofia come razionalità puramente strumentale, efficientista e tecnica.

Alcuni studiosi caratterizzano il puro amore, di cui si parla nei testi mistici, come triplice oscurità o triplice silenzio: della ragione, del cuore, della volontà, ma, a nostro parere, una rilettura di quei momenti della storia della cultura, nel nostro caso la mistica e la elaborazione femminile, mostrano il superamento di un silenzio imposto.

Una parola nuova si è affermata, un inatteso ordine del linguaggio. Ricordando il percorso di alcune mistiche, che non è stato solo una progressiva spogliazione, ma un combattimento e una decostruzione, attuata mediante una scrittura che vuole annullare se stessa ci possiamo chiedere: è il silenzio l'ultima parola di queste donne? Forse, ma di fronte non si erge il Dio, Signore del silenzio di cui aveva parlato San Gregorio, bensì «quel gusto dello sconosciuto di Dio», la fede saporosa, espressione paradossale di un indicibile che una donna esprime tessendo una altra parola, il cui scopo è «essere libere da se stesse e da tutte le cose, vedere e sapere senza mediazioni cos'è Dio»⁴⁰.

³⁹ P. PRINI, *L'ambiguità dell'essere*, Marietti, Genova 1989, p. 20. «Per l'uomo non ci può essere pensiero in cui non si esprima l'attività di un corpo che vive, finché gli è dato vivere. Ogni tentativo di eludere questa condizione umana del pensare, questo suo essere incarnato dalla nascita alla morte, soltanto un tentativo vano di proteggersi dai rischi che comporta [...]. Il pensiero come desiderio primario [...] la domanda che investe la propria soggettività corporea, ossia tutta la sua soggettività, aprendola ad un senso che la oltrepassa e soltanto dal quale può venire ad essa la possibilità di trasfigurarsi eticamente» (*ibid.*, pp. 21-22).

⁴⁰ Affermazione di un uomo interessato ma inquieto di fronte al fenomeno mistico come Lamberto di Ratisbona (1880). Secondo Epiney e Zum Brunn, queste frasi, attribuite a Lamberto, sono tratte da un poema anonimo sulla Figlia di Sion (EPINEY, ZUM BRUNN, *Le poetesse di Dio*, cit., p. 25).

Giovanna Costanzo

‘La mistica e l’anima russa’.

Pavel A. Florenskij e lo sguardo mistico sul mondo

«Non è possibile il minimo dubbio riguardo a quanto è detto giustamente della vita eterna nell'Apocalisse di Giovanni: “Non vi sarà più notte; non hanno più bisogno né della luce della lampada, né di quella del sole, perché il Signore Iddio splenderà su di loro” (22, 5). Questo non si può intendere se non della luce vera sensibile con la quale saranno illuminati gli occhi dei beati»

(P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*)

Abstract:

In the scientist and atheist culture of the beginning of the XXth century, the Russian philosopher and theologian Pavel Florenskij tries to keep in dialectical unity the speculative reason and the ‘faith’, that is penetrated by the wonder of the Principle from which it originates life. In the Lavra, the Holy Trinity Abbey, St. Sergio and the cult with its famous icons, the place that is the heart of Russia and its spirituality, Pavel Florenskij spent his life to dedicate to many interests, including the study of mysticism. The mysticism is the core of Orthodox spirituality, because the contemplation of the icons and ritual permit the upward movement toward the Otherness, that it is never completely unspeakable and never fully knowable, and a movement from high falls down, which informs the creation processing an order of goods and relationships, after the revelation of ordo amoris. The mystical experience is what gives the lived faith the possibility of a metanoia, a ‘transformation’ thanks to the revelation of that ‘heart cherubic’ that reborn every man. Fulcrum of the ‘mystical of hearth’ is the transcendence of self and the emptying of any selfish interest, so it is possible the acceptance the unifying principle of our inner life, which is Christ. So this mystical experience promotes a life of authentic relationships, if you lived in the infinite and unifying Love of the Christ.

Key-words: Orthodox mystical; Icon; Platonism; Symbolism

La percezione contemplativo-creativa del mondo e l’anima russa

In quello scorcio di tempo fra la fine dell’800 e il primo ventennio del ’900 la Russia degli zar conosce uno dei



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

periodi più ricchi e floridi della sua produzione culturale e scientifica, tale da essere menzionato come il ‘Rinascimento russo’, prima che l’avvento della rivoluzione bolscevica costringesse molti dei suoi intellettuali a fuggire, impauriti da quel sistema politico che si sarebbe rivelato come una fra le più terribili forme di totalitarismo in Europa, con i Gulag e le sistematiche violenze e oppressioni nei confronti della popolazione.

Gli anni che precedono la rivoluzione del 1917, con le sue avanguardie artistiche e letterarie, sono quelli in cui gli intellettuali guardano all’Occidente europeo come il luogo in cui domina il positivismo e il credo ottimistico nella ragione, insieme alle inquietudini irrazionalistiche, e che avevano trovato ad esempio in Nietzsche il precursore, e in esse si abbeverano. Inoltre tra questi intellettuali vi sono anche coloro che avvertono come una missione il dover preservare l’unicità di quella cultura slava, che nata al crocevia fra Oriente e Occidente trova nel credo ortodosso il cuore nevralgico della sua particolarità¹. In quest’ultimo schieramento si muovono pensatori come Sestov, Rozanov, Berdiaev, Bulkalkv, Solov’ëv, Ern, lo slavismo degli anni ’40, che animano una critica serrata alla tradizione filosofica di origine occidentale, il pensiero idealistico e trascendentale, che rivolta alla conoscenza del mondo dei fenomeni ha finito per trascurare ciò che si cela al di là del visibile. Alla luce della loro riflessione critica diventa, infatti, inconcepibile la distinzione fra noumeno e fenomeno, come la radicalizzazione del rapporto fra ragione e fede.

Si anima così un dibattito in cui la difesa del cristianesimo e della religiosità russa assume spesso negli animi più sensibili toni ‘tragici’², se non apocalittici in chi crede che spetti al popolo russo condurre i «popoli alla fine del regno»³, quando si avverte che il rischio sotteso al nichilismo ateo è recidere le stesse radici dell’umanità, se è vero che questa come la ‘cultura’ umanista trova nel ‘culto’ la sua centralità e

¹ Cfr. G. MARINELLI, *La Russia e il destino dell’Occidente*, Prefazione di S. Quinzio, Edizione Studium, Roma 1994. Cfr. N. BERDIAEV *et al.*, *La svolta. Vechi. L’intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, trad. it. di U. Floridi, Jaka Book, Milano 1970.

² N. BERDIAEV, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977.

³ S. QUINZIO, Prefazione a MARINELLI, *La Russia e il destino dell’Occidente*, cit., p. XII. Cfr.: G. GIULIANO, *Tra Comunione dei simboli e Apocalisse*, in P.A. FLORENSKIJ, A. BELYJ, *L’arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, trad. it. di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004.

bellezza: «la fede determina il culto e il culto la concezione del mondo, dalla quale poi deriva la cultura»⁴.

«Se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti regioni dell'arte e delle lettere, né dalle superbe altezze della filosofia e delle scienze, ma dalle cime umili e sublimi della religione»⁵.

Fra gli intellettuali che più sono sensibili a questo complesso magma culturale vi è sicuramente, Pavel Aleksandrovič Florenskij, che già nella poliedricità dei suoi studi – è stato filosofo della scienza, fisico, matematico, ingegnere elettrotecnico, epistemologo, ma anche un filosofo e un teologo, un teorico dell'arte e di filosofia del linguaggio, uno studioso di estetica e di semiotica e di simbologia –, rivela immediatamente il sofferto tentativo di tenere insieme scienza e fede, come ha riconosciuto lo stesso Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*⁶. Il filosofo e il teologo impegna, infatti, la sua intera esistenza a difendere l'autenticità di un credo che trova la sua essenza nella contemplazione mistica e nella tensione ascetica verso il raggiungimento della piena umanità, contro a ogni ateistica e anticristiana affermazione:

«Tra l'auto-divinizzazione e la fede in Dio non c'è una terza via: la cultura dell'uomo senza Dio è un idolo di se stessa, e questo non in forza dei peccati personali, ma per una coerenza interiore ... L'uomo voleva modellare una visione naturalistica del mondo e ha annientato se stesso come uomo [...] non c'è più la natura né l'uomo, rimane soltanto la nuda autoaffermazione»⁷.

Sono, in particolare, i suoi studi sulla religiosità popolare e sullo spirito

⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, trad. it. di C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 6-7.

⁵ V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di A. dell'Asta, La Casa di Matrona, Milano 1989, p. 74.

⁶ *Fides et ratio*, § 74.

⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Kul'turno-istoričeskoe mesto i predposylki christianskogo miroponimanija* [Il ruolo e i presupposti storico-culturali della concezione cristiana del mondo], lezioni svolte all'Accademia teologica moscovita nel 1921, ora in SČT, III/2 (*Opere in quattro volumi*), pp. 452-453. Nota 46 in N. VALENTINI, *Sull'orlo del visibile pensare. P. Florenskij e la mistica russa*, in P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, Edizioni San Paolo, Milano 2006, p. 23.

del cristianesimo a rivelare i caratteri di una ‘originarietà’ nell’‘anima popolare russa’, che necessita di essere preservata da ogni forma culturale omologante e da ogni tensione intellettualizzante volta a negarla, perché etichettata come forma di una religiosità primitiva e quasi magica. Difendere il cuore dell’‘anima russa’, significa difendere, come scrive Vasilij Rozanov, non una maniera di vivere, né il ‘genio, la poesia, la prosa, la filosofia di un popolo’, bensì «un elemento più semplice, e forse più complesso, quello per cui il russo non fa che guardare all’eternità: basta dargli l’eternità ed è contento»⁸. In queste tensioni si può così cogliere il clima di quegli anni, in cui si cominciano già ad avvertire le persecuzioni e le sopraffazioni che il regime comunista avrebbe perpetrato alla Chiesa ortodossa, così come al cuore di una cultura cristiana e, come del resto, la stessa parabola esistenziale di Pavel Florenskij ne è prova, quando decide di restare invece dell’esilio.

Questi, affermatosi come figura di brillante matematico presso l’università di Mosca, come allievo di Nikolaj Bugaev, rivelando negli studi una accentuata impronta positivista e naturalistica, tuttavia, ben presto, avvertendo come prossimo alla crisi il dogmatismo scienista e come causa di traumi e fratture nella civiltà occidentale, muta l’indirizzo dei suoi interessi, affinando i suoi studi filosofici e teologici presso il monastero di San Sergio a Sergiev Posada. In contrasto con l’atteggiamento dominante ‘dell’intelligencija’ russa, fortemente anti-ecclesiale e anti-religiosa, matura quel crescente interesse «per la cultura religiosa e che si concretizza nella scelta definitiva della esperienza ecclesiale»⁹. Da quel momento in opposizione alle visioni soggettiviste e spiritualiste di rottura con la Chiesa storica, decide di diventarne un araldo difensore, come quell’abito talare che non ha mai smesso di indossare sebbene lo rendesse invisibile alle autorità politiche. Più volte è stato solito affermare: «o la Chiesa è una completa assurdità oppure deve nascere da un germe santo. Io l’ho trovato e lo farò crescere, lo porterò fino ai santi

⁸ V. ROZANOV, *Note di viaggio*, l’Argonauta, Latina 1997, pp. 43-45; Cfr.: N. BERDIAEV, *L’idea russa*, trad. it. di C. De Lotto, Mursia, Milano 1992.

⁹ N. VALENTINI, *Educare al Mistero della vita*, introduzione a P.A. FLORENSKIJ, *L’arte di educare*, Editrice la Scuola, Brescia 2015.

misteri e non lo getterò in pasto ai socialisti di tutti i colori e le sfumature»¹⁰.

La decisione di abbandonare gli studi matematici, in realtà, non nasce come una rottura, bensì come un crescente inveramento delle sue convinzioni di fondo. Del resto gli studi sulla 'discontinuità' di Bugaev e sui numeri 'transfiniti' di Cantor gli avevano suggerito la percezione di una realtà in 'movimento continuo', in cui le irregolarità e il disordine sono non un punto di arresto, ma la spinta teoretica volta a spostare l'attenzione verso un punto di vista sempre diverso: in queste 'crepe' in cui trova il difforme e al discontinuo si insinuano elementi da indagare con gli strumenti forniti da una ragione non solo matematica¹¹. Oltre il fitto muro della scienza e della natura, Florenskij intravede così quel «richiamo alla Eternità che si faceva strada e cercava largo fra le crepe e i varchi dell'edificio del razionalismo scientifico»¹², muovendo la ricerca verso il fondamento ultimo del mondo. L'attenzione verso la matematica, mai abbandonata, diviene la base essenziale della comprensione del mondo, poiché essa «approfondisce, genera la visione del mondo»¹³, consentendo di indagare con gli strumenti logici ed epistemologici da essa offerti il nesso fra ciò che si percepisce con i sensi e ciò che ne resta celato.

A questi interessi, si aggiunge lo studio di Platone e della filosofia antica che gli permettono di cercare un rapporto più intenso con la realtà viva, quando lo sguardo volto al mondo invisibile si volge all'interiorità delle cose e all'invisibile che si rivela nella bellezza del volto della natura. Bellezza intesa platonicamente come il bene da contemplare e da ammirare, quando è rivelativo di quell'*ordo amoris*, di quella legge invisibile che regola e sostiene il visibile e che incita il pensiero a soggiornare in quella zona di 'confine' fra visibile e invisibile, in quel luogo in cui il «tessuto concreto della vita si lacera», per far emergere una autentica «spiritualità dell'essere»¹⁴.

¹⁰ ID., *L'arte, il simbolo e Dio*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004, p. 65.

¹¹ Cfr. N. VALENTINI, *Forme della ragione. Dialettica, antinomia e nuovi modelli di razionalità*, in «Humanitas», n. 4, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 574-597.

¹² P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano 2003, p. 249.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ *Ivi*; cfr. L. GIULIODORI, *Abitare il luogo del confine. Saggi su Pavel Florenskij*, edizione Kindle, 2007.

«In definitiva ci sono due esperienze del mondo: l'esperienza umana in senso lato e l'esperienza scientifica, cioè kantiana, come ci sono due tipi di rapporto con la vita: quella interiore e quella esteriore, come ci sono due tipi di cultura: contemplativo-creativa e rapace meccanica»¹⁵.

Se vi sono due diverse esperienze del mondo, quella umana e quella scientifica, come due tipi di cultura, quella contemplativo-creativa e quella rapace-meccanica, questo significa che vi è da una parte una tensione contemplativa volta a meravigliarsi di fronte al mistero della sua vita, dall'altro quella meccanica che ricerca una spiegazione causale e deterministica dei fatti. Al di là della frantumazione del reale, fra fenomeno e noumeno di cui Kant è il rappresentante più illustre e da cui prende avvio l'immanentismo della ragione e la soggettivizzazione del sapere, occorre cercare una istanza superiore: quella che 'tenere unito' il sapere in una '*Weltanschauung* integrale', tra desiderio infinito di conoscere e l'umile accoglimento del 'mistero' in cui nasciamo¹⁶.

All'idealismo trascendentale kantiano occorre contrapporre un 'realismo' o 'idealismo concreto', come ciò che consente di recuperare un legame vivo e vitale con il reale. In tale realismo ontologico tutto è connesso: l'uno e i molti, il visibile e l'invisibile, infatti se si scinde l'uno dal molteplice si scinde ogni possibilità di una conoscenza autentica. Rovesciando la prospettiva kantiana è possibile recuperare le risorse andate perdute del mondo antico alla luce di una 'conoscenza integrale' che vede nel fenomeno la 'porta regale', il luogo di confine, in cui si incarna il noumeno: il reale va dunque decifrato attraverso 'simboli reali e vivi' piuttosto che attraverso concetti astratti. Certo 'l'idealismo concreto' nel pensatore russo non è solo la riabilitazione della filosofia antica contro quella moderna, quanto la sofferta esigenza di una chiarificazione del reale nei suoi presupposti empirici e metafisici, la ricerca di una verità che non può essere totalmente svelata e chiarita, specie se questa alla maniera di Kierkegaard è intesa come «una verità per me»¹⁷, una

¹⁵ P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, trad. it. di C. Muschio e N. Misler, Gangemi, Roma 1983, p. 92.

¹⁶ G. LINGUA, *L'illusione dell'Occidente. Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino 1999.

¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, Queriniana, Brescia 1987.

verità non oggettiva né soggettiva, quando la vita vissuta accoglie il mistero della fede e della incarnazione: «la conoscenza è tale solo nel momento in cui può pretendere un significato che va oltre i limiti del dato momento e del dato luogo e cioè quando questo momento unico è rivolto verso un'altra esistenza»¹⁸.

Consapevole della inconciliabile ostilità tra i due modelli gnoseologici, fra quello kantiano e quello dell'idealismo concreto, Florenskij dedicherà tutta la sua vita a contrapporre ad una visione meccanica del reale e scientifico-kantiana, una 'contemplativa goethiana', ovvero una contemplazione pensante generata da una percezione dell'intera realtà che fa della interiorità la matrice gnoseologica necessaria al recupero della profondità del reale, a cui il soggetto si rapporta non in senso esteriore, ma simbolico-contemplativo. Questo rapporto simbolico con il reale nasce anch'esso in una temperie culturale molto ricca, in cui il simbolismo russo a differenza di quello francese non è solo una espressione poetica, ma una delle forme culturali più importanti della sua rinascita, che diede vita ad una vera e propria *Weltanschauung* filosofica¹⁹. Il simbolo per i russi è il luogo della verità, lo spazio in cui il visibile si manifesta e che in Florenskij anima la ricerca dei luoghi in cui l'unione fra visibile e invisibile si manifesti, come ad esempio nelle icone, che diventano «rivelazione e manifestazione del mistero della incarnazione»²⁰. Solo il simbolo e, in particolare il simbolo sacro, è il luogo in cui la carne del simbolizzante coglie la verità del simbolizzato in una bi-unità di visibile e invisibile. È grazie al simbolo che si riesce a garantire e persino ad aumentare il valore ontologico delle forme in cui il visibile si manifesta. Palesemente influenzato dalla matematica di Bugaev e dalla visione pan-unitaria di V.S. Solov'ëv, il pensiero del russo lavorando su una nuova gnoseologia incentrata sul simbolismo ontologico, si rapporta al reale mediante una «contemplazione-comprensione quadrimensionale che lascia trasparire la profondità e l'unità del senso»²¹. Se platonicamente l'idea si incarna,

¹⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999, p. 45.

¹⁹ Cfr. E.V. IVANOVA, *Pavel Florenskij i smvolisti*, ISK, Moskva 1994.

²⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977.

²¹ LINGUA, *L'illusione dell'Occidente*, cit., p. 14.

il simbolismo consente una maggiore concretezza alla sua filosofia. In tal senso il simbolo non va inteso in senso psicologico-allusivo, ma in senso ontologico-realistico, poiché esso è il ‘non luogo’ della verità, è ‘l’invisibilità’ che accade. Se in Platone la verità si contempla solo alla luce del sole, dopo essere usciti dalla oscura fisicità della caverna, in Florenskij non esiste un vero e proprio cammino, perché non esiste un tutto ulteriore e trascendente, ma un simbolo che indica l’ulteriorità e nello stesso tempo la incarna, divenendo ciò che simbolizza. Tale concezione simbolica risolve così la questione del noumeno, dell’invisibile nel visibile, il quale sotto forma di simbolo trova la sua decisa incarnazione nei fenomeni in un legame al tempo stesso sia logico che ontologico. In questa metafisica in cui ‘tutto è significato incarnato e visibilità intellegibile’, la funzionalità del simbolo, più che su basi gnoseologiche, tende a presentarsi su basi ermeneutiche, poiché il senso eccede sempre il simbolo stesso e si mescola con la vita stessa del fenomeno²². Possono così operare in questo tipo di conoscenza sia la ragione del filosofo razionalista, sia la fede del credente che tende a scavalcare qualsiasi barriera del mondo visibile.

In tale prospettiva è possibile cercare quella unità del sapere, a cui il filosofo dedica l’intera sua esistenza senza mai risparmiarsi, specie negli anni successivi alla rivoluzione russa del 1917 e all’irrigidirsi del sistema comunista e alla sua reclusione nelle isole Solovkj²³. Questa tensione all’unità nasce, infatti, dalla necessità di far dialogare la ragione speculativa che si inoltra dentro le maglie di ogni corpuscolo di materia e le inquietudini di una ‘fede’ aperta su quella domanda metafisica che la pervade, ‘*unde vitam?*’, ma che poggia sulla convinzione che esista un unico principio da cui deriva tutto.

²² Cfr. P. RICŒUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 1959; L. ŽÁK, *Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di P.A. Florenskij*, in «Humanitas», cit., pp. 598-614.

²³ Cfr. P.A. FLORENSKIJ, “Non dimenticatemi”. *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, trad. it di G. Guaita e L. Charitonov, Mondadori, Milano 2000. Alle Solovkj venivano spediti prigionieri di diverse categorie, ma soprattutto credenti, e in particolare vescovi, preti, monaci, religiosi. Cfr. *L’autunno della Santa Russia*, Atti del VI Convegno Ecumenico Internazionale di Bose, a cura di A. Mainardi, Qiqiaon, Magnano 1999; J. BRODSKIJ, *Solovkj le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico*, La Casa di Matriona, Milano 1998; *L’altro Novecento: la Russia nella storia del ventesimo secolo*, a cura di A. Dell’Asta, La Casa di Matriona, Milano 1999.

Secondo Florenskij, ma anche molti pensatori russi che si avvicinano in quello scorcio di secolo, la risposta pervade già quella ‘anima russa’, che abituata a contemplare la meraviglia della natura dentro la fissità della steppa e con naturalezza ne accetta il mistero e l’enigma, non fa fatica a contemplare il mondo e trovare in esso i segni dell’Eterno, come quando partecipa ai riti o alla preghiera silenziosa di fronte alle icone, patrimonio della spiritualità russa, come quelle presenti nella Lavra di San Sergio, che è il suo più importante e significativo monastero²⁴. Qui si trova l’avamposto della bellezza di una tradizione incontaminata, anzi il cuore della Russia e della sua spiritualità, che ruota intorno a quel fondatore, San Sergio, figura di grande santità e carisma, riconosciuto per l’esemplarità di una vita cristiana umile e dedita alla preghiera, ma anche per la forza con cui ha difeso l’unità della Chiesa russa da attacchi esterni e interni²⁵. Ed è questo il luogo in cui Padre Pavel vive la maggior parte della sua vita (1903-1933) e dove trascorre anni dedicati interamente agli studi di storia della filosofia, di biblistica, di teologia fondamentale, di mistica, logica simbolica, di lingua ebraica. È da questo luogo, infine, che promuove una incessante opera di perorazione della causa del monastero, nonché di salvaguardia delle preziose reliquie dai saccheggi e sciacallaggi perpetrati dalle milizie²⁶. Gesti che ne contrassegna la vita dell’intellettuale e il coraggio del credente fino alla sua fucilazione nel 1937, a soli 55 anni nei pressi di Leningrado, accusato di essere un criminale e di cospirare contro il governo²⁷.

Meraviglia e stupore nell’esperienza mistica

In questi anni di studio e di ricerca, Pavel Florenskij si interessa alla mistica, mostrando interesse anche per una sua particolare espressione,

²⁴ FLORENSKIJ, *La mistica e l’anima russa*, cit.; Cfr. T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977.

²⁵ G.P. FEDOTOV, *I santi nell’antica Russia*, a cura di M.P. Pagani, Aquilegia ed., Milano 2000; N. ARSIENIEV, V. LOSSKIJ, *Padri nello Spirito. La paternità spirituale in Russia nei secoli XVIII e XIX*, Qiqiaon, Comunità di Bose, Magnano 1997.

²⁶ N. VALENTINI, *Sull’orlo del visibile pensare. P. A. Florenskij e la mistica russa*, in FLORENSKIJ, *La mistica e l’anima russa*, cit. pp. 5-54.

²⁷ V. ŠENTALINSKIJ, *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Garzanti, Milano 1994.

la mistica dell'infanzia. Questa attenzione non nasce solo dal suo animo sensibile e particolarmente dotato di una spiccata sensibilità pedagogica, ma anche dalla attenzione al mondo della infanzia come il mondo della meraviglia e dello stupore²⁸. Per riuscire a cogliere le strutture ontologiche del reale bisogna esercitarsi alla meraviglia e allo stupore, esercitarsi alla conoscenza mistica e ontologica del mondo che ricerca l'unità sostanziale delle cose, proprio come fanno i bambini:

«la percezione infantile supera la frammentazione del mondo dal di dentro. È dal di dentro che si afferma l'unità sostanziale del mondo, dovuta non al tale o al tal altro segno generico, ma percepibile senza mediazione quando l'anima si fonde con i fenomeni percepiti. Questa è la percezione mistica del mondo»²⁹.

La percezione mistica del mondo è, in realtà, una esperienza «universalmente umana», poiché se è vero che è una attitudine propria dei bambini, tuttavia lo sarebbe anche degli adulti se non perdessero, crescendo, quello sguardo estetico-spirituale sul mondo che li aveva accompagnati nella loro infanzia, la capacità di penetrare nel profondo delle cose e avere allo stesso tempo la capacità creativa con cui cogliere una 'prospettiva rovesciata sul mondo'. Pur cogliendo la differenza e la frammentarietà del reale, i bambini e gli adulti che conservano lo stesso sguardo sul mondo, riescono attraverso una visione ontologica e simbolica a superarne la dicotomia e riescono a cogliere oltre le apparenze e la superficie, il filo sottile dell'invisibile trama della vita e della sua infinita creazione.

Il possedere questo sguardo consente di maturare una 'visione sapienziale della esistenza', quella che al di là della apparenza e della superficie si rivolge alle piccole cose della vita quotidiane, per cogliere in esse la gratuità e il dono della vita. E solo dalla percezione viva di tale mistero scaturisce il vero ordinamento dell'anima, tesa all'accogliimento umile e amoroso del Principio da cui scaturisce ogni cosa³⁰. Per

²⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, Quodlibet, Macerata 2013.. Cfr.: A. MACCIONI, *Filosofia della meraviglia. Lo stupore della visione e la concezione del mondo di Pavel Florenskij*, in P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, Pendragon, Bologna 2011, pp. 7-33.

²⁹ Id., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, cit., p. 127; cfr. L. ŽÁK, *La verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

³⁰ FLORENSKIJ, "Non dimenticatemi", cit., p. 400.

esprimere questa consapevolezza Dostoevskij fa dire allo starec Zosima: «tutto è mistero»³¹, sia la natura piena di fiori, il cielo terso, come le lacrime e il pianto. Espressione di quella fede vissuta che contempla la natura e ciò che ci circonda per scorgervi lo stesso mistero della Incarnazione, ovvero quello di un Dio che per salvare l'uomo si è fatto umile, come il più umile degli uomini e ha assunto la sofferenza della croce come il più grande tra i peccatori.

«Se il chicco di grano caduto sulla terra non morrà, resterà solo; ma se morrà darà molti frutti» (Gv 12, 24), se è vero che la fede per essere tale deve dolorosamente passare attraverso il mistero della morte e della sofferenza come via di accesso al Padre, secondo quanto da Lui stesso rivelato: «Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno viene al padre se non attraverso di me» (Gv 14, 16). Mistero di una fede che nell'incontro con il mistero non ricerca una contemplazione che la allontani 'dal' mondo, ma che invece trova 'nel' mondo la cifra dell'accadere divino.

Del resto è la struttura stessa che anima la liturgia e il culto, articolandosi nel movimento dell'ascolto della parola, del canto del coro, dell'innologia, che consente di rendere visibile il graduale processo di 'deificazione' della presenza divina nel fedele, di individuare il necessario cammino ascetico di perfezione verso la divino-umanità, in cui ogni elemento è parte di quel tutto che si dona nella bellezza della celebrazione liturgica. Cuore della spiritualità ortodossa – e Florenskij tenta di riflettere su una identità unitaria della ortodossia³² – è quella luminosa contemplazione e adorazione durante i riti e la preghiera in cui la professione di fede passa «dall'umile preghiera fino alla dossologia dell'amore divino alla rivelazione della sua intrinseca bellezza (filocalia)»³³. Il culto liturgico, così come lo rappresenta e lo spiega il padre ortodosso Pavel Florenskij, grazie all'essenza simbolica delle sue forme, può diventare esperienza viva di una relazione con la realtà concreta dell'Incarnazione e della Trascendenza. Il culto è il misterioso evento dell'incontro fra Cielo

³¹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano 2010: «ogni filo d'erba, ogni scarabeo, la formica... sono testimonianza del mistero divino, il quale si esplica davanti a loro continuamente» (p. 409).

³² P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia*, a cura di N. Valentini, trad. it. C. Zonghetti Oscar Mondadori, Milano 2010.

³³ N. VALENTINI, *Introduzione a P. A. FLORENSKIJ, Bellezza e Liturgia*, cit., p. XII.

e Terra che conferisce all'azione dell'uomo e alle sue opere la capacità di potersi innalzare dalla mera contingenza al significato più profondo e originario della realtà: «la struttura del culto è la vera struttura della creazione e nel culto la creazione non trova norme ad essere esteriori, bensì il proprio fondamento interiore, ma purificato da ogni elemento causale»³⁴. La bellezza visibile del culto liturgico con i suoi canti e la sua struttura redime la bruta serialità del mondo che ci circonda, quando la accoglie per redimerla e per innalzarla a una Trascendenza che si incontra e si offre nella cena eucaristica. Di fronte a questa economia liturgica, permeata dall'intensa tensione ascetica per congiungersi a Dio e in cui ogni elemento è parte di un tutto e quel tutto dona bellezza e armonia, Padre Pavel ritrova le ragioni per combattere il crescente diffondersi di forme di misticismo e di teosofia, di occultismo e di essoterismo così diffuse nel suo tempo, come quelle del circolo di intellettuali che trovano «nella figura di Elena Blavatskajav una sorta di madre protettrice racchiusa nella sua aura di mistero e contornata dai suoi adepti»³⁵, fra cui l'amico e poeta simbolista Belyj, figlio di Bugaev, da cui poi dolorosamente si allontana per le sue idee lontane dalla Chiesa ortodossa.

In questi movimenti spiritualisti, il pensatore russo vede la negazione della concezione cristiana del mondo, un «progressivo cedimento da una eresia a un'altra, sia in senso morale fino a giungere al culto dell'anticristo»³⁶, poiché in essi si cela superstizione, magia, occultismo al punto da disorientare l'interiorità e impedire un incontro vero e reale con il Cristo della Croce. Il rischio è dunque, di dissolvere le forme originarie della spiritualità cristiana e di rinnegare quella cultura umanistica che ha nella rivelazione il suo evento fondatore. Nelle concezioni teosofiche e antropomorfe, come quelle attraversate dallo spiritismo, il mistero divino diventa, infatti, solo una forza impersonale e irreal, così come l'uomo viene privato del suo riferimento a Cristo.

Per far sì che la spiritualità cristiana non venga intaccata da queste

³⁴ ID., *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, p. 25.

³⁵ VALENTINI, *Sull'orlo del visibile pensare. P. Florenskij e la mistica russa*, cit., p. 10.

³⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Lo spiritismo come anticristianesimo*, in ID., *La mistica e l'anima russa*, cit., pp. 189-214.

forme storiche e anticristiane per Pavel è necessario il ritorno alla esperienza vissuta dai Padri della Chiesa e alla tradizione cristiana, alla mistica, come a quelle forme di religiosità popolare, scevre da ogni astrazione intellettuale e capaci di cogliere il legame immediato fra la terra e l'ordine simbolico del reale, fra il credente e il suo legame a Cristo. Negli studi, infatti, che il Nostro dedica a questa forma di spiritualità popolare, scopre che

«il simbolo non ha a che fare con l'invenzione soggettiva, ma è il frutto di un particolare ordine spirituale in grado di accogliere in sé una sostanza altra, che trabocca dalla nostra personalità per rendersi possibile il dischiudersi della nostra personalità»³⁷.

Questo significa che la capacità di accogliere l'ordine simbolico della realtà appartiene a tutti gli uomini che sono capaci di aprirsi al di là da sé e accogliere il dono della Presenza altrui. In questo senso si dimostra come sterile ogni contrapposizione fra cultura del popolo e cultura degli intellettuali quando ciò che si mette a tema è l'esperienza personale dell'incontro con la trascendenza, di cui la mistica, o meglio l'esperienza mistica, ne è trama necessaria.

La mistica del cuore

Se è vero che l'interesse per la mistica ha lasciato tracce in ogni tappa dell'opera e della vita del pensatore russo – come non pensare alla mistica della infanzia allo sguardo mistico e contemplativo che assume nei confronti del mondo nel periodo della prigionia –, al punto che è davvero difficile riassumerne i volti, eppure negli scritti dedicati alla 'mistica e all'anima russa' emerge non solo il suo interesse verso un ordine simbolico che si iscrive in ogni anima e che diventa la cifra per aprirsi all'Eterno, ma anche i tratti di una mistica che rivela il suo legame indissolubile alla teologia.

³⁷ *Perepiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym* [Corrispondenza tra P.A. Florenskij e Andrei Belyj], a cura di A. Trubačëv, E. Ivanova, Pavel Florenskij, in «Kontekst», 256, 1991, p. 58.

La mistica nella tradizione ortodossa, infatti, non riguarda soltanto il vissuto, l'esperienza personale e intima ai misteri divini, ma è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l'intera esperienza ecclesiale, per il nesso vitale tra l'amore di Dio, la visione divina e la conoscenza di Lui. La mistica è culmine della teologia, perché attraverso essa si accede al più complesso dei dogmi, ovvero alla Trinità. Lungi da ogni forma di erudizione o speculazione astratta,

«la peculiarità della dogmatica ortodossa va ricercata in quella contemplazione luminosa del *mysterium fidei* che già i Padri della Chiesa avevano intuito, quando di fronte al mistero divino prende il sopravvento la necessità del simbolo iconico e liturgico»³⁸

per sopperire alle difficoltà di una parola che rischia di restare muta o di balbettare quando tenta di conoscere la profondità dell'essenza divina. Solo l'ascetica, o meglio il cammino ascetico, consente conoscenza e confidenza crescente nei confronti del mistero che passa necessariamente attraverso una spoliatura di sé, del «grasso implacabile ego»³⁹ per lasciarsi abitare dallo Spirito Santo.

L'esperienza mistica si mostra così rilevante sia dal punto di vista teoretico che esistenziale: quando il credente si abbandona nella preghiera e nella contemplazione del mistero indicibile della Croce e della Trinità si nutre di un movimento ascetico verso l'alto, verso una Alterità mai completamente dicibile, mai del tutto conoscibile e, poi, alla fine, di un movimento che dall'alto scende verso il basso, dopo che la rivelazione dell'*ordo amoris* che informa la creazione elabora un ordine di beni e di relazioni a cui ci si abbandona con fiducia infinita. La mistica allora mossa da istanza ascetiche e speculative non cadrà mai né nello psicologismo né nel sentimentalismo ed è ciò che consente a ogni credente di accedere al mistero, senza provare né a comprenderlo né a esprimerlo pienamente, ma semmai a intuire l'ordine dell'amore divino e a provare nostalgia, quando ci si avverte la lontananza da esso.

La mistica, come scrive Florenskij, è relazione al mistero nel senso

³⁸ Cfr. VALENTINI, *Sull'orlo del visibile pensare. P. Florenskij e la mistica russa*, cit.; P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977.

³⁹ I. MURDOCK, *La sovranità del bene*, trad. it. di G. Di Biase, Carabba, Lanciano 2005.

che non ha «segreti da svelare», ma suscitare «esperienze inesprimibili», perché antinomiche e misteriose, per questo non è mai gnostica fuga dal mondo e dal corpo, tanto meno «mistica della testa» o «mistica del ventre»⁴⁰, come propria del pensiero orientale, bensì una mistica che secondo la grande tradizione ortodossa è sempre rivolta al cuore: «la mistica del raccoglimento dell'essere umano, la quale apre accesso alla grazia che nutre l'intimo dell'uomo, emenda la personalità e le consente di salire di vetta in vetta»⁴¹. In questo senso il cammino ascetico verso la Grazia, dono dell'immagine di Dio e della verità trinitaria, sollecita la creatura a una vita nuova in Cristo, a una divinizzazione, portandolo a scoprire quel «cuore cherubico»⁴², quel «tempio santo» in cui abita lo spirito e che resta invisibile alla carne.

In tale contemplazione dal mondo terreno si ascende verso quello celeste, e qui si contempla il mistero della vita divina, per poi, trasformati, ritornare al mondo terreno: «l'anima si inebria del visibile e perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile»⁴³. In questo processo verso la divinizzazione si consuma l'involucro psichico, si svuota ogni residuo di autosufficienza, come unica modalità per poter incontrare l'Eterno. Tale cammino di svuotamento di sé, vera e propria kenosi dell'io, fino alla consegna e alla consumazione di ogni residuale «autosufficienza inospitale», radice di ogni peccato non è l'idealistico e romantico annichilamento estatico del sé, ma la rinuncia del nucleo più proprio ed egoista del sé per poter incontrare Dio e per poter diventare una creatura a sua immagine, come riporta *Genesi*, 'per poi illuminare il mondo'. Proprio questa è la radice autentica della parola 'cultura', che come ci rivela la parola tedesca *Bildung* conserva in sé la parola *Bild*, 'immagine', attraverso cui rimanda alla necessità non di una chiusura autocentrata bensì di una necessaria conformità ad una immagine che proviene da Altri⁴⁴.

⁴⁰ P.A. FLORENSKIJ, *La Colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di E. Zolla, trad. it. di P. Modesto, Rusconi, Milano 1977.

⁴¹ *Ibid.*, p. 326.

⁴² P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico, scritti teologici e mistici*, a cura di N. Valentini, L. Žac, trad. it. di R. Zupan, Piemme, Casale Monferrato 1999. Cfr. *Il concilio di Mosca*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2004.

⁴³ FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., p. 35.

⁴⁴ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014.

La mistica, allora, è ciò che dona alla fede vissuta e patita fin dentro la carne la possibilità di un incontro con l'Eterno, che consente l'accesso allo Spirito Santo e la possibilità di una *metanoia*, che diventa anche misura della nostra libertà e della nostra modalità di stare nel mondo. Oltre il soffocante timore delle tentazioni e del peccato, la mistica ci apre a una relazione con una Alterità che ci abita e che fa sì che non siamo più noi la misura dell'amore verso altri. È Dio stesso a diventare la misura, se è vero che questi è colui che per salvarci si è fatto carico dei nostri peccati. E tanto più diventiamo capaci di ospitalità nei confronti di Colui che dona la vita, tanto più ne siamo 'alterati', tanto più trasformati da quel «cuore cherubico» che ci irradia e ci trasforma.

La centralità di ogni esperienza mistica è, infatti, il 'mistero incarnato' in cui si fondono l'ontologia della salvezza e il principio di trasfigurazione della vita e della realtà. La resurrezione è il compimento del cammino ascetico e mistico: il principio attivo della trasfigurazione, che facendo sorgere a vita nuova l'uomo, santificandolo, lo fa diventare il fulcro della trasfigurazione del mondo⁴⁵, secondo quel mistico rapimento di cui parla Paolo nella interpretazione di Florenskij di *Fil 2, 6*:

«Il Signore è colui che è disceso dal cielo, mentre l'uomo può solo andarGli incontro elevandosi da terra. La κένωσις del Signore è l'ἀπαγωγή dei Suoi servi: questo è il fondamento di "quel giorno del Signore" che non ha mai fine»⁴⁶.

Ogni esperienza mistica nasce allora dal trascendimento di sé, dal superamento del proprio io attraverso il non io, fino all'accoglimento del tu divino in una relazione il cui fine è il raggiungimento di una pienezza di essere, che non si dà mai nella confusione e nella omologazione, bensì nella reciproca distinzione, distinzione fra l'umile accoglimento della propria finitezza e l'innalzamento verso la Grazia luminosa che ci abita e guida le nostre azioni nel mondo:

«forse la specificità della conoscenza immediata della mistica

⁴⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Interpretazione mistica del salmo 125*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, cit., p. 70.

⁴⁶ Id., "Non considerò un rapimento.." (*Fil 2, 6.8*). *Per un giudizio sulla mistica*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, cit., p. 126.

consiste nel fatto che, nell'atto della conoscenza, il soggetto conoscente e la sostanza conoscibile si uniscono in una bi-unità indivisibile che non si fonde»⁴⁷.

L'unità nella distinzione, senza confusione non è solo il nucleo della tradizione conciliare e della dogmatica trinitaria⁴⁸, ma è il nesso ontologico che diviene paradigma di ogni conoscenza sia filosofica che mistica dell'essere.

La mistica e l'icona

La spiritualità che ruota intorno alla Lavra trova il suo acme nella famosa icona della *Trinità* di Rublëv e nelle icone venerate dallo stesso San Sergio come nella scuola iconografica che lì nacque⁴⁹. La centralità che l'icona riviste nella spiritualità ortodossa, dopo che a partire dal II Concilio di Nicea (787), il settimo concilio ecumenico si è posto fine alla iconoclastia, esponendo i motivi teologiche del culto delle immagini, si può cogliere in tutta la sua risonanza nella affermazione di Florenskij: «il significato dell'icona è incarnazione»⁵⁰, nel senso che in essa si può cogliere sia il memoriale dell'Incarnazione che l'immagine viva della persona. O meglio, l'icona rende vivo lo scandalo dell'Incarnazione: quello di rendere visibile nella presenza della Persona di Cristo l'invisibile Eternità. La presenza di tale paradosso, rende ragione della dottrina «della persona scomposta», secondo cui la visibilità del Cristo si rende visibile tramite la sua natura umana e che, esige, a sua volta una esperienza concreta da parte del credente, senza tuttavia ridursi a questa.

Compito dell'iconografico è «suscitare questa esperienza», ovvero far sì che dalla contemplazione dell'icona si apra una visione mistica e una esperienza di fede. Ogni icona è così non solo incarnazione, ma

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ Cfr: G. COSTANZO, *Trinità e riflessione filosofica nel pensiero russo contemporaneo*, in <<http://mondodomani.org/teologia/costanzo2011.htm>> (ultimo accesso 29.09.2016).

⁴⁹ P.A. FLORENSKIJ, *Icone di preghiere di San Sergio*, in *Id.*, *La mistica e l'anima russa*, cit., pp. 157-188.

⁵⁰ *Id.*, *Le porte regali*, cit., p. 173.

anche «una rivelazione»⁵¹, che si attua dall'incontro con lo sguardo, gelosamente custodito nel volto di ogni icona, che ci apre alla percezione del mistero. Se è vero che il volto è rivelativo della persona perché è la manifestazione visibile della personalità, il simbolo visivo di tutti i suoi movimenti e cambiamenti, tuttavia esso non dice tutto della personalità. Solo lo sguardo «una specie di invariante del volto» diventa rivelativo di quella interiorità che in altro modo non può essere colta: «lo sguardo e il volto diventano una sintesi infinita»⁵². Ed è questo sguardo che suscita una esperienza e provoca un incontro: quello che a cui è chiamato lo sguardo del credente per penetrare dentro il cuore invisibile della Chiesa. Se il volto richiama alla relazione, lo sguardo invita alla purificazione, nel momento in cui conservando il segno dell'eterno spinge ognuno a diventare a immagine e somiglianza del Creatore. Ecco perché l'icona è per il pensatore russo 'la porta regale', la finestra che si apre sull'Eterno e la via verso cui si avvia la trasfigurazione santificante dell'uomo, il superamento delle sue discordie e antinomiche contraddizioni presenti nella sua carne. La pittura iconica assume «una forza particolare non per i colori, né per l'immagine, ma perché apre al fondamento ontologico dell'esistenza», nel momento in cui «l'icona ha lo scopo di sollevare la coscienza al mondo spirituale, di mostrare "spettacoli misteriosi e soprannaturali"»⁵³. Il punto focale del mistero è quello sguardo, la cifra ultima della trascendenza, l'ultima soglia fra visibile e invisibile. Dalle pupille della Madre di Dio, posta nella stanza di San Sergio⁵⁴, a quelle dei tre pellegrini di Rublëv si intravedono gli archetipi celesti che hanno contemplato, così che essi ci ridestano alla vita divina e purificano il nostro sguardo prima di tornare a guardare la terra. Se «il mistero del volto trova il suo vertice nello sguardo»⁵⁵, è

⁵¹ *Ibid.*, p. 74.

⁵² P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999, p. 135.

⁵³ *Id.*, *Le porte regali*, cit., p. 61. A. ANEDDA, *L'icona e lo sguardo. Dalla bellezza alla compassione*, in «Humanitas», n. 4, 2003.

⁵⁴ P.A. FLORENSKIJ, *La lavra della Trinità e di San Sergio e la Russia*, in *Id.*, *La mistica e l'anima russa*, cit., pp. 133-156.

⁵⁵ *Id.*, *Le porte regali*, cit., p. 44. Cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij. La lotta fra maschera e sguardo*, in *Il Volto nel pensiero contemporaneo*, a cura di D. Vinci, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010; N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij, La sapienza dell'amore*,

dunque il volto-sguardo che mostra il suo legame sostanziale con l'invisibile e ci invita a non perderci dentro le tante maschere dell'esistenza né dentro gli idoli dell'apparenza. Quando il nostro sguardo incontra quello dell'icona la tensione a cui ci invita è quella di non ricadere nella trappola del volto-idolo, che come ci insegna la Sacra Scrittura è la tentazione di ogni credo quando rischia di chiudersi dentro la sua autoreferenzialità, né del volto-maschera che rinvia una rottura della propria purezza e della propria santità, negando che l'interiorità sia abitata da noi e da Dio, disconoscendo il legame dal quale proveniamo.

L'icona che resta volto e non diventa né idolo né maschera è quella che invoca la distinzione fra visibile e invisibile, fra essere e apparire, la distanza fra i due sguardi, diventando il luogo di una alterità che da lì si sporge per essere ospitata dentro i nostri sguardi e dentro il nostro volto, di contro alla tentazione idolatrica di ridurre tutto a una unica visione e a una unica percezione. Ecco, perché l'icona partecipa di quel mistico incontro a cui l'uscita da sé e dalle proprie sozzure consente l'apertura ospitale e la trasfigurazione di ogni credente in 'icona vivente'. Solo la nostra elevazione a dignità di icona, a immagine vivente di Dio ci consente di relazionarci ad altri uomini secondo l'ethos dell'amore trinitario⁵⁶, la modalità della relazione fra le tre persone della Trinità, distinte ma compartecipi allo stesso modo dell'amore divino. Fulcro della 'mistica del cuore' è far sì che il trascendimento di sé e l'accogliamento in sé del principio unificatore della nostra interiorità, promuova una vita di relazioni autentiche e vere se vissute dentro l'amore infinito e unificante del Cristo.

Quello stesso amore per il quale Pavel sacrifica la sua vita per salvarla ad altri prigionieri, o come quando in assoluta coerenza rifiuta ogni possibile scappatoia e accetta con fierezza quel destino che le ha riservato una politica liberticida e idolatrica: «tale è la legge della vita, il suo assioma fondamentale [...] Per il proprio dono, la grandezza, bisogna pagare con il sangue»⁵⁷.

EdB, Bologna 2010 (nuova edizione).

⁵⁶ Cfr. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit.; ŽÁK, *Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij*, cit., pp. 598-614.

⁵⁷ ID., *"Non dimenticatemi"*, cit., p. 275.

a cura di *Maria Teresa Pansera*

*La filosofia è già, di per sé,
uno spazio aperto del/dal pensiero
rispetto ad ogni forma di sapere
che si chiude nelle certezze dogmatiche.
Qui vogliamo anche, più semplicemente,
riservare uno spazio per argomenti
nati in occasioni diverse, rispetto a cui
la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile
futuro approfondimento.*

Francesca Cera

*Les Mouches e Les Troyennes. Coscienza commossa
e immaginario irrealizzante*

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Francesca Cera

Les Mouches e Les Troyennes
Coscienza commossa e immaginario irrealizzante

Abstract:

This project provides a new reading of the sartrean *theatre of situations* – especially regarding *Les Mouches* and *Les Troyennes* – in the light of philosophical arguments expressed by Sartre in his works during the 1930s. In these plays it is possible to detect an application of the theories developed by the author while studying the phenomenology of Husserl and Heidegger, with a particular attention addressed to the *Esquisse d'une théorie des émotions* and to *L'Imaginaire*. That said we attend both the 'magic transformation of the world' achieved by the emotions and the breakthrough of an imaginary dimension that has the upper hand on reality. The result is an analysis guided by the overbearing influence of the emotional conducts which define the essence and the choices of different characters, moving so the yarns of their existences. In the light of the above the comparison has proved to be fruitful with the *Esquisse d'une théorie générale de la magie* of Marcel Mauss: the first author to talk about 'magic strength', 'passivity' and 'blind belief' as elements causing a mysterious transformation of reality. Therefore, once more, theatre becomes the platform in which Sartre singles out the possibilities and the limits of the enterprise of life, representing a human nature in search of definition, forced to solve the conflicts of rights imposed by the situation and to trace out his singular and winding road towards freedom.

Key-words: *Esquisse; Imaginaire; Emotions; Imaginary; Magic; Theatre; Mauss*

Propongo una lettura delle due *pièces* che rispettivamente aprono e chiudono il *théâtre de situations*, *Les Mouches* e *Les Troyennes*, a partire dalle teorie filosofiche che Sartre elabora negli anni '30, in particolare a partire dall'*Esquisse d'une théorie des émotions* e da *L'Imaginaire*. Dal momento che il teatro sartriano è considerato la tribuna delle sue idee filosofiche, è possibile intravedere nei due adattamenti un sotto-mondo di emozioni e di immaginario che si impone sul reale piegandolo alle sue regole, e che determina l'essenza e le



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

scelte dei personaggi. Si tratta dunque di una trasformazione magica del mondo. Prima di dirigerci verso il cuore dell'analisi delle due *pièces*, è tuttavia opportuno comprendere la natura della coscienza commossa tematizzata nell'*Esquisse* e dell'immaginario irrealizzante descritto nel saggio *L'Imaginaire*.

L'*Esquisse*, come è noto, rappresenta il tentativo di Sartre di elaborare un nuovo trattato sulle passioni a carattere strettamente fenomenologico. Il filosofo confuta le teorie classiche che riducevano l'emozione a un tumulto momentaneo del corpo e a un fatto interiore, con l'obiettivo di definirla – sulla linea del 'tutto è fuori' husserliano – come un tipo organizzato di coscienza, nonché come una delle numerose relazioni che l'uomo stabilisce con il mondo. L'emozione risulta essere dunque un atto puro, libero e spontaneo attraverso il quale la coscienza irriflessa si dirige verso il mondo per trasformarlo e per trasformarsi. Scrive Sartre:

«simplement la saisie d'un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle se transforme précisément pour transformer l'objet»¹.

Sartre riconosce in quest'atto una potenza magica in quanto si tratta di una creazione che rende il creatore (la coscienza commossa) vittima della sua creatura. L'emozione ci investe totalmente: è un inganno che noi subiamo passivamente e al quale crediamo ciecamente. In tal senso l'emozione rappresenta un'alternativa sempre possibile per l'uomo che, magicamente, può trasformare il mondo e renderlo un posto a sua misura. Gregory Cormann, nel suo articolo *Passion et liberté: le programme phénoménologique de Sartre*, ha rilevato una fonte d'ispirazione determinante per Sartre: l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* di Marcel Mauss. Nel suo saggio Mauss descrive l'attività del mago, l'uomo solo che produce magia e che gode della fiducia della comunità

¹ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1960, p. 43; trad. it. «Per il semplice fatto che l'apprensione di un oggetto è impossibile o genera una tensione insostenibile, la coscienza lo coglie o tenta di coglierlo diversamente, è cioè si trasforma, proprio per trasformare l'oggetto», ID., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, Bompiani 2007, p. 188.

di spettatori. La magia assume dunque le vesti di un fenomeno collettivo generatore di attese e di illusioni che implica una totale passività e una cieca credenza sia da parte degli spettatori, sia da parte del mago. In effetti il mago stesso, il creatore della forza magica, si lascia trasportare dall'inganno che egli ha prodotto, divenendo così la vittima della sua creatura. Più precisamente si tratta di un'adesione volontaria e involontaria a uno stato emozionale, e di una trasformazione misteriosa del reale. Lo stesso fenomeno si verifica con la coscienza commossa di Sartre che si lascia imprigionare dal mondo magico che essa stessa ha generato: «Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique»², scrive il filosofo nella sua *Esquisse*. Ma l'emozione è anche un atto magico che devia il cammino 'difficile' dell'uomo:

«Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie»³.

L'altra chiave di lettura delle due *pièces* in questione è *L'Imaginaire*. Al pari dell'emozione l'immaginario è una coscienza irriflessa che, attraverso un atto puro, libero e spontaneo, si dirige verso il mondo per trasformarlo e per crearne un altro. L'immagine possiede una natura simbolica capace di conferire all'oggetto desiderato delle caratteristiche sempre nuove. Anche in quest'atto, spiega Sartre, c'è qualcosa di magico:

«L'acte d'imagination [...] est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession. Il

² *Ibid.*, p. 62; trad. it. «Chiameremo emozione una brusca caduta della coscienza nel magico», *ibid.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 43; trad. it. «Ora possiamo intendere che cos'è un'emozione: è una trasformazione del mondo. Quando le vie tracciate diventano troppo difficili o quando non scorgiamo nessuna via, non possiamo più rimanere in un mondo così pressante e così difficile. Tutte le vie sono sbarrate, eppure bisogna agire. Allora tentiamo di cambiare il mondo; cioè di viverlo come se i rapporti delle cose con le loro potenzialità non fossero regolati da processi deterministici, ma dalla magia», *ibid.*, p. 188.

y a, dans cet acte, toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance, des difficultés»⁴.

Si comprende quindi che immaginare significa esaudire un desiderio di creazione e di libertà negando il mondo reale. Tuttavia è bene sottolineare che la condizione di questo atto definito «irrealizzante» è che la coscienza sia immersa nel mondo. È a partire dalla realtà che la coscienza immaginativa realizza il suo anti-mondo, un mondo di nuove possibilità per l'uomo: «[...] c'est parce qu'il est transcendentamente libre que l'homme imagine»⁵, scrive Sartre a tal proposito. Quel che risulta è che noi, gli uomini, le nostre emozioni e il nostro immaginario siamo fuori, nel mondo, e che queste due coscienze irriflesse definiscono la nostra natura dandoci la possibilità di proiettarci costantemente verso altri e infiniti cammini. In quest'ottica l'emozione e l'immaginario costituiscono il lato più felice della libertà la quale, in questa fase del pensiero sartriano, risiede nell'incanto.

Queste considerazioni trovano la loro applicazione nel teatro, il luogo in cui Sartre rappresenta l'impresa di vivere, la natura umana alla ricerca della sua essenza, costretta a risolvere dei conflitti di diritti per conquistare la sua libertà. Con *Les Mouches* e *Les Troyennes* il drammaturgo ha forgiato dei miti antichi con la finalità di presentare in modo esemplare delle situazioni quotidiane, affinché chiunque potesse sentirsi protagonista del conflitto. Nei suoi *Souvenirs pour demain* Jean-Louis Barrault, anch'egli come Sartre allievo della scuola di arte drammatica di Charles Dullin, ha osservato che

«L'art du théâtre est dû à une conduite collective émotionnelle qui consiste à se rassembler en un lieu pour combattre les sensations de solitude et d'angoisse et pour 'représenter' – c'est-à-dire revivre d'une façon supportable – les grands problèmes de la

⁴ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris 1948, p. 161; trad. it. «[...] l'atto di immaginazione è un atto magico. È un incantesimo destinato a far apparire l'oggetto pensato, la cosa desiderata, in modo che se ne possa prendere possesso. In questo atto c'è sempre qualcosa d'imperioso e di infantile, un rifiuto di tenere conto della distanza, delle difficoltà», J.-P. SARTRE, *L'Immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di R. Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007, p. 185.

⁵ *Ibid.*, p. 237; trad. it. «e l'uomo immagina solo perché è trascendentalmente libero», *ibid.*, p. 279.

vie, singulièrement les rapports constants que nous entretenons individuellement avec le 'autres'»⁶.

Barrault concepisce il teatro come «la véritable science du comportement humain»⁷ poiché è là che «les hommes règlent leurs comptes»⁸. Si tratta dunque di «un acte de justice»⁹.

Tuttavia Sartre ricorda la non-realtà della situazione rappresentata e, in un'intervista con Bernard Dort, afferma che «tout le théâtre tient dans le rapport entre l'imaginaire et le réel»¹⁰. Si deduce pertanto che la scena teatrale diviene un immaginario con funzione irrealizzante che nega la realtà aprendo nuove vie per l'uomo. Ma la scena è innanzi tutto lo spazio in cui realizzare l'irrealizzabile, lo stesso spazio in cui lo spettatore si sente coinvolto emozionalmente e moralmente, al punto da diventare la preda dell'universo irrealizzabile che il gesto teatrale ha creato. Secondo la lettura di *Les Mouches* proposta da Rhiannon Goldthrope, sulla scena viene a crearsi un *piège émotionnel* che investe i personaggi tanto da oscurare il significato morale della *pièce*. Goldthrope ha definito i personaggi sartriani come dei «chercheurs d'absolus, dévorés de culpabilité, déchirés par la passion, obsédés»¹¹, dunque come dei creatori di universi magici che ricercano la loro libertà contro una situazione-limite insostenibile. Anche Sartre, in uno scritto del 1971 intitolato *L'Acteur*, ha parlato di «contagion affective»¹² che rende l'attore (e lo

⁶ J.-L. BARRAULT, *La Comédie Française*, in ID., *Souvenirs pour demain*, Éditions du Seuil, Paris 1972, p. 153; «L'arte del teatro deve tutto a una condotta collettiva emozionale che consiste nel riunirsi in un luogo per combattere le sensazioni di solitudine e di angoscia e per 'rappresentarsi' – ovvero rivivere in un modo sopportabile – i grandi problemi della vita, singolarmente i rapporti costanti che intratteniamo con gli 'altri'» [Nda].

⁷ *Ibid.*, p. 154. «La vera scienza del comportamento umano» [Nda].

⁸ *Ivi*, «Gli uomini regolano i loro conti» [Nda].

⁹ *Ivi*, «Un atto di giustizia» [Nda].

¹⁰ B. DORT, intervista del 1980 pubblicata con il titolo *Au théâtre, l'imaginaire doit être pur dans sa manière même de se donner au réel*, in M. CONTAT, *Jean-Paul Sartre. Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1992, p. 256. «Tutto il teatro si basa sul rapporto tra l'immaginario e il reale» [Nda].

¹¹ R. GOLDTHROPE, *Les Mouches: emotion and reflection*, Cambridge University Press, Cambridge 1984. Testo tradotto da J.-F. Louette, in ID., *Jean-Paul Sartre*, Hachette Livre, Paris 1993, con il titolo *L'émotion esthétique et la visée éthique*, p. 270. «Cercatori di assoluti, divorati dalla colpevolezza, lacerati dalla passione, ossessionati» [Ndt].

¹² J.-P. SARTRE, *L'Acteur* [1971], in CONTAT, *Jean-Paul Sartre. Un théâtre de situations*,

spettatore) «prisonnier de la croyance»¹³. Ne *Les Mouches* e ne *Les Troyennes* è possibile scorgere questo universo alternativo dominato dalle condotte emozionali che Sartre descrive nella sua *Esquisse*. L'inizio de *Les Mouches* mostra un popolo che vive nella colpa, schiavo della superstizione – di cui le Erinni sono il simbolo – e incapace di cambiare il proprio destino. Il popolo si lascia dominare da questa paura che si ostina a considerare necessaria ed edificante, e questa passività sbarra la via del cambiamento. «Il faut avoir peur, mon chéri. Grande peur. C'est comme cela qu'on devient un honnête homme»¹⁴, dice una donna al suo bambino. Il popolo attende l'arrivo dei morti per dare inizio alla cerimonia dei rimorsi e questa condizione evoca la dimensione dell'attesa descritta da Marcel Mauss nella conferenza del 1924 intitolata *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, un'altra fonte essenziale per Sartre. L'attesa appare come una situazione collettiva in cui un intero popolo condivide lo stesso stato emozionale. L'atteggiamento del popolo di Argo in *Les Mouches* si identifica con la condotta magica della paura passiva – teorizzata da Sartre nella sua *Esquisse* – che ha come reazione lo svenimento: «L'évanouissement ici est un refuge [...] faute de pouvoir éviter le danger par les voies normales et les enchaînements déterministes, je l'ai nié. J'ai voulu l'anéantir»¹⁵. L'unico personaggio che sembra ribellarsi, in quanto cosciente dell'inganno divino e desiderosa del cambiamento, è Elettra. Nel secondo atto, quando Oreste le racconta le gioie della vita di Corinto, Elettra interrompe con queste parole la pubblica confessione delle colpe della gente di Argo: «[...] il y a en Grèce des villes heureuses [...] il fait beau. Partout, dans la plaine, des hommes lèvent le tête et disent: il fait beau

cit., p. 197. «Contagio affettivo» [Nda].

¹³ *Ibid.*, p. 198. «Prigioniero della credenza» [Nda].

¹⁴ J.-P. SARTRE, *Les Mouches* [1943], in *Id.*, *Huis Clos suivi de Les Mouches*, Gallimard, Paris 2005, p. 150; trad. it. «Bisogna aver paura, amor mio. Molta paura. È così che si diventa un uomo dabbene», *Id.*, *Le Mosche. Porta chiusa*, Bompiani, Milano 1991, p. 37.

¹⁵ *Id.*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit. p. 45; trad. it. «Lo svenimento è qui un rifugio [...] non potendo evitare il pericolo attraverso le vie normali e le concatenazioni deterministiche, l'ho negato. Ho voluto annullarlo», *Id.*, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 190.

et ils sont contents»¹⁶. Secondo Golthrope è proprio sul personaggio di Elettra che si concentra tutta l'intensità drammatica della *pièce*:

«Mais l'intensité dramatique et pathétique de la pièce repose largement sur le personnage moralement négatif qui [...] est capable aussi d'imaginer et de créer des mondes de joie et d'horreur, ou bien d'inventer un langage poétique et incantatoire qui transcende le monde réel»¹⁷.

Elettra comincia a danzare leggera nel suo vestito bianco ed esclama: «Car je danse pour la joie, je danse pour la paix des hommes, je danse pour le bonheur et pour la vie»¹⁸. La condotta assunta è quella della gioia-emozione, connotata da una certa impazienza: «[...] la joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée»¹⁹. La danza è allora una reazione al felice inganno della gioia, dal momento che l'emozione utilizza il corpo come mezzo d'incanto:

«Danser, chanter de joie, représentent des conduites symboliquement approximatives, des incantations. À travers elles, l'objet – qu'on ne saurait posséder réellement que par des conduites prudentes et malgré tout difficiles – est possédé d'un coup et symboliquement»²⁰.

Si tratta tuttavia di uno stato emozionale transitorio poiché l'anima

¹⁶ Id., *Les Mouches*, cit., pp. 163-164; trad. it: «[...] in Grecia ci sono città felici [...] il tempo è bello. Dappertutto, nella pianura, uomini alzano la testa e dicono: 'È bel tempo'», Id., *Le Mosche. Porta chiusa*, cit., p. 47.

¹⁷ GOLTHROPE, *L'émotion esthétique et la visée éthique*, cit., p. 266. «Ma l'intensità drammatica e patetica della *pièce* si concentra largamente sul personaggio moralmente negativo che [...] è capace di immaginare e di creare dei mondi di gioia e di orrore, come anche di inventare un linguaggio poetico e incantatore che trascende il mondo reale» [Nda].

¹⁸ SARTRE, *Les Mouches*, cit., p. 165; trad. it. «perchè io danzo per la gioia, danzo per la pace degli uomini, danzo per la felicità e per la vita», Id., *Le Mosche. Porta chiusa*, cit., p. 48.

¹⁹ Id., *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 49; trad. it. «La gioia è una condotta magica che tende a realizzare per incanto il possesso dell'oggetto desiderato, come totalità istantanea», Id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 194.

²⁰ *Ibid.*, p. 50; trad. it. «Ballare, cantare di gioia, rappresentano modi di condotta simbolicamente approssimativi, degli incanti. Attraverso di essi, l'oggetto – che si potrebbe possedere realmente solo mediante modi di condotta prudenti e malgrado tutto difficili – è posseduto d'un sol tratto e simbolicamente», *ibid.*, p. 195.

debole di Elettra rinnega il suo atto di ribellione e ricade vittima del volere di Giove: «Je me repens, Jupiter, je me repens»²¹, afferma la ragazza che assume la condotta definita da Sartre ‘paura attiva’, la quale ha come conseguenza la fuga.

«La fuite [spiega Sartre] est un évanouissement joué, c’est une conduite magique qui consiste à nier l’objet dangereux avec tout notre corps, en renversant la structure vectorielle de l’espace où nous vivons en créant brusquement une direction potentielle, de l’autre côté. C’est une façon de l’oublier, de le nier»²².

Lo stesso inganno si verifica ne *Les Troyennes* nelle scene IV e V. È opportuno premettere che questa *pièce*, in cui non vi è alcun possibile atto di liberazione, può essere considerata il ‘dramma delle emozioni’ per eccellenza: le donne di Troia attendono il compimento del loro destino e noi le conosciamo proprio attraverso le loro emozioni, dunque attraverso le loro reazioni a una situazione chiusa e imm modificabile. Qui, palesemente, la dimensione dell’attesa si amplifica e diventa ancor più dolorosa. Tuttavia il personaggio di Cassandra, in preda al suo desiderio di vendetta, vive un momento di delirio in cui si convince di poter cambiare il suo destino. Un tale delirio sembra simile alla condotta di Elettra di *Les Mouches* in quanto anche Cassandra si immerge nelle gioia-emozione, danza leggera e, seppure per un momento effimero, il mondo le appare facile e lei crede ciecamente a questo inganno che le dà magicamente la forza per continuare la sua impresa di vivere. Rivolgendosi alle troiane esclama: «Troyennes où sont vos robes de fête? Il faut crier de joie! Chantez avec moi!»²³. Al contrario Ecuba si lascia più volte trascinare dal suo destino sfortunato «roulant d’un flanc à l’autre,

²¹ Id., *Les Mouches*, cit., p. 241; trad. it. «Mi pento, Giove, mi pento», Id., *Le Mosche. Porta chiusa*, cit., p. 99.

²² Id., *Esquisse d’une théorie des émotions*, cit., p. 46; trad. it. «La fuga è uno svenimento simulato, è una condotta magica che consiste nel negare l’oggetto pericoloso con tutto il nostro corpo, invertendo la struttura vettoriale dello spazio in cui viviamo e creando improvvisamente una direzione potenziale, dall’altra parte. È una maniera di dimenticarlo, di negarlo», Id., cit., p. 191.

²³ Id., *Les Troyennes* [1966], Théâtre Complet, édition publiée sous la direction de M. Contat, Gallimard, Paris 2005, pp. 1067-1068; trad. it. «Troiane dove sono i vostri vestiti della festa? Bisogna gridare di gioia! Cantate con me!», EURIPIDE, *Le Troiane. Adattamento di Jean-Paul Sartre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 22.

comme une barque dans la tempête»²⁴. E ancora, nella scena VI, la regina è in preda alla rassegnazione: «Je voulais épouser la terre étroitement et me confondre avec son inconscience inerte [...]»²⁵. La condotta di Ecuba si identifica con la tristezza passiva²⁶, emozione che, spiega Sartre, ha come finalità quella di «décharger les objets à forte charge affective, de les amener tous au zéro affectif»²⁷. Diversamente, il personaggio di Andromaca²⁸ manifesta quella che Sartre definisce tristezza attiva:

«La crise émotionnelle est ici abandon de responsabilité. Il y a exagération magique des difficultés du monde. Celui-ci conserve donc sa structure différenciée, mais il apparaît comme injuste et hostile, parce qu'il exige trop de nous, c'est-à-dire plus qu'il n'est possible humainement de lui donner. L'émotion de tristesse active en ce cas est donc comédie magique d'impuissance»²⁹.

In Andromaca, vedova fedele, si riscontra anche l'orrore nei confronti del suo corpo debole che potrebbe cedere alle avances del nemico che farà di lei la sua schiava³⁰. Ma l'orrore, ovvero

²⁴ *Ibid.*, p. 1058; trad. it. «dondolando da un fianco all'altro, come una barca nella tempesta», *ibid.*, p. 10.

²⁵ *Ibid.*, pp. 1074-1075; trad. it. «Volevo sposarmi con la terra strettamente e confondermi con la sua incoscienza inerte», *ibid.*, p. 31.

²⁶ «La tristesse passive est caractérisée, on le sait par une conduite d'accablement: il y a la résolution musculaire, pâleur, refroidissement des extrémités; on se tourne vers une encoignure et on reste assis, immobile, en offrant au monde le moins de surface possible», *Id.*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 45; trad. it. «È noto che la tristezza passiva è caratterizzata da una condotta di estremo abbattimento; c'è risoluzione muscolare, pallore, raffreddamento delle estremità; ci si volge verso un angolo del muro e si resta seduti, immobili, esponendosi al mondo il meno possibile», *Id.*, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 191.

²⁷ *Ibid.*, p. 47; trad. it. «[...] depotenziare gli oggetti dotati di forte contenuto affettivo, di ridurli tutti allo zero affettivo [...]», *ibid.*, p. 192.

²⁸ Non appena appreso il tragico destino al quale è condannato il suo bambino, Andromaca si esprime con parole di profondo dolore: «[...] Embrasse-moi fort, serre-moi fort, mets ta bouche contre la mienne», *Id.*, *Les Troyennes*, cit., p. 1085; trad. it. «Abbracciami, tienimi forte, metti la tua bocca contro la mia», EURIPIDE, *Le Troiane. Adattamento di Jean-Paul Sartre*, cit., p. 46.

²⁹ *Id.*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 48; trad. it. «la crisi emozionale è in questo caso abbandono di responsabilità. C'è esagerazione magica delle difficoltà del mondo. Quest'ultimo conserva la sua struttura differenziata, ma appare come ingiusto e ostile, poiché esige troppo da noi, cioè più di quanto sia umanamente possibile dargli. L'emozione di tristezza attiva è qui commedia magica d'impotenza [...]», *Id.*, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 193.

³⁰ Invidiosa della morte verginale di Polissena, Andromaca urla: «[...] emportez-moi,

«le passage brusque d'une appréhension rationnelle du monde à une saisie du même monde comme magique, s'il est motivé par l'objet lui-même et s'il s'accompagne d'un élément désagréable, [c'est l'horreur]»³¹,

si estende a tutta la situazione vissuta. Questa definizione rammenta che anche il mondo, secondo Sartre, possiede nella sua struttura e nella sua passività la qualità del magico, simboleggiata nell'*Esquisse* dal volto minaccioso che vediamo attraverso un vetro. Infine, nelle ultime scene, i personaggi di Elena e Menelao manifestano le 'emozioni false'. Esse sono condotte volontarie che non implicano né credenza né spontaneità e che vengono adottate per fuggire da una situazione insostenibile. Tuttavia, se le emozioni sono false, la situazione è autentica: «[...] la situation est vraie et nous la concevons comme exigeant ces conduites. Aussi, à travers ces conduites, intentionons-nous magiquement certaines qualités sur des objets vrais. Mais ces qualités sont fausses»³². Ad esempio Elena, ben cosciente del fatto che sarà condannata a morte da Menelao, ostenta una falsa paura (la paura della divinità) per salvarsi: «Si tu ne me rétablis pas dans mes prérogatives, dans notre couche, et sur ton trône, tu insulteras les dieux follement»³³. E Menelao dal canto suo non fa che recitare la stessa commedia, ostentando una falsa fermezza e un falso odio per celare la passione maledetta che nutre per la sua sposa adultera.

Per concludere, ricordo ciò che Sartre annunciò nel corso della sua conferenza di New York del 1946 dal titolo *Forger des mythes*: «Pour

cachez-moi, mon corps me fait horreur et pitié!», ID., *Les Troyennes*, cit., p. 1081; trad. it. «Portatemi via, nascondetemi, il mio corpo mi fa orrore e pietà!», EURIPIDE, *Le Troiane*. Adattamento di Jean-Paul Sartre, cit., p. 40.

³¹ ID., *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 59; trad. it. «l'improvviso passaggio da un'apprrensione razionale del mondo all'atto di cogliere lo stesso mondo come magico, se è motivato dall'oggetto stesso e se si accompagna da un elemento spiacevole [è l'orrore]», ID., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 203.

³² *Ibid.*, p. 51; trad. it.: «[...] la situazione è vera e noi la consideriamo come una situazione che esige quei modi di condotta, attraverso i quali intenzioniamo magiamente certe qualità su oggetti veri. Ma queste qualità sono false», ID., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 196.

³³ ID., *Les Troyennes*, cit., p. 1096; trad. it. «Se tu non mi restituirai tutte le mie prerogative, nel nostro letto e sul tuo trono, tu insulterai gli Dei follemente», EURIPIDE, *Le Troiane*. Adattamento di Jean-Paul Sartre, cit., p. 61.

nous l'homme est une entreprise totale en lui-même. Et la passion fait partie de cette entreprise»³⁴. Emozione e immaginario rappresentano dunque delle risorse esclusivamente umane che giocano un ruolo decisivo nel percorso tortuoso dell'esistenza e nella definizione più autentica della natura umana. In tal senso il teatro di situazioni, il luogo dell'*engagement* per eccellenza, può rivelare un altro lato esistenziale che, prima di definire l'uomo attraverso l'atto, lo definisce attraverso la sua spontanea propensione verso il suo avvenire e attraverso la sua naturale ricerca del suo cammino singolare tra gli infiniti cammini universali. Dunque è a teatro che prende forma l'emozione così descritta da Sartre nell'*Esquisse*: «L'émotion n'est pas un accident, c'est un mode d'existence de la conscience, une des façons dont elle *comprend* [...] son Etre-dans-le-Monde»³⁵. Che sia un eroe o un anti-eroe l'uomo può sempre forgiare la sua esistenza compiendo la trasformazione magica del mondo. È così che egli comprende le sue potenzialità e i suoi limiti e trova la sua maniera di essere-nel-mondo.

³⁴ ID., *Forger des mythes*, conferenza tenutasi a New York nel 1946 e pubblicata in CONTAT, *Jean-Paul Sartre*, cit., p. 59; trad. it. «Per noi l'uomo è una impresa totale in se stesso. E la passione fa parte di questa impresa», J.-P. SARTRE, *Per un teatro di situazioni; forgiare miti*, «Ariel (nuova serie): semestrale di drammaturgia dell'istituto di studi pirandelliani e sul teatro contemporaneo», n. 2, 2011, p. 128.

³⁵ ID., *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 62; trad. it. «L'emozione non è un accidente, è un modo di esistenza della coscienza, una delle modalità in cui essa comprende [...] il suo 'Essere-nel-Mondo'», ID., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 206.

a cura di *Federica Giardini*

*Il pensiero femminile è intessuto di passioni,
progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze;
è pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze pratiche
e teoretiche la loro identità di genere,
interrogandosi su una possibile specificità
del filosofare al femminile.*

Alessandra Chiricosta
Mulier, Femina, Virgo. Virago.

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Alessandra Chiricosta

Mulier, Femina, Virgo, Virago

Abstract:

Is it true that the 'force' of a human body, when conceived as the potential of a body to attack and defend, shows itself as a 'male' dominion? If the common sense tends to answer affirmatively to this question, this article goes in another direction. Through a non conventional reading of Isidor of Seville's *Ages of the human being* in his *Etymologiae*, the paper aims to provide an original interpretation of the 'cultural' construction of the concept of 'force' related to gendered relations. Far from being 'biological', the cultural construction of the male's superiority in terms of force shows itself as a bio-political device, a self fulfilling prophecy. Concepts of force and strength play a pivotal role in constructing male's and female's identities such as asymmetrical. However, it seems that 'natural' data are rather to be considered as cultural constructions. It is here suggested the necessity of a deeper philosophical reflection on the nature-culture nexus. Etymologies also could be seen as territories in which normative structures on what it has to be defined as 'woman' disguised themselves as 'biological evidences'. Nevertheless, such as cursive rivers, other stories can be traced through the lines.

Key-words: Force; Gender; *Etymologiae*; Nature/culture; *Vira*; *Vir*

Introduzione

Cosa si intende quando si definisce una donna, per natura, fisicamente più debole? Quale concetto di forza, intesa come 'forza combattente', viene qui preso in considerazione, la cui chiarezza ed evidenza non sembra necessitare di alcun ripensamento, soprattutto in relazione ai corpi sessuati? Dove si radica, e che finalità persegue, la convinzione che la forza combattente sia, di per sé, connotato virile, intrinsecamente opposta e non conciliabile con la dimensione della 'cura' e l'etica che ne deriva?

Il legame profondo tra costruzione dell'identità maschile ed esercizio della forza viene, nelle nostre culture,



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Ventaglio delle donne

letto sovente come conseguenza di un ‘dato biologico’, istintuale, che può tutt’al più essere limitato, contenuto, ma mai superato. Altrettanto ‘naturale’, cioè derivato dalla propria costituzione, sarebbe un sostanziale rifiuto, o comunque una minor predisposizione, delle donne ad una espressione della propria corporeità come ‘combattente’ – nelle varie accezioni che questo termine implica. Corpo riproduttivo, caratterizzato da una maggiore disposizione alla ‘cura’, e corpo combattente vengono in questo paradigma visti come termini contrapposti, inconciliabili e attribuibili tendenzialmente a corpi sessuati. Ma è proprio questo il punto di partenza? O, forse, qualcosa di più radicale predetermina già il porsi della questione in questi termini, e non altrimenti?

In un’epoca in cui la questione della violenza di genere è emersa dall’occultamento del ‘privato’ e ha iniziato, finalmente, ad essere considerata come questione politica, culturale che fonda ordini normando corpi, è necessario elaborare strumenti interpretativi e pratiche che indaghino tale questione in profondità, che siano in grado di sfidare sensi comuni e ‘mitologie’, per dirla con Panikkar¹, consolidate e puntino alla radice di fenomeni che, percepiti come ‘naturali’ da un ordine, sono in realtà costrutti culturali. La necessità di indagare ancora più in profondità cosa si celi sotto la divisione dei corpi sessuati in base alla forza combattente nasce dalla convinzione che proprio in tale questione si intreccino dinamiche per nulla scontate e secondarie, che anzi si pongono a fondamento di un intero ordine culturale. Una lettura del concetto di ‘forza’ che prenda come suo punto di osservazione i corpi sessuati, farà emergere pre-concezioni che disciplinano i corpi e determinano le loro relazioni come strutturalmente asimmetriche. Non solo. Se, come ricorda Simon Weil², la ‘forza’ e il suo ‘dominio’ sono questioni che si pongono a fondamento della stessa costruzione della cosiddetta ‘Civiltà Occidentale’, condizionandone scelte e destini, un’interrogazione sulla forza da una prospettiva radicale, sessuata e dislocata, che metta in luce cosa si intenda per forza, che ‘genere di forza’ sia stata pensata e agita e se sia pensabile e possibile un ‘altro genere di forza’, si mostra in tutta la sua importanza. Il termine ‘genere’

¹ R. PANIKKAR, *Mito, simbolo, culto*, Jaka Book, Milano 2008.

² S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios, Trieste 2012.

viene qui utilizzato nella sua doppia accezione, come ‘tipo’, ‘modalità’ e come dimensione sessuata, nella convinzione che l’elaborazione del concetto di forza combattente per come si è dato all’interno della nostra visione del mondo è strettamente intrecciato alle modalità in cui si è teorizzata e agita una differenziazione dei corpi come sessuati, e viceversa. Se la ‘forza’, come ricorda Angela Putino, è «sempre materiale»³ è proprio a partire dalla materialità dei corpi, presi nel loro essere nesso di natura ‘e’ cultura, che occorre posizionarsi e procedere per far emergere quell’impensato su cui si fonda l’ordine logico all’interno del quale ci troviamo a pensare e ad agire.

Il ‘corpo della donna’ – concepito artificiosamente come singolare, rimuovendo la specificità che ogni singolarità comporta – è ‘culturalmente’ costruito per apparire debole, o meglio, più debole del corpo maschile. Il ‘corpo della donna’ non è visto in sé, nella sua pluralità di incarnazioni e nelle possibilità che da quelle uniche e irripetibili incarnazioni si dispiegano, ma come *terminus ad quem*, singolare e naturalmente determinato, del corpo maschile. Un corpo, questo, che si vuole dotato di una forza quantitativamente maggiore e di un correlato – anche se ambigualmente argomentato – diritto all’esercizio di questa forza su chi è costitutivamente più debole. La costruzione di un’identità maschile ‘forte’, e quindi in diritto naturale di comandare, necessita di una controparte che inveri questo assunto, di un lato oscuro che ne manifesti la chiarezza e la verità. La ‘debolezza’ del corpo della donna legittima l’esercizio della forza da parte dell’uomo sul suo corpo in modi che solo all’apparenza appaiono contraddittori, come la violenza e la protezione. Non a caso sono questi i poli all’interno dei quali la narrazione dominante pone la questione della violenza di genere. Questa costruzione della relazione tra i generi risulta macchiata da un vizio originario che limita profondamente le possibilità di sviluppo personale sia per le donne sia per gli uomini, ostacolando, inoltre, la capacità di realizzazione di forme più complete di relazionalità. Per tale ragione si rende necessario un profondo ripensamento delle dinamiche di costruzione della relazione tra i generi che sia radicale, ovvero che ritorni alle radici, che analizzi

³ A. PUTINO, *Quale Forza?*, in «Madrigale», n. 3, 1989, pp. 10-14, p. 10.

Ventaglio delle donne

criticamente i modi e le ragioni attraverso cui la soggettività femminile sia stata inferiorizzata, a partire dalla rimozione di un proprio accesso alla forza, e provi a riarticolare percorsi differenti. Si tratta, cioè, di sfidare il senso comune nel quale presupposti per nulla oggettivi sono stati assunti al livello di verità autoevidenti e articolare nuovi paradigmi. La ricerca sulla forza a partire da un corpo di donna si posiziona lungo questa direttrice.

Molti i dispositivi posti in atto per trasformare l'ideologia in 'natura'. Primo fra tutti proprio una definizione assolutamente parziale di ciò che si definisce 'naturale' e ciò che viene detto 'culturale' e forse, verrebbe da pensare, proprio questa netta cesura tra natura e cultura costituisce un punto nevralgico della questione. Joshua Goldstein, nella sua accurata analisi del legame tra sesso, genere e violenza in relazione alla guerra compiuta nel suo *War and Gender*, arriva a questa stessa conclusione:

«[...] i nostri potenziali biologici innati sostengono un'enorme varietà. Contrariamente alla visione convenzionale, in cui la biologia costringe e le culture liberano, sembra a me che le culture costringano (incanalino, imbriglino, limitino) i variegati potenziali della biologia. I concetti culturali di maschile e femminile sono, in molti sensi, più rigidi del genere biologico. Con poche eccezioni, le culture creano una dualità maschile-femminile che forza gli individui in categorie. Certamente questo è il caso delle moderne culture occidentali, che privilegiano opposizioni binarie come dispositivi organizzativi. Non solo gli individui, ma intere categorie di oggetti e relazioni sono assortite nelle categorie di maschile e femminile»⁴.

Da dove sorge, dunque, l'idea che la forza combattiva sia qualcosa inerente a e quasi esclusiva del 'corpo maschile'?

⁴ «[...] our innate biological potentials support tremendous diversity. Contrary to the conventional view that biology constrains and cultures liberates, it seems to me that cultures constrains (channels, harnesses, limits) the diverse potentials of biology. Cultural concepts of masculine and feminine are in many ways more rigid than biological gender. With a few exceptions, cultures create a male-female duality that forces individuals into categories. Certainly this is the case in modern Western cultures, which privilege binary opposition as an organizing device. Not only individuals but whole categories of objects and relationships are sorted into male and female categories». J.S. GOLDSTEIN, *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003, p. 252, traduzione dell'autrice.

Le Etymologiae di Isidoro da Siviglia

La nominazione non è mai neutra o neutrale. Nel dirsi del termine singolo e delle sue relazioni con gli altri termini, un modo valoriale emerge e si conferma, spesso in maniere acritica, come ‘senso comune’. Il ritorno all’etimologia può essere dunque motivato come ricerca di un momento in cui un particolare senso di un termine si sia originato, o sia stato confermato o, al contrario, modificato, occultato. L’analisi delle etimologie può essere, dunque, condotta in senso ‘genealogico’, nel senso foucaultiano del termine, come traccia occultata di tradizione minoritaria, sconfitta dal *mainstreaming*, ma che comunque trova dei modi di tramandarsi. Va da sé che una ricerca di queste tracce non può essere condotta in maniera lineare, ma deve interrogare il senso stesso mettendolo in discussione, comprendendo cosa stia dicendo al di là di ciò che sembra affermare. L’etimologia è qui vista come traccia di usi e concezioni del mondo che si sono interrotti, non hanno fatto ‘tradizione’, ma che, in un certo qual modo, hanno trovato una maniera di dirsi nell’occultamento, e che oggi possono rivelarsi come strumenti appropriati per cogliere il presente. Questa operazione, infatti, non parla solo del presente del termine e della sua radice, reale o artificialmente creata. Parla anche del destino, non solo di quel termine, o gruppo di termini, specifico, ma soprattutto di chi o cosa con quel termine viene nominato. Una lettura sistemica e comparata dei termini può, talvolta, mostrare l’impianto normativo che costringe la persona/cosa nominata a rimanere nei limiti del termine. La nominazione, così, diviene norma etica, politica, morale. Diviene senso comune.

Se il senso comune lega indissolubilmente l’idea di forza, letta come univoca e nel suo portato di ‘forza soverchiante’, alla definizione del ‘maschile’ e nega l’esistenza di un altro ‘genere’ di forza, intesa sia come forza di altro tipo, sia come possibile esperienza anche dei corpi femminili, occorre andare a reinterrogare i momenti e i modi in cui tale costruito si sia mostrato, sia stato teorizzato e tramandato. In cerca di tracce di tale forma, ci si imbatte, tra gli altri, nell’opera di un famoso grammatico tardo antico. Dottore della Chiesa e ultimo dei Padri Latini, Isidoro da Siviglia (560 circa-636) è considerato uno tra i più rilevanti

Ventaglio delle donne

esponenti della cultura europea dell'epoca. La sua opera si caratterizza soprattutto nella compilazione di testi a carattere enciclopedico, il cui ambizioso intento era di fornire una sintesi di tutto lo scibile dell'epoca, partendo dalle più varie fonti classiche e cristiane. Le *Etymologiae*, in particolare, ebbero una grande fortuna durante tutto l'arco del Medioevo. Suddivise in XX libri, abbracciano una notevole vastità di temi e discipline: grammatica, medicina, giurisprudenza, geografia, mitologia, questioni legate alla scienza divina e a quelle umane, ecc.

Strutturate come un lessico, forniscono la spiegazione di una *vox* argomentando *secundum naturam*, ovvero analizzando la natura della cosa che si sta spiegando, o *secundum propositum*, evidenziandone le finalità. Sebbene molte delle etimologie in esso individuate possano risultare arbitrarie o poco accurate alla luce delle contemporanee scienze filologiche, proprio il suo essere stato uno dei principali testi di trasmissione di vari saperi dall'epoca classica a quella medievale lo rende particolarmente interessante ai fini della presente analisi. Non si intende trovare in Isidoro il solo responsabile di un atto di occultamento, ma evidenziare come in una parte della sua opera abbia agito una precategorizzazione ben chiara, che è stata riconfermata e trasmessa ad epoche successive anche grazie al contributo dello Hispalense. La storia delle tracce, d'altronde, procede per epifanie, per momenti rapsodici in cui il lato 'oscuro' della definizione trova modi per manifestarsi, o occhi che lo colgano. Da dove si origini la rimozione della forza dal corpo di una donna non è ancora chiaro. E forse non è tanto la ricerca di un punto di origine ad essere essenziale, quanto un'indagine sulle pratiche e le modalità attraverso le quali costruzioni culturali – quali quelle di mascolinità e femminilità – vengono prodotte, trasmesse, trasformate. Perché è conoscendo quelle pratiche che riattualizzano 'l'atto originario' – se mai ce ne sia stato uno, oppure solo uno – che si può avviare un processo di modificazione delle stesse. Nessuna nostalgia dell'origine o ricerca di illustri antenati guida queste analisi, ma la volontà, il desiderio di modificare il presente, e dunque anche il passato, oltre che il futuro. Perché il passato si scrive e riscrive di continuo, così come il futuro. Il senso appartiene al presente, così come la possibilità di modificarlo, anche retroattivamente. Per ciò che

riguarda i fini della presente analisi, non interessa tanto comprendere quanto fossero autentiche le etimologie in questione. Piuttosto, risulta importante evidenziare quanta attendibilità e considerazione venissero all'epoca attribuite ai contenuti dell'opera e quanta influenza abbia avuto sulle concezioni e definizioni delle epoche successive, fino ad oggi, nella formazione di orizzonti di senso, teorici e pratici, che hanno condizionato le possibilità di sviluppo ed espressione non solo del termine in questione ma, soprattutto, di ciò che quel termine intendeva nominare o far tacere. Di fondo, ciò che viene proposta è una lettura politica delle definizioni e dell'atto stesso del definire, che comporta talvolta un fenomeno di esclusione e di occultamento. Un'analisi, dunque, di ciò che quel termine non dice, o meglio, non vuole dire. Ma che, proprio occultando, suggerisce. È questa, spesso, la modalità che i non-vincitori hanno di dirsi: insinuandosi negli spazi bianchi di una narrazione che si pensa compiuta e lineare, ma che in realtà gronda sangue e rimozione. L'analisi controluce e controvento che verrà qui portata avanti si discosterà anche, talvolta, dall'analisi scientifica delle stesse etimologie. Si badi bene, non si intende minimamente uscire dai solchi di un pensiero critico, bensì potenziarlo nell'evidenziare, anche se a margine, quanto anche le stesse discipline accademiche si mostrino sovente come complici o conniventi in un processo di rimozione, talvolta inconsciamente, talvolta di proposito, nella riconferma di un modello egemonico.

Vir e Mulier: asimmetria nelle relazioni di forza

Il capitolo II del Libro XI (*Dell'essere umano e dei portenti*) intitolato *Delle età degli esseri umani*, fornisce le spiegazioni etimologiche delle varie definizioni delle sei età umane: infanzia, fanciullezza, adolescenza, giovinezza, maturità, vecchiaia. Si tratta, dunque, di definizioni che una categorizzazione contemporanea chiamerebbe 'biologiche', riguardando le varie tappe di uno sviluppo fisiologico dell'essere umano. Tuttavia, come si avrà modo di argomentare, l'elemento naturale e quello culturale si sovrappongono e si confondono in molte delle definizioni

Ventaglio delle donne

e delle spiegazioni relative. Il quadro che si compone risulta così assai più complesso all'analisi, che verrà compiuta passo dopo passo. Prima di addentrarsi in tale esame, voglio qui evidenziare due tratti complessivi di questo gruppo di definizioni. Innanzi tutto, le definizioni che maggiormente interessano ai fini di ciò che si vuole dimostrare sono quelle che riguardano l'età matura, in cui la contrapposizione uomo/donna diviene più marcata. Se una prima divisione di definizioni tra età del maschio ed età della femmina è già presente quando si parla di adolescenza, la questione si dispiega in tutta la sua complessità quando si giunge a spiegare il senso dei termini per definire la donna e l'uomo nell'età adulta. In secondo luogo, la definizione dei due generi avviene in maniera contrastiva e oppositiva: l'identità maschile viene pensata non in sé, bensì in una relazione asimmetrica con la donna. Asimmetria che si manifesta anche nel numero dei termini riportati per l'uno e per l'altro genere: dell'uomo adulto è riportato e commentato solo un nome, *vir*, mentre l'aggettivo *masculus* viene utilizzato, ma non analizzato. Per la donna, vedremo, ci sono invece molti termini: *mulier*, *femina*, *virgo*, *virago*, *vira*, *femina*. Il termine *domina* non è presente. Probabilmente perché *domina* riguarda più uno stato sociale, culturale, che una tappa dello sviluppo fisiologico. Come si vedrà, però, questa argomentazione verrà seriamente messa in questione. L'asimmetria tra uomo e donna, da prima proposizione, ha la sua ragione costitutiva proprio – si perdoni il gioco di parole – nella costituzione corporea, che vede l'uomo dotato di quella forza fisica – di una particolare forma di questa forza – di cui la donna è priva o che detiene in misura assai minore:

«17. L'uomo è stato chiamato *vir* perché in lui vi è più *vis*, ossia più *forza*, che nelle femmine, donde anche il nome di *virtù*; ovvero perché con *vi*, ossia con la forza, tratta la femmina stessa».

Il termine 'uomo', *vir*, viene collegato immediatamente al concetto di *vis*, forza, e in secondo luogo a quello di 'virtù'. La relazione etimologica tra *vir* e *vis*, come si vedrà in seguito, così come quella con *virtus*, non è così scontata come appare in questa prima definizione. Per adesso, però, ci si limiterà a constatare che la definizione di 'uomo' come 'forte e virtuoso' è pensata in riferimento ad un altro soggetto, la 'femmina', concepita come

meno dotata della caratteristica della forza. Significativo è il fatto che la soggettività del termine di paragone sia, in un certo qual modo, limitata sin dal suo primo dirsi. Se dell'uomo si dà una definizione che lo contempla nella sua dimensione insieme naturale e culturale, come *vir*, e non come *mas* o *masculus*, la 'femmina' manca della componente culturale⁵. Tale asimmetria, si vuole dimostrare, non è né casuale né, tantomeno naturale, ma risponde ad una precisa logica di inferiorizzazione, che ha per scopo l'esaltazione della soggettività maschile come completa e normativa. O forse, volendo azzardare una lettura tra le righe, si può qui individuare un tratto di inconscia onestà. Forse è proprio così. Non è il *mas*, preso nel suo dato 'naturale' – se fosse mai possibile disgregare dati naturali e culturali quando si tratta degli esseri umani⁶ – ad essere considerato più forte, bensì il *vir*, un maschio che è già divenuto uomo, ovvero un maschile biologico che è già riarticolato nei termini di una interpretazione culturalmente declinata. Il *vir*, si diceva, è più forte 'per definizione' della femmina. Non solo. Il *vir* è forte in quanto usa la sua forza sulla femmina, 'per definizione'. Portando alle estreme conseguenze tale logica, si potrebbe affermare che il *mas* diviene *vir* nel momento in cui afferma la sua *vis* sulla *femina*, attraverso un atto di sopraffazione e di misconoscimento della soggettività completa di lei. E in ciò consiste la sua *virtus*.

«18. La *donna*, invece, è stata chiamata *mulier* con riferimento alla sua *mollezza*, quasi fosse *mollier*, con eliminazione o cambio di una lettera».

Conseguentemente alla prima definizione, il termine che definisce la 'donna' – non più solo *femina* – è *mulier*. Il significato di questa parola

⁵ Ad essere precisi, il termine *vir* veniva anche usato nell'accezione di 'maschio', come si vedrà successivamente, essendo il termine *mas*, *maris* presumibilmente, di origine tarda. Tuttavia, l'accostamento fatto dall'inizio con i concetti di 'forza' e 'virtù' fanno comprendere che qui si tratta del maschile culturalizzato. Anzi, è proprio la paura di una pericolosa caduta in un antecedente culturale che dà al *vir* una differente radice e senso che motiva gran parte del procedere delle definizioni.

⁶ Anche in questa ottica che separa cultura e natura si vede già in atto un dispositivo patriarcalista, mirante alla normativizzazione di una soggettività maschile, separata dalla natura e dalle alterità etnico-culturali, come ci ricorda il proverbio greco 'ringrazio la fortuna di avermi creato maschio e non femmina, uomo e non animale, greco e non barbaro', riattualizzato nella filosofia aristotelica.

Ventaglio delle donne

viene ritrovato nel comparativo ‘più molle’, confermando due assunti in una stessa definizione. Il primo assunto è che la donna, in quanto tale, abbia senso in relazione a qualcun altro, al *vir*, e non in sé stessa. Il secondo è che la donna, in quanto *mulier*, sia per definizione più molle, ergo più debole. La trasformazione da *femina* a *mulier*, l’entrata della donna nel mondo culturalmente normato dal *vir*, avviene nel segno di un’assunzione della sua inferiorizzazione e dipendenza. Il tutto grazie solo all’eliminazione o cambio di una lettera.

L’interpretazione che vede il corpo della donna come più morbido, fragile (*mollis*) è già attestata nell’ambiente medico di età augustea. Celso (I sec. d.C.) così afferma:

«Se l’inverno secco porti venti da settentrione, e la primavera invece venti da est, con piogge, si scatenano congiuntiviti, e febbri, soprattutto nei corpi più fragili, e dunque soprattutto nelle donne»⁷.

Assunto confermato da Scribonio Largo, quando, descrivendo gli effetti dell’*epiphora*, una sorta di collirio, afferma che fa effetto più lentamente, ma è efficace soprattutto sui corpi più esili (*teneris corporibus*), come quelli delle donne e dei fanciulli⁸.

Il riferimento all’ambito medico potrebbe aprire un’altra interessante investigazione, su come anche la medicina si mostri come espressione e agente di dinamiche di biopotere, in particolare sul corpo femminile, non solo in tempi recenti. Deviazione, questa, che ci porterebbe troppo distanti dall’analisi che si sta qui compiendo.

«19. [Uomo e donna] Si differenziano tra loro per la forza e la debolezza del corpo. Ora, per questo l’uomo ha più forza e la donna di meno, perché questa sia paziente con quello: perché, cioè, dinnanzi al rifiuto della femmina, la passione non costringa l’uomo a desiderare altro o a lanciarsi su un altro sesso».

⁷ «Si hiemps sicca septentrionales ventos habuit, ver autem austros et pluvias exhibet, fere subeunt lippitudines, tormina, febres, maximeque in mollioribus corporibus, ideoque praecipue in muliebribus», CELS., *De medicina*, 2.1.13.

⁸ «Idem hoc medicamentum etiam supraprurunctum tardius quidem, sed eosdem effectus praestat, maxime in teneris corporibus, ut mulierum et puerorum, quorum oculi nullius medicamenti vim sustinent». SCRIB. LARGUS, *Compositiones*, 20.13.

Ventaglio delle donne

La differenza sostanziale, dunque, tra *vir* e *mulier* risiede nella maggiore forza corporea del primo e nella debolezza della seconda. Questa frase, all'apparenza piana e consequenziale, letta con attenzione e illuminata da quanto argomentato sino a qui, suona come una prescrizione culturale in piena regola. L'ambiguità dello slittamento continuo tra il piano biologico e naturale – quello che dovrebbe in teoria assicurare la superiorità in quanto a forza fisica del maschio – e quello culturale – in cui il *mas*, mai nominato, è divenuto *vir* – gioca a favore di una naturalizzazione di ciò che, invece, nasce come processo, come decisione culturale. Perché il *vir* è sempre *vir*, e la donna è *femina* e poi *mulier*? La spiegazione più banale, ad un lettore 'occidentale' contemporaneo, ovvero che *femina* indichi la donna nella sua realtà biologica, mentre *mulier* rimandi ad un ambito culturale è smentita da Isidoro stesso. *Mulier* è più molle di natura, e da ciò nasce la supremazia del *vir*. Ricordiamo, a scanso di equivoci, che la prima definizione di 'uomo' ha messo subito in relazione il *vir* con la *vis* e la *virtus*, in un'attenzione a presentare il *vir* già come sintesi di elementi naturali e culturali. Sintesi, questa, che lo rende vincente, più forte. Sintesi che gli garantisce un diritto di superiorità sul corpo 'più molle' non della *femina* – termine che, come vedremo, offre più di una sorpresa – ma della *mulier*. Che la superiorità della forza di cui si sta trattando sia volutamente ambigua, che non si tratti – come invece il senso comune sembra suggerire – di una 'oggettiva' superiorità fisica di un corpo maschile rispetto ad uno femminile, si dimostra sempre più chiaramente al procedere delle definizioni. C'è ben di più qui in gioco. Viene qui culturalmente sancito il 'diritto naturale' del *vir* ad esercitare la sua forza – intesa come forza sessuata, come forza aggredente – sul corpo della *mulier* che, dal canto suo, ha il 'dovere naturale' di essere paziente, eufemismo per non nominare la violenza sessuale che le viene 'culturalmente' imposta 'di natura'. Sembra quasi, infatti, che qui si affermi che la *mulier* non possa provare, a sua volta, un desiderio sessuale, che il coito vada comunque visto come atto di sopraffazione, da cui la reciprocità è esclusa. La *mulier*, più debole, non può avere appetiti sessuali attivi, ma essere solo il ricettacolo paziente degli appetiti maschili. Per questa ragione ho definito tale relazione

Ventaglio delle donne

nei termini di violenza: concependo arbitrariamente una donna senza desiderio, la relazione sessuale viene *de facto* articolata nei termini di una violenza, in cui la donna viene inferiorizzata dall'atto sessuale stesso, anche se questo si compie all'interno del patto matrimoniale. La *femina*, per essere accolta nel nuovo ordine culturale, deve trasformarsi in *mulier*, ovvero accettare di sottostare, per sua stessa natura – in quanto *mulier*, non in quanto *femina* – ai desideri di possesso del *vir*. Di fondo, accettarne lo stupro continuo, anche sotto forma di matrimonio. I codici penali latini, almeno dal III secolo d.C., punivano lo stupro⁹, ma erano ben lungi dal considerare l'esercizio sessuale del marito sulla moglie come forma di violenza. Quello che cerco qui di argomentare, invece, è proprio che da una concezione che vede la sessualità come naturale espressione di una forza soggiogante, esercitata da un corpo più forte su di un corpo più debole non possa che derivare la conclusione che un atto sessuale sia sempre e comunque uno stupro, a cui la donna deve pazientemente assoggettarsi. L'assurdità di tale conclusione dovrebbe portare all'immediata comprensione di quanto ridicolo e fallace sia questo paradigma, che invece, *mutatis mutandis*, continua a perpetrarsi in fenomeni culturali, politici, legali.

Continuando la nostra indagine, interessante è anche notare che la 'mollezza' della donna sia argomentata non tanto *secundum naturam*, bensì *secundum propositum*. La *mulier* è più molle perché deve essere più paziente, per poter accettare l'inevitabile violenza maschile sul suo corpo. Il rischio è che il desiderio sessuale maschile, frustrato, si rivolga altrove, verso altre donne, probabilmente. La responsabilità di un possibile tradimento del *vir* è immediatamente fatta ricadere sulla donna, qualora sia poco condiscendente. Oppure il desiderio del *vir* – la cui legittimità non è mai messa in discussione – corre il rischio di rivolgersi verso il suo stesso sesso, ma sempre in una forma inferiorizzata. Probabilmente Isidoro si riferisce qui ad atteggiamenti pedofili e omosessuali. La stigmatizzazione dell'omosessualità va qui di pari

⁹ D. 48.6.3.4 (MARCiano I. 14 *Institutiones*): Praeterea punitur huius legis [= lex Iulia de vi publica] poena, qui puerum vel feminam vel quemquam per vim stupraverit. E D. 48.5.30(29).9 (ULPIANO I. 4 *De adulteriis*): Eum autem, qui per vim stuprum intulit vel mari vel feminae... accusari posse dubium non est, cum eum publicam vim committere nulla dubitatio est.

passo con l'inferiorizzazione e la schiavizzazione del corpo femminile al desiderio eteronormato maschile. E non a caso. Il desiderio del *vir* deve essere, al contempo, legittimato e normato perché non mini l'esistenza stessa del *vir*; come creazione culturale. Il *vir* è tale, si è detto, in quanto esercita la sua potestà, la sua superiorità sulla *femina*, che così si trasforma in *mulier*. Quest'ultima, in quanto *mulier*, non ha desideri sessuali. Almeno così la si fa apparire. La prima 'naturale' risposta alle eventuali *avances* del *vir* è un rifiuto – segno del suo doveroso disinteresse – a cui, però, deve far seguito un'accettazione – anch'essa dettata dal dovere, non da desiderio – del suo compito di garante della virilità maschile. Virilità che, in quanto fondata sulla supremazia, sul controllo tramite violenza sessuale sul corpo della *mulier*, deve mantenere l'asimmetria tra i due. Il desiderio sessuale così concepito, come manifestazione di superiorità che fonda la virilità, dunque, non può essere rivolto verso altri *viri*, che ne risulterebbero 'inferiorizzati'. Si evidenzia qui già l'assunzione di paradigmi di genere di matrice cristiana, differenti dalle consuetudini greche e latine riguardo l'omosessualità. Tuttavia, anche in quest'ultimo caso, il desiderio omosessuale maschile viveva di regole che garantivano un certo livello di asimmetria, come nel rapporto tra maestro e discepolo. Asimmetria che poteva essere, invece, talvolta abolita, 'nobilitando culturalmente' l'amore omosessuale come, ovviamente 'più virile' (si pensi al 'discorso di Agatone' nel *Simposio* di Platone).

«20. Si dice dunque *mulier* con riferimento alle caratteristiche del sesso femminile e non alla corruzione dell'integrità: e questo a partire dalla lingua della Sacra Scrittura. Eva, infatti, appena creata dal fianco del proprio uomo, fu chiamata *mulier*, secondo la testimonianza della scrittura stessa: "e le diede forma di *mulier*"».

Ed ecco che, con un ribaltamento funambolico, ciò che era stato definito *secundum propositum* viene riguadagnato come definizione *secundum naturam*. La *mulier*, che è più molle perché deve essere disponibile – ma contro la sua volontà – e paziente per il piacere maschile, lo è per caratteristica del suo stesso sesso. Ciò che è costruito culturalmente viene riproposto come 'dato naturale', chiudendo così il cerchio tramite la rimozione del dato di partenza. In pratica, la *mulier*, costruito culturale, è

Ventaglio delle donne

tale perché concepita come funzione della creazione e legittimazione del *vir*; *ergo* è così come la si è descritta per sua stessa natura, e non perché abbia consumato rapporti sessuali. Si potrebbe dire che la *mulier* nasca già stuprabile in potenza, perché questa è la sua funzione-destino, anche prima che ciò avvenga. Significativo è l'esempio riportato dalle Sacre Scritture. Il passo di *Genesi* citato, infatti, non è quello della creazione contemporanea di Adamo ed Eva («Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» *Genesi* 1, 27), ma quello di Eva come costola, parte di Adamo. In effetti è vero che la *mulier*, così concepita, non è altro che una parte di lui, una funzione della sua creazione. Eva, questa Eva, non può essere che *mulier*.

Nascosta tra vergini e virago. La forza verdeggianti delle donne

«21. *Virgo* deriva da *viridior aetas*, ossia *età più verde*, così come *virga* [ramoscello], così come *vitula* [vitella]. Altrimenti dal suo essere non corrotta, quasi fosse *virago*, in quanto ignora la passione femminile».

Inizia qui la trattazione di una serie di termini che, come si vuole dimostrare, metteranno in seria discussione l'impianto normativo sopra descritto. Il primo è *virgo*, termine che, in *prima facie*, non indica il corrispettivo del nostro 'vergine', come donna che non ha consumato un atto sessuale, bensì la donna in una certa età della sua vita, quella in cui 'verdeggia'. Sotto questo aspetto, quello dell'età più verde, è accostata ai termini 'ramoscello' e 'vitella'. La derivazione di questo termine sembra alquanto forzata e poco motivabile, se non vengono aggiunti altri elementi. Elementi che compariranno nei capoversi successivi, ma che, invece di chiarire e confermare le derivazioni etimologiche qui descritte, complicheranno – e a detta di chi scrive inficeranno completamente – il quadro concettuale che lo guida. Come si vedrà a breve, *virgo* a buon diritto rientra nell'ambito dei significati di 'verdeggiare', ma non come derivazione da un aggettivo comparativo riferito ad *aetas*, bensì ad altro. Viene, in secondo luogo, introdotta l'accezione di *virgo* a noi più nota, ossia quella di *verGINE*, non corrotta.

Ma questa sua non corruzione, che implica il rifiuto dei rapporti sessuali con un uomo, la porta ad un sorprendente accostamento: quello con *virago*. Nell'immaginario contemporaneo, *virgo* e *virago* sono due tipi quasi contrapposti, l'una evocante un'immagine mite, incontaminata e, soprattutto, indifesa, l'altra, invece, dotata di una forza androgina, come sarà esposto nel paragrafo successivo. Ma qui l'accostamento riguarda la non conoscenza, o il rifiuto, del rapporto sessuale con un uomo, l'ignorare *femineam passionem*, la passione femminile. Che la passione carnale sia chiamata in causa in riferimento al termine *femina*, e non *mulier*, non è casuale. Il paragrafo 24 chiarirà cosa si intenda quando si nomina la *femina*. Per adesso ci interessa segnalare come il rapporto con l'atto sessuale sia concepito diversamente quando si tratta di *mulier* rispetto a quando si tratta di *femina*. Se la *mulier* è tale proprio per la sua pazienza nei confronti della naturale aggressività della passione maschile, la *femina* sembra dotata di una sua propria capacità di desiderare. *Virgo* e *virago*, però, si posizionano entrambe al di fuori della legge del desiderio, o meglio, di 'questa' legge del desiderio. I termini qui vengono pensati in un rifiuto nei confronti del rapporto sessuale con un uomo, che li accomuna, nonostante le immagini contrapposte che hanno originato lungo la storia. Si inizia ad insinuare qui il dubbio che gli esiti dei due termini li abbiano allontanati assai di più di come erano pensati in origine. Si inizia a sospettare che *virgo* e *virago* fossero molto più simili e vicine di quanto potessimo pensare. E per quale ragione, se così fosse, si sono poi allontanate?

«22. Il nome *virago* deriva dall'*agire come un vir* [ossia come un uomo], vale a dire dal compiere azioni maschili e dal possedere un vigore mascolino. Gli antichi, infatti, chiamavano *virago* la femmina forte. D'altra parte, è improprio definire *virago* una vergine che non svolge un ufficio da uomo, mentre si definisce a ragione *virago* una donna che compie azioni virili, come, ad esempio, un'Amazzone».

L'etimologia di *virago* sembrerebbe chiara e totalmente in contrasto con l'ipotesi da noi appena formulata. *Vir-ago*, 'agisco come un uomo', indica un comportamento anomalo della donna, ossia il suo compiere azioni che sono considerate maschili. Non solo. La *virago* è anche vigorosa, forte.

Ventaglio delle donne

Possiede addirittura un *masculus vigoris*, un vigore mascolino. Ecco che fa la sua comparsa l'aggettivo 'mascolino' per indicare una forza che alla donna era stata negata, di principio e per natura – anche se è ormai chiaro l'uso volutamente ambiguo del 'dato naturale'. Una *mulier* forte è, dunque, una non-*mulier*, una *virago*, una donna che agisce come un *vir*; che è vigorosa come un *vir*. Se è forte, non può essere *mulier*, per definizione. Perché la *mulier* è *mollior*. E lo è per natura. Ergo, una *mulier* forte è una sorta di abominio, una contraddizione in termini, qualcosa che rifiuta la sua 'natura'. Ma la natura della *mulier* non è la stessa della *femina*. Qui viene detto che la *femina* può essere forte. E la *femina* forte è chiamata *virago*. Proseguendo lungo questo ragionamento, verrebbe da concludere che, relativamente all'esercizio della propria forza, esistono vari tipi di donna: la *mulier*, che è molle, e la *virago*, che è vigorosa. Ma tale affermazione andrebbe a negare l'assunto che la donna sia *mollior* per natura, che la forza sia qualcosa che non le compete. Ne verrebbe quindi inficiata la definizione di *vir*, come uomo che esercita la sua forza sulla donna per ragioni naturali. Per non cadere in questo rischio, la *virago* non viene interpretata come una possibilità, al pari della *mulier*, bensì come una donna che nega la sua natura, agendo come un *vir*. La forza della *virago* non può essere affermata come forza della donna in sé, ma può essere compresa solo analogandola ad un comportamento e ad una fisicità 'virili', dunque *vir-ago*. Solo il *vir*, difatti, detiene vigore e forza. La donna che mostra vigore e forza è solo un'emulatrice del *vir*; una che entra in un ambito che non le compete. In questo modo la definizione di *vir* rimane salva. Il problema, nuovamente, è il procedere tautologico da definizione a definizione, giocando ancora sull'ambiguità di ciò che è considerato naturale, o come si sarebbe detto in seguito 'biologico'.

Che si parli qui non di un generico esercizio della forza, ma di quella particolare forza che definiamo 'forza combattente', è ulteriormente chiarito dall'esempio che Isidoro fornisce per spiegare cosa intenda come donna che compie 'azioni virili': l'Amazzone. Implicitamente è qui riaffermato che l'arte del combattimento sia qualcosa di 'virile' in sé, anzi, la più virile delle attività, quella che definisce il *vir* in quanto tale. Perché il *vir* è legato alla *vis*, alla forza. Quel tipo particolare di

forza che si agisce su di un'altra persona, come sopraffazione. Quindi necessita di un altro termine di paragone per darsi, di un antagonista. Ad essere più precisi, però, l'atto primo, originario di sopraffazione avviene sul corpo di 'un' antagonista. Questa, però, è già vista come sconfitta in partenza, perché priva della componente essenziale per vincere nel combattimento: la forza, *vis*. Quella *vis* che costituisce la *virtus* dell'uomo. L'uomo è dunque virtuoso se continua ad esercitare la sua forza di sopraffazione, mentre la *virtus* della *mulier* consiste nel rimanere fedele all'uomo, alla sudditanza che gli deve. L'Amazzone sparglia le carte. È una femmina forte che combatte. Forse non è casuale che così tanti sforzi siano stati compiuti per negarne l'esistenza, per relegarla nella sfera del mito, della leggenda. Un mostro partorito dall'assurdo, una contraddizione in termini che non può esistere nella realtà. Una femmina che agisce come un uomo: questo deve essere il suo nome. Perché ammettere che la forza sia una prerogativa anche di un corpo femminile sarebbe un pericolo troppo grande. La natura culturalizzata del *vir* non può accettare un simile paradosso. Quindi, è necessario il più possibile separare il nome della *virago*, il senso che il termine esprime, da quelli che indicano l'appartenenza ad un ambito femminile, come *virgo*. È sintomatico che nella definizione data di *virago* non emerga un riferimento ad un contesto femminile. Vale a dire: «agisco come un *vir*» è una definizione che in sé potrebbe essere adattata a qualsiasi non-*vir* che si comporta come *vir*. Invece definisce solo ed esclusivamente una donna che si arroga la presunzione di combattere. Per questa ragione Isidoro precisa che usare il termine *virago* come sinonimo di *virgo* sia improprio. Ma quale la necessità di tale monito? Nell'italiano contemporaneo, come si è precedentemente ricordato, 'vergine' e 'virago' sono due termini ben lontani dall'essere confondibili o reciprocamente sostituibili. Ma, evidentemente, così non è sempre stato.

Nella *Vulgata* di San Girolamo, incontriamo una sorprendente analogazione di *virago* a *virgo*: «Dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago¹⁰ quoniam de viro

¹⁰ I corsivi del termine *virago*, qui e nella traduzione, sono miei.

sumpta est»¹¹ ovvero: E Adamo disse: ecco finalmente l'osso delle mie ossa, la carne della mia carne. Questa sarà chiamata *Virago*, perché è stata tratta dall'uomo¹². La traduzione è presa dal testo della Bibbia delle Edizioni Paoline del 1969. Il merito di questa versione è proprio di aver mantenuto il termine latino *virago*, riconoscendone la complessità e la difficoltà ad essere reso semplicemente con la parola 'donna'. Lasciando ad un secondo momento la questione delle differenti traduzioni, ciò che preme qui sottolineare è l'utilizzo da parte di San Girolamo della parola *virago* nell'accezione di *virgo*. Sebbene alcuni studiosi motivino questo uso semplicemente come un *hapax*¹³, la questione rimane comunque aperta, come testimonia non solo la scelta delle Edizioni Paoline, ma anche il monito di Isidoro da Siviglia. La sua precisazione riguardo alla distinzione dei termini *virgo* e *virago* sembrerebbe proprio riferirsi alla *Vulgata*. Esisterebbe, dunque, un precedente utilizzo, da fonte autorevole nel mondo cattolico, dei due termini come sinonimi? È possibile pensare che le due parole non abbiano etimologie diverse, ma derivino dalla stessa radice? Osando ancora di più, si può sostenere che *virgo* e *virago* avessero lo stesso significato, che fossero la stessa parola, variata per anaptissi? Se così fosse, gli assunti riguardo alla mancanza di femminilità della *virago*, il suo essere per definizione un'emula del *vir*, che solo detiene la forza, verrebbero seriamente messi in discussione. Forse è per questa ragione che altre traduzioni cercano soluzioni alternative (Bibbia Diodati e Bibbia Martini), che mantengano saldo il riferimento

¹¹ La medesima frase, con l'aggiunta dell'interpunzione, viene riportata nella Bibbia Vulgata del 1592.

¹² La versione ebraica non presenta le difficoltà che appariranno nella versione latina. «Questa volta, sì, è osso delle mie ossa, e carne della mia carne! Costei si chiamerà 'iššāh perché dal'ṭš fu presa costei! (II, 23)». Nel quale carne si noti il gioco di parole fra 'ṭš, uomo maschio, e la sua forma femminile 'iššāh, donna: infatti il doppio genere grammaticale della comune radice ebraica corrispondeva opportunamente al doppio sesso della comune specie umana (cfr. San Girolamo nella *Vulgata vir: virago*). Quindi la narrazione continua: «Perciò l'uomo 'ṭš lascerà suo padre e sua madre, e si congiungere con la sua donna e diventeranno ambedue una sola carne» (II, 24). Così la prima coppia umana era formata; l'Uomo, diventato 'ṭš rispetto alla sua 'iššāh, era l'adam[ità] compiuta» <<http://www.treccani.it/enciclopedia/adamo/>> (ultimo accesso 29.09.2016).

¹³ Rif. P.G. CAVALLINI, nella sua introduzione a F. SANTUCCI, *Virgo Virago. Donne fra mito e storia, letteratura ed arte, dall'antichità a Beatrice Cenci*, Edizioni Akkuaria, Catania 2008.

all'uomo – anche operando forzature. La Bibbia Diodati (1641, di ambito protestante) traduce la frase di *Genesi* come segue: «ecco osso delle mie ossa, e carne della mia carne; costei sarà chiamata *femmina d'uomo*, conciossiacché costei *sia stata tolta dall'uomo*». Mentre la Bibbia del Mons. Martini (1778) riporta: «E Adamo disse: Questo adesso osso delle mie ossa, e carne della mia carne, *ella dall'uomo avrà il nome*, perocchè è stata tratta dall'uomo»¹⁴.

In entrambe le traduzioni, si nota la difficoltà di una resa del termine *virago* nell'accezione di *virgo*. In entrambe i casi, la traduzione cerca di mantenere il significato di *virago* in riferimento al *vir*: «femmina d'uomo» e «dall'uomo avrà il nome». Appare chiaro lo schema concettuale soggiacente: *virago* non può avere un senso suo, ma si deve riferire a *vir*. Non importa quanto forzate possano apparire queste traduzioni – che poco sembrano aver a che fare con «agisco come un uomo» – l'importante è non perdere il riferimento al fatto che una *virago* si definisca solo in base al *vir*. Convinzione mia è, tra l'altro, che tali traduzioni non appaiano per nulla forzate alla gran parte dei lettori proprio in virtù del successo dell'operazione culturale che mirava a rimuovere l'idea di forza agita dal 'mondo femminile', dal corpo di una donna che voglia rimanere tale. Il problema, qui, è nell'occhio di chi legge, oltre che nella mano di chi scrive. Le due più recenti traduzioni della Cei (1974 e 2008) rimangono ambigue in merito: «Allora l'uomo disse: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta"». L'uso del termine 'donna' potrebbe significare sia un'accettazione della co-originarietà di *virgo* e *virago*, sia, al contrario, la tesi dell'*hapax*. La questione, però, rimane nel senso della frase: perché una *virgo* dovrebbe trovare la sua definizione nell'essere stata tratta da un *vir*? Allora anche *virgo*, non solo *virago*, dovrebbe avere origine da *vir*? O c'è dell'altro?

«23. Quella che ora è chiamata femmina [*femina*], nell'antichità prendeva in realtà [*que vero*] il nome di *vira*: come *serva* da *servus*, *famula* da *famulus*, così *vira* è derivato di *vir*. Alcuni pensano che da *vira* venga anche il nome *virgo*».

¹⁴ <<http://www.utopia.it/manipolazione6.htm>> (ultimo accesso 29.09.2016).

Ventaglio delle donne

L'affermazione ha dello sconvolgente. *Que vero*, in realtà, si trova costretto ad ammettere Isidoro, quella che ora è chiamata *femina* gli antichi la chiamavano *vira*. Non *mulier*, ma *vira*. Nessun riferimento ad un'inferiorità, ad una maggiore mollezza. Il termine è evidentemente paritario, marca una differenza, non una gerarchia. Viene adombrata l'ipotesi di un tempo 'antico' in cui *vir* e *vira* nascevano insieme, come forma maschile e femminile di un medesimo termine. Talmente imbarazzante nella sua chiarezza, che l'autore deve subito reinstituire una certa qual forma di secondità del femminile nei confronti del maschile. Le forme femminili dei termini sono derivazioni delle forme maschili. Ergo *serva* deriva da *servus*, *famula* da *famulus*. Isidoro fornisce qui un emblematico esempio di come anche le regole che guidano la ricerca etimologica possano essere piegate ad un'ideologia patriarcale più o meno consapevolmente. Il maschile è sempre preso come punto di riferimento, come norma, modello, come elemento originario da cui il resto differisce. Non si comprende per quale ragione, altrimenti, non si possa semplicemente sostenere che una forma maschile ed una femminile di medesimi termini coesistevano. Si teme il solo adombrare l'ipotesi dell'esistenza, o anche solo della pensabilità, di un tempo in cui i rapporti tra i generi fossero guidati da altre esperienze, altre modalità. Un tempo in cui la donna non era stata ancora deprivata della sua forza, non era *mulier*, ma *vira*, la 'verdeggiante'. A conferma di questa intuizione e per comprendere il senso di questa traduzione di *vira*, riportiamo qui un'altra citazione, stavolta di Sesto Pompeo Festo, grammatico del II secolo d.C. Nel suo *De verborum significatione* – epitome dell'opera del grammatico di epoca augustea Verrio Flacco – Festo presenta delle figure assai poco studiate e ricordate del panorama religioso romano arcaico, le *virae querquetulanae*:

«Querquetulanae ut re putantur significari nymphae praesidentes querqueto *virescenti*, quod genus silvae indicant fuisse intra portam, quae ab eo dicta sint Querquetularia: sed *feminas* antiqui, qua sciens dicimus, *viras* appellabant. Unde adhuc permanent *virgines* et *viragines* (Festi Fragg. E cod. Farn. L. XVII. Qu. XII, 29. 69)»¹⁵.

¹⁵ Corsivi miei.

Si pensa, dunque, che le *virae querquetulanae* fossero delle ninfe, che presiedessero un querceto verdeggiante, rigoglioso (*virescenti*), all'interno delle mura della città. Una più approfondita disamina su queste creature misteriose ci porterebbe troppo distante. Ciò su cui ora interessa soffermarci è la spiegazione che segue la definizione del nome delle ninfe: vengono dette *virae* perché così gli antichi chiamavano le *feminae*. E da *vira* permangono nella lingua di Festo sia *virgo-virginis* che *virago-viraginis*. Entrambe le etimologie vengono dunque ricondotte a *vira*, senza istituire alcun tipo di dipendenza di *virago* da *vir*. Anzi. Ciò che viene sempre più a delinearsi è l'idea che *virgo* e *virago*, probabilmente termini sinonimi in antichità, siano accomunate dal loro rimanere – per età o per volontà – nella dimensione 'verdeggiante' che le situò al di fuori di un rapporto con l'uomo. L'Amazzone, così, non sarebbe *virago* perché scimmietta, ruba le prerogative maschili, agendo come un *vir*, ma perché è una *vira* in una delle sue possibilità di manifestarsi. Una soggettività che non si definisce in base al *vir*, a quel *vir* costruito nel suo assoggettare la *mulier*. Così come la *virgo*, la *virago* non entra in una relazione definitoria che ne fa dipendere l'essenza, il senso da altro, ma rimane in sé, si definisce a partire da sé. Quindi non ha perso la sua forza. Ma, a proposito di forza, se *vir* e *vira* hanno una stessa radice, se nascono dalla medesima pianta, è forse quella della *vis*? O forse è proprio questa derivazione a venir smentita, questo legame tra forza e maschilità a dover essere riarticolato? I termini *vir* e *vira* vengono connessi al verbo *vireo* (*es, virui, ere*) e ai suoi ampliamenti, per l'appunto, in g: *virga*, ad esempio, che lo stesso Isidoro cita in riferimento a *virgo*. Tra i significati di *vireo*: 1) verdeggiare, lussureggiare (della vegetazione); 2) (in senso figurato) fiorire, vigoreggiare, prosperare; 3) assumere un colore verde¹⁶. *Vir* e *vira*, quindi, indicherebbero quel momento nella vita dell'essere umano in cui si 'verdeggia', perché si è raggiunto il 'vigore' necessario per farlo. Il corpo umano viene analogato a quello di una pianta, la cui differenza di genere non determina alcuna supremazia dell'uno sull'altra, nessun esercizio di forza. Anzi, è proprio il concetto di forza ad essere qui pensato ed articolato in modo del tutto differente

¹⁶ OLIVETTI, *Dizionario Latino-Italiano* <<http://www.dizionario-latino.com>> (ultimo accesso 29.09.2016).

Ventaglio delle donne

dagli esiti a cui siamo abituati. Anche *vis* può essere ricondotto nel campo semantico vegetale di *vireo*. Lo conferma, tra l'altro, anche il fatto che la forma del genitivo e del dativo singolare di *vis* sia *roboris*, *robori*, che rimanda a *robur*, la quercia. Proprio l'abero delle *virae querquetulanae*, da cui questa riflessione è partita. Altre definizioni di *robur* ci guidano lungo il percorso – almeno uno dei percorsi possibili – che porta dalla rovere, dalla quercia, alla forza: 2) (poetico) albero in generale; 3) legno duro, di rovere o di quercia; 4) (per metonimia) qualunque oggetto in legno; 5) prigione, carcere, specialmente il carcere Tulliano, ove si rinchiudevano e si giustiziavano i condannati politici; 6) (in senso figurato) robustezza, solidità, forza; 7) energia, vigore, nerbo, forza d'animo. La sesta e la settima definizione individuano proprio il tipo di forza che si evoca parlando di una quercia, di un albero, per osservazione o per metafora. Sembra qui di vedere la linfa dell'albero che nutre la pianta, fortificandola. Un'energia che fluisce e rende forti, che permette di verdeggiare e, nel contempo, di acquisire robustezza e solidità. Un vigore, sia fisico che morale, che parla di autocoltivazione, letteralmente, non di sopraffazione, di esercizio di forza-sopra. E, soprattutto, una forza che non è di principio riservata solo al *vir*, ma che nutre ugualmente *vir* e *vira*. Si potrebbe addirittura ipotizzare che questa forza, ribaltando gli assunti visti sopra, parli più di *vira*. La figura delle *virae querquetulanae* e la constatazione che i nomi degli alberi in latino vengono per la gran parte declinati al femminile sembrerebbero indizi che conducono in questa direzione. Ma questa è una storia differente.

Viene così a cadere l'impianto culturale che assegna al *vir* la supremazia sulla donna in virtù della sua maggiore forza fisica, da esercitare sopra di lei. *Vis*, la forza che fa verdeggiare, coappartiene al *vir* e alla *vira*, che la esprimono ciascuno nelle proprie modalità. Ad un certo punto, però, la *vira* è scomparsa, sostituita dalla *mulier*, costruito culturale privo di forza, oggetto su cui si esercita la supremazia maschile, termine 'secondo' creato proprio per poter motivare la 'primità' del *vir*. *Vir* che, dal canto suo, con questa operazione vuole sottrarsi al contesto che lo accomuna alla *vira* e alla sua forza. Connette il suo nome a qualcos'altro, disconosce le sue radici, letteralmente. E lo fa attraverso un taglio, quello che separa la dimensione naturale da

quella culturale. Taglio, ferita che gronda sangue e ingiustizia, visto che crea una gerarchia: la cultura domina la natura. La natura è uno stadio inferiore, che l'uomo è chiamato a controllare, dominare. *Vis* e *virtus* vengono staccate dal loro riferimento al mondo vegetale, almeno quando sono lette in riferimento al *vir*. La *virtus* dell'uomo, si diceva, sta nel suo essere 'più forte', ma questa forza, questa *vis* per non cadere nello stato naturale – o meglio, per nascondere, rimuovere il suo vero senso, che la connette alla coappartenenza di natura e cultura – deve trasformarsi in *virtus*, in esercizio costante di controllo, di sé e del resto. Controllo che sa di securitario, di subordinazione dell'altro – e soprattutto dell'altra. Di forza che si pensa come difesa o aggressione, non più come sviluppo, perfezionamento di sé. In questa trasformazione del significato di 'forza' si consuma una tragedia epocale, i cui effetti ancora viviamo: la fondazione di un ordine gerarchico tra uomo e donna, tra natura e cultura.

In un suo breve contributo, guidato da analoga insoddisfazione per i destini e le analisi del termine *virgo*, Anna Paola Moretti¹⁷ indaga le possibili radici del termine e le interpretazioni che se ne trovano nei più consultati dizionari italiani. Moretti non sembra conoscere il termine *vira*, ma comunque perviene ad esiti interessanti, che, di nuovo, conducono a chiamare in causa la forza. Non una forza qualunque, ma la forza che permette alle piante di crescere: un rimando preciso tra il greco *is*, *inos* = forza, nerbo delle piante (di genere femminile) e il latino *vis*, *vires*, *vir*, era effettuato dal dizionario L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1966. Inoltre, nel *Dizionario etimologico Italiano* di Battisti e Alessio¹⁸ e anche nel Giacomo Devoto, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*¹⁹, si afferma che il termine 'verGINE' originariamente insisteva sull'aspetto 'fiorente', 'verdeggiante' piuttosto che su quello

¹⁷ A.P. MORETTI, *Vergine e verginità: parole da ri-significare*, 23 giugno 2008, in <http://www.donneconoscenzastorica.it/decs15/index.php?option=com_content&view=article&id=119:testi-vergine-e-verginita-ri-significare&catid=26:testi> (ultimo accesso 29.09.2016).

¹⁸ C. BATTISTI, G. ALESSIO, *Dizionario etimologico Italiano*, Barbera, Firenze 1957.

¹⁹ G. Devoto, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze 1967.

Ventaglio delle donne

di 'intatta' e che il termine è legato alla famiglia di *virere* = verdeggiare e ai suoi ampliamenti in g.

Proseguendo nella sua ricerca attraverso i dizionari etimologici, Moretti individua un'altra interessante possibilità. Pianigiani²⁰ riconduce *virgo* ad una radice *varg*, che in sanscrito si connette a *urg'a*, 'forza'. Attraverso una diversa strada di derivazione etimologica, si giunge nuovamente a riconnettere *virgo* alla dimensione della forza, proprio quella da cui viene esclusa nella sua trasformazione in *mulier*. Moretti, poi, nota che questa nuova derivazione non è in aperta contraddizione con le altre, anzi, sembra offrire un nuovo accesso ad un medesimo paesaggio. Così, in riferimento a *urg'a*, Moretti cita Durga. Dea legata al combattimento e alla guerra, Durga è una delle manifestazioni, insieme a Parvati e Kali, della divinità femminile, della Shakti, termine che significa, guarda caso, forza, vigore, potenza. Questa suggestione necessiterebbe di più attenti studi per essere confermata. Tuttavia, è interessante notare come quell'affermazione iniziale perentoria, che negava di principio l'accesso alla forza per una donna, si faccia, passo dopo passo, sempre più inconsistente, andando quasi a rovesciarsi nel suo opposto.

La forza del desiderio nella femmina

L'ultimo passaggio che verrà qui analizzato recita:

«24. *Femmina*, invece, è nome derivato da quella parte dei *femori* ove il sesso femminile si distingue da quello maschile. Altri ritengono che l'etimologia del nome *femmina* sia greca e faccia riferimento alla forza del fuoco, in quanto la femmina desidera con veemenza: sia nell'essere umano che negli animali, le femmine sarebbero infatti più libidinose dei maschi. Presso gli antichi, un amore eccessivo era per questo definito *femmineo*».

Viene qui, da ultimo, introdotto il termine *femina*. Singolare scelta, visto che, più di *mulier*, questo termine sembra richiamare ad una dimensione 'naturale'. Ma non tanto sorprendente, alla luce delle

²⁰ O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua Italiana*, Società editrice Dante Alighieri, Roma-Milano 1907.

spiegazioni che si è tentato di argomentare. Occorre sottolineare, prima di procedere ad ulteriori riflessioni, che quest'ultima definizione sembra, assai più delle altre, errata ad un livello etimologico. Più che riferirsi a femore, coscia (che qui sembra alludere più che altro ai genitali, non nominabili) *femina* viene generalmente riconnessa all'attività dell'allattamento, del nutrimento. Viene dunque sempre descritta una caratteristica del corpo femminile, ma non relativa alla genitalità – di nuovo posta da Isidoro in chiave dicotomica, maschile vs femminile – quanto alla funzione di nutrizione. Tuttavia, come si è visto, non è tanto della precisione o fondatezza delle etimologie di Isidoro che qui si sta trattando, quanto delle modalità di costruzione culturale di un dato naturale – in questo caso la figura della donna come dotata di un corpo naturalmente debole – di cui anche il testo isidoreo è parte e complice. Altrettanto poco chiaro risulta il riferimento alla 'forza del fuoco' che caratterizzerebbe il desiderio femminile. Evidente è invece l'intento: stigmatizzare la poca *virtus*, la poca capacità di controllo della *femina*, il suo appartenere sostanzialmente ad una dimensione animalesca quindi inferiore rispetto all'umanità del *vir*. Il paradigma della separazione natura/cultura, la superiorità della seconda dimensione sulla prima è riaffermato e confermato dall'inclusione della donna nel piano dell'eterno naturale. Piano da cui molta dell'elaborazione dei primi femminismi ha cercato di 'emanciparsi' (mi riferisco, ad esempio a Simone De Beauvoir), avallando, però, implicitamente l'esistenza di tale separazione e la sua gerarchia interna. Convinzione di chi scrive, invece, è che tale dicotomia sia in sé funzionale ad un rapporto gerarchizzante su base dicotomica e che sia quindi necessario far saltare l'intero paradigma, riarticolare i rapporti natura-cultura in modalità differente, per riappropriarsi di quanto sia stato eliminato, sottratto proprio dalla creazione di tale paradigma. In questo senso, le sollecitazioni proposte da Braidotti nel suo *Il postumano* appaiono particolarmente stimolanti.

Tornando ad Isidoro, la 'forza del fuoco' a cui lega il nome della *femina* è interpretata come desiderio sessuale, libidine. La femmina, umana e animale, concepita nella sua dimensione di naturalità = bestialità, è 'più libidinosa' del maschio, quindi più 'naturale', meno culturale. Meno umana.

Ventaglio delle donne

L'intento svilente di questa definizione, però, lungi dall'essere efficace sortisce l'effetto contrario di rendere ancora meno plausibile l'argomentazione sviluppata nei passaggi precedenti. Non era, forse, la donna 'più molle' e non portata al desiderio, come *mulier*? Oppure, quella mollezza indicava anche la sua maggiore inclinazione alle passioni? Allora come si spiegherebbe il suo 'dovere' di cedere? Perché la virtù della donna risiede nel suo essere casta, o nel cedere all'uomo, non nel desiderare come soggetto attivo. Mentre la *virtus* dell'uomo consiste nel suo esercizio della forza e nella sua capacità di gestirla. La questione del desiderio è ambigua nella definizione della donna da parte del *vir*. E non a caso. Desiderare, si diceva, rende la donna un soggetto attivo, quindi il desiderare è qualcosa che va rimosso dalla definizione di *mulier*. Ma la libido sessuale è anche qualcosa che pertiene strettamente alla 'natura', quindi alla *femina*, che è tutta natura nella contrapposizione che vede la cultura come dimensione superiore, propria del *vir*, come ambito in cui si esercita la *virtus* virile. La femina desidera in maniera incondizionata, non addomesticata. Il suo desiderio è cifra di quella natura 'bestiale' che la segna, da cui il *vir* deve difendersi istituendo mondi culturali che la dominano. Perché la natura del *vir* è anche segnata dal desiderio, ma in modo diverso. Un desiderio, un amore eccessivo è femminile. Perché 'il' desiderio del *vir* si deve per definizione dare come desiderio di sopraffazione, non di riconoscimento reciproco. L'ambiguità con cui viene letto il desiderio femminile riflette, quindi, l'ambiguità, la farraginosità della divisione tra ambito naturale e culturale. In maniera significativa, il *vir* è già letto come sintesi di cultura e natura, o meglio, come naturalmente culturale. Rimuovendo il suo legame con l'albero, il *vir* vuole distaccarsi da quella dimensione che accomuna le sue radici ed il suo destino da quello della *vira*. Per realizzare tale cesura deve, quindi, occultare la *vira*, trasformarla in *mulier*.

Questa rimozione, però, non crea il paesaggio pacificato che il *vir* intendeva realizzare. La definizione 'biologica' di donna, la sua reclusione nel piano 'naturale' inferiorizzato non riesce ad essere completa. Rimane tra *femina* e *mulier* un divario profondo, che parla di diversi ordini di riferimento che non riescono ad esaurirsi nella mera

Ventaglio delle donne

dicotomicità natura/cultura. Sia *femina* che *mulier* dovrebbero indicare la donna ‘naturale’, tuttavia sono quantomai distanti tra loro. Sarebbe logico argomentare che *femina* e *mulier* rappresentino la dicotomia natura cultura calata sul corpo della donna, allorché l’uccisione della *vira* ha creato la separazione tra questi due ambiti. Ma, per quanto argomentato fino a qui, *mulier* non può – secondo la logica del *vir* – essere definita un prodotto culturale. *Mulier* è la donna pensata dall’uomo, per l’uomo quando egli si definisce come *vir* senza *vira*. Ma della *vira* deve conservare il tratto ‘originario’, deve sostituirsi ad essa per trasformare in subordinazione ciò che era in origine pariteticità. *Mulier* è la donna ‘addomesticata’ che deve far finta di essere così per natura. Un ‘bravo cane’, fedele ‘di natura’. *Femina* rappresenta la naturalità della nutrizione e della ‘libido’: come libido animale è cieca. La sua ‘forza’ è devastante in quanto non controllabile, principalmente da se stessa. Quindi è il *vir* che la deve controllare. La libido della *femina* esprime il senso di un desiderio pulsionale, non cosciente. Un desiderio che non rende soggetti, ma che perpetra la ‘secondità’ naturale della donna. Quella donna, *mulier* e *femina*, che il *vir* guarda insieme con disprezzo e desiderio. Perché il desiderio del *vir* nei confronti di questa donna depotenziata può essere solo un’insieme di attrazione e disprezzo. La desidera perché gli restituisce virilità, ma gli può restituire virilità solo inferiorizzandosi, facendogli credere di essere superiore. E superiore ‘di natura’. *Mulier* e *femina* sono inferiorizzate in due modi diversi, ma è proprio la loro compresenza, anche se può apparire contraddittoria, che garantisce l’operazione di definizione del *vir* come termine primo. La *mulier* definisce, per contrasto, la superiorità ‘naturale’ fisica del *vir* come più forte; la *femina* ne definisce la superiorità come essere culturale. La doppia presenza di *mulier* e *femina* restituisce per contrasto un’immagine del *vir* come forte (più forte) e virtuoso (in quanto in grado di creare cultura). Quindi sia *femina* che *mulier* sono donne pensate per l’uomo, tra loro complementari. Non sembra fuori luogo pensare qui a come questa idea sia rimasta attraverso i secoli, riformulata al presente nel paradigma che contrappone – e contrapponendo tiene insieme – prostitute e spose.

Un ulteriore elemento trattiene chi scrive dal definire *femina* e *mulier*

Ventaglio delle donne

rispettivamente l'aspetto 'naturale' e quello 'culturale' della donna. Per non ricadere nella visione dicotomizzante natura/cultura che, come si è affermato, è carattere essenziale, fondante delle nominazioni patriarcali di 'donna', occorre procedere cautamente, comprendendo con chiarezza cosa, di volta in volta, è considerato 'naturale' e cosa 'culturale'. L'ambiguità, lo slittamento, sconfinamento continuo, ma occultato, di un ambito sull'altro è proprio ciò che consente al paradigma di non sgretolarsi alla luce dell'evidenza. L'elemento mancante ci è offerto dall'introduzione del termine *domina*. Isidoro da Siviglia non menziona questa parola nel testo con cui ci si sta confrontando. Non si tratta di un'omissione, ma del fatto che le definizioni di questa sezione delle *Etymologiae* riguardano lo sviluppo biologico, diremmo oggi, dell'essere umano distinto tra maschio e femmina. Sottolineando, però, che il 'maschio' non viene mai nominato. Si parla, infatti, delle età degli esseri umani, qualcosa che, almeno in teoria, non riguarda la condizione sociale. *Domina* è un termine che, invece, rimanda ad un contesto politico: una donna sposata che acquisisce una forma di *imperium*, di comando sulla *domus*, la casa. Spesso si è visto nella *domina* una forma di riscatto della 'biologica' *mulier*, una testimonianza del peso politico che la donna 'culturale' può avere.

«Ma il passo avanti dei Romani (recepito anche sul piano linguistico) a livello d'atteggiamento nei confronti della donna, sta appunto nell'aver iniziato a sostituire alla biologica *mulier* la *domina*, vista dunque in una seppur limitata sfera di *imperium*, e via via affrancata dalla *manus* del *pater familias*, *domina* da cui, ancora una volta per usura e per sincope vocalica, è venuta fuori la nostra donna»²¹.

In questa lettura, dunque, viene riaffermata la dicotomia natura/cultura e in essa viene definito lo scarto che separa *mulier* da *domina*. Se la 'biologica' *mulier* è più molle, costituzionalmente inadatta alla forza, può però trovare riscatto nel suo trasformarsi in *domina*, termine che rimanda immediatamente ad una sensazione di dominio. Solo la 'cultura' può riscattare la *mulier*, darle ciò che non ha: potere. Non forza, ma potere. Un potere che si esercita nella *domus*, vista la

²¹ P.G. CAVALLINI, *Prefazione* a F. SANTUCCI, *Virgo Virago*, cit. <<http://www.senecio.it/rec/virago.pdf>> (ultimo accesso 29.09.2016).

separazione tra sfera pubblica e sfera privata. Ma che può sconfinare nel pubblico, grazie all'azione di persuasione e controllo della domina sui propri sottoposti e anche sul proprio marito. Tuttavia, i limiti di questo 'potere' sono già stabiliti in partenza, come si è reso evidente attraverso l'operazione di definizione dei termini che abbiamo seguito sinora. La domina può essere una forma di riscatto della *mulier*, ma riscatto da cosa e agli occhi di chi? Riscatto dal suo essere più molle e agli occhi di un mondo che ha già rimosso la forza dal suo corpo. Riscatto che significa inserimento a pieno titolo in un mondo in cui il suo carattere, comunque, è segnato da una secondità. La *domina* trova sì una sua forma di esercizio di potere, ma lo fa tramite una sussunzione nell'ordine definito dal *vir*, lo fa nei termini del *vir*. Quest'ultimo, da parte sua, accetta di buon grado di 'cedere' spicchi di comando alla domina, prezzo non così gravoso da pagare per un'operazione assai più proficua: confermare lo statuto naturale e biologico della *mulier*, assicurando, così, la giustezza e fondatezza della definizione di *vir* come 'più forte'. La domina, accettando il potere concessole dal *vir*, di fondo rinuncia alla sua forza. E così rinuncia a trovare una sua propria forma di sviluppo in sé, non in riferimento al *vir*, ed una sua propria modalità di concezione e gestione del potere. Non sono la *femina* o la *vira* che, attraverso il matrimonio – e un matrimonio 'giusto' dovremmo aggiungere²² – si trasformano in *domina*. La donna 'biologica' è già vista come *mulier*. Viene, cioè, rimosso, attraverso l'uso di questa nuova dicotomia, il vero atto originario di asservimento del femminile al maschile, quello che priva la donna della sua forza, che la rende più molle invece che 'verdeggiante'. La dicotomia natura/cultura appare, quindi, nella sua realtà: falsa. La cosiddetta natura è già culturalizzata, interpretata secondo una delle possibili visioni politiche, morali, sociali

²² *Domina* rimanda all'idea di una donna patrizia, che condivide il potere gerarchizzante del patriarcato. Non a tutte le donne è concessa la trasformazione in *domina*, ma solo a quelle che, accettando la struttura politica gerarchica del modello patriarcale, sono premiate dal *vir* attraverso una condivisione parziale del potere che lui ha istituito proprio grazie a quell'azione di subordinazione con cui lo stesso *vir* condanna la donna – *domina* inclusa – ad uno stato di secondità ontologica. Il detto «dietro un grande uomo c'è sempre una grande donna» sembra un chiaro esempio di questa vendita più o meno consapevole della propria forza da parte della donna.

della collettività umana. Il cosiddetto ‘dato biologico’ non racconta tanto della ‘realtà’ del corpo femminile – così come di quello maschile – ma di cosa, di quella realtà sia visto, letto, interpretato in un particolare contesto. Pensando nuovamente con Braidotti, per uscire dall’ottica patriarcale è necessario abolire la divisione e provare a pensare a partire da una prospettiva che vede natura-cultura come un *continuum*²³.

Questo passaggio culturale, che ha privato il corpo femminile del suo accesso, o per meglio dire, di un suo proprio accesso alla forza, è riscontrabile in varie culture. Limitandoci solo ad un accenno a quelle già incontrate, la Trimurti femminile dell’India pre-vedica viene sostituita da una maschile, Brhama, Visnu e Shiva, relegando la *shakti* ad una forza di attivazione dell’energia maschile. Nella *Vulgata*, poi, accanto al passo di Genesi sopra commentato, ne viene riportato uno più antico: «*masculum et feminam creavit eos, et benedixit illis: et vocavit nomen eorum Adam, in die quo creati sunt [Maschio e femminina li creava, e li benediceva: e dava loro il nome di Adam, nel giorno in cui furono creati]*». Adamo, dunque, non sarebbe il nome dell’uomo, ma degli ‘esseri umani’, creati ‘entrambi’ a immagine di Dio proprio nel loro essere maschio ‘e’ femmina. Il termine *Eva*, in ebraico, significa vita. L’esistenza di due miti così diversi, entrambe riportati nel Testamento, sembrerebbe indicare una modificazione culturale, un passaggio in cui la co-originarietà di maschio e femmina è stata sostituita da un rapporto di derivazione e subordinazione della seconda al primo. Se questo passaggio è ormai acclarato – anche se non da tutti accettato – il tratto nuovo che da qui si vuol far emergere è proprio che questa secondità sia stata articolata tramite un’inferiorizzazione *in primis* del ‘corpo’ della donna e un’affermazione perentoria dell’impossibilità ‘naturale’ di questo corpo di donna di essere forte. Caso paradigmatico, questo, di come, al pari del concetto di ‘natura’, anche quello di ‘forza fisica’ sia ampiamente culturalizzato.

Il processo qui descritto sembra inverarsi nell’accezione che i termini latini analizzati hanno assunto nell’italiano moderno. Sarebbe interessante ampliare la riflessione ad altre lingue, sia a quelle derivate dal latino, ma

²³ Rif. R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.

che presentano esiti diversi – come ad es. lo spagnolo, in cui donna si dice *mujer*, ad esempio – sia a quelle che hanno radici diverse. L'analisi comparativa e interculturale potrebbe evidenziare realtà cui si sono articolati altri paradigmi, o in cui paradigmi analoghi hanno condotto a sviluppi differenti, o affini, o varianti in qualche modo, e comunque in grado di far emergere percorsi occultati, in cui il paradigma si è tramutato in una profezia autorealizzantesi. Ma dove, come si è cercato di dimostrare, l'occultamento rimane come cicatrice, come segno di un taglio, di una ferita. Ricostruire il senso in cui la donna è sorta al mondo è, in un certo qual modo, leggere le ferite e le cicatrici come traccia, riaprirle, forse, per ridare luogo ad un nuovo e reale processo di guarigione del corpo politico, sociale e culturale. La riflessione che segue ha dunque solo un valore parziale, proveniendo da una parte del mondo, da una parte di tempo e investendo il senso di una sola lingua. L'invito è di continuare in tale raffronto in un'analisi corale, che metta in luce dinamiche più complesse e contribuisca a rendere più chiare modalità e forme di tali processi.

Mulier si trasforma nell'italiano moglie. Grande atto di onestà. Il termine cessa di mostrare alcun riferimento al dato naturale e si appiattisce totalmente nella definizione di 'donna in relazione all'uomo'. È interessante notare, alla luce della questione sulla violenza di genere, che il termine latino per 'moglie', ovvero *uxor*, rimanga in italiano quasi esclusivamente nel termine '*uxoricidio*'. Domina diviene donna. Ormai entrata totalmente nel mondo culturale patriarcale, la donna è donna in quanto signora, ma signora della casa, avendo assunto su di sé la gerarchia patriarcale. Altrimenti, una donna non 'signorile' è una femmina, *femina*, che definisce l'aspetto, appunto, naturale, biologico, animalesco materico 'ergo' inferiore della donna. *Virgo* diviene vergine, nel senso di illibata, intatta, soprattutto dal punto di vista sessuale, implicando un ché di innocenza e vulnerabilità. *Virago*, al contrario, è una donna che agisce come un uomo, che sembra un uomo in quanto a comportamenti e atteggiamenti. È considerato il termine contrario a 'femminile'. Il legame con *virgo* è totalmente perduto, come si diceva, e con esso il rimando della parola ad un campo di significazione femminile, che non implicasse la comparazione con l'uomo. *Vira* è scomparsa. O forse dorme. Per adesso.

Sociologia a cura di *Dario Gentili*

*La sezione offre uno spazio di diversificazione
per i contributi di studiosi di varie discipline
che affrontano le problematiche della nostra
contemporaneità con prospettive e metodologie
di studio proprie dei singoli settori.
Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare
che recupera l'analisi specialistica
nella generalità della comprensione.*

Adele Bianco

La concezione di mutamento sociale in Georg Simmel

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Adele Bianco

*La concezione di mutamento sociale
in Georg Simmel*

Abstract:

The paper aims at reconstructing Georg Simmel's social change idea, deriving it from his works. In fact, he did not develop it fully. Simmel's social change idea has got a theoretical basis, because of the 'philosophy of life' (*Lebensphilosophie*). The starting point of Simmel's theory is 'life' (*Leben*). The life needs a series of processes to continue itself. Cell reproduction e.g. enables an organism to be alive (*Mehr Leben*). Such processes need to be organized and they are functional in perpetuating life itself (*Mehr als Leben*). In other words, *Mehr als Leben* allows life to consolidate and project itself into the future. This means overcoming the balance reached earlier and to adapt to the surrounding changing environment. Adaptation implies even minimal adjustments, i.e. continuous change. From the sociological point of view the life (*Leben*) of the society is the interaction between human beings. The social interaction means, according to Simmel's opinion, reciprocity (*Wechselwirkung*) (*Mehr Leben*), mutual influences, and it enables a network of relationships. The next step is transforming social interaction into objective forms, i.e. less dependence from contingency, setting a supra-individual and more general level (*Vergesellschaftung*) (*Mehr als Leben*). The sociation forms (*Formen der Vergesellschaftung*) adapt themselves to changing human society.

Key-words: Simmel; Social Change; Philosophy of Life; Social interaction (*Wechselwirkung*); Forms of Sociation (*Formen der Vergesellschaftung*)

In questo contributo proponiamo una ricostruzione dell'idea di mutamento sociale elaborata da Georg Simmel quale può essere ricavata dal complesso delle sue opere, dal momento che egli non ne ha dato una versione compiutamente sviluppata. Innanzi tutto delineremo il contesto della sociologia a lui contemporanea e come in tale ambito si colloca la nozione di mutamento sociale. Vedremo come questa assuma particolari caratteristiche che definiscono l'impostazione originale della scuola



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

tedesca, impostazione che si prolunga nel corso del tempo e si tramanda di autore in autore. In secondo luogo, esamineremo il fondamento teorico, o meglio le basi filosofiche che fungono da sostrato della concezione simmeliana di mutamento sociale, allo scopo di meglio comprendere, nel terzo paragrafo, come egli intenda uno dei concetti più importanti della sociologia e che rappresenta forse la ‘ragione sociale’ di questa disciplina.

Il contesto storico-disciplinare

Nell’ambito della sociologia classica si distinguono due impostazioni circa l’analisi del mutamento sociale: quella positivista, prevalentemente di cultura e lingua inglese e francese, e quella non positivista di ambito tedesco¹. La prima interpreta il mutamento sociale come un fenomeno colto in una prospettiva macro-sociale che segue una traiettoria definibile, dotato di coerenza interna e che persegue una sua finalità². L’approccio positivista pone la scienza quale principio regolatore oggettivo e impersonale della vita associata, considerandolo perciò assimilabile ad una legge³.

All’interpretazione positivista del mutamento sociale si affianca quella della scuola tedesca che non ha invece una prospettiva olistica, né tantomeno è alla ricerca di leggi che regolano il divenire storico. I sociologi tedeschi dell’Ottocento sono piuttosto alla ricerca delle variabili costitutive e caratteristiche del mutamento sociale medesimo. La loro analisi esamina selettivamente le trasformazioni che si sono compiute nelle diverse sfere della vita sociale, dando così luogo al sorgere della modernità; questa è una delle ragioni per cui la riflessione tedesca ha una forte caratterizzazione storica.

Il contributo che la sociologia tedesca ha offerto riguardo al mutamento sociale è pertanto meno lineare rispetto all’approccio positivista ad essa coevo. Differentemente dalle scuole inglese e francese, quella tedesca ha una concezione del mutamento sociale basata su singoli aspetti, anziché

¹ BIANCO, 2007: cap. III.

² MARX, ENGELS, 2001; SPENCER, 1915; 1977; DURKHEIM, 1971.

³ CRESPI, 1993: cap. III.

sulla visione complessiva del sistema il cui movimento ha un tracciato netto e rivolto verso un fine. Per questa ragione nella sociologia tedesca sono prevalenti l'interesse per la ricostruzione storica dei fenomeni e l'individuazione degli elementi caratteristici insiti nella cultura occidentale che hanno portato alla modernità e al capitalismo⁴.

Questo dualismo di culture sociologiche si riproporrà ancora alla metà del XX secolo tra il (prevalente) approccio struttural-funzionalista e un'impostazione alternativa propugnata da Norbert Elias⁵, il quale ha avanzato una concezione originale di mutamento sociale che considera i cambiamenti lenti e progressivi, imputandoli ai comportamenti degli attori sociali. Le trasformazioni procedono non secondo una traiettoria lineare e mantengono elementi e fattori tra loro contraddittori, in questo quasi anticipando i caratteri che ai giorni nostri assume il mutamento sociale, la cui portata esplicativa ed analitica si trova a dar conto della crescente frammentazione e del disordine sempre più generalizzato⁶.

L'ulteriore tratto caratteristico della concezione tedesca del mutamento sociale poggia su una base teorica erede di un'illustre tradizione filosofica, base teorica che si rivelerà essenziale nella costruzione di un metodo di analisi proprio delle scienze sociali. Il complesso di questi elementi rendono non di immediata evidenza l'impostazione e la lettura del mutamento sociale che la scuola tedesca ha elaborato.

In questo contesto storico-culturale si colloca Georg Simmel, uno dei padri fondatori della sociologia⁷. Come anticipato poc'anzi egli non ci ha lasciato una teoria compiuta ovvero una concezione organica di

⁴ Un esempio al riguardo è rappresentato da Sombart che spiega il processo di mutamento economico partendo dagli attori concreti, cioè dal borghese imprenditore (Id., 1978). Anche Weber parte da uno specifico segmento della vita associata per illustrare in cosa effettivamente consista il mutamento sociale. Lo schema esplicativo e il metodo d'analisi che egli mette a punto possono essere utilizzati per ricostruire il processo di formazione, consolidamento ed evoluzione, ad esempio, dello Stato moderno, la sua organizzazione, le forme di potere esercitato e le modalità in cui si realizzano i rapporti sociali (Id., 1980). Ma il mutamento sociale può essere generato, sviluppato e condotto anche da forze molto diverse tra loro, ed anzi è frutto di una pluralità di cause: relativamente alla genesi del capitalismo, come si sa, Weber annovera persino l'orientamento religioso quale matrice originaria (Id., 2002).

⁵ ELIAS, 1977; 1998: 45- 98; 1990.

⁶ BIANCO, 2011: 673-678.

⁷ WOLFF (ed.), 1950; FRISBY, 1981/2013; 1986; 1992; LICHTBLAU, 1997; SPYKEMAN, 2004.

mutamento sociale. Ad ogni modo è possibile ricostruirne il percorso, tenendo ben fermi due fattori: il primo è che Simmel, unitamente ai suoi colleghi sociologi europei, ed ancor più tedeschi, teneva in gran conto l'evoluzione storica dei fenomeni. In questo senso abbondano nei suoi scritti riferimenti a fatti storici come elemento di paragone di circostanze che sono sotto l'occhio attento della sua analisi. Tuttavia, l'illustrazione del percorso evolutivo di un dato fenomeno non è sufficiente a definire i contorni di una concezione di mutamento sociale e ancor più a delinearne le fattezze sul piano teorico. In secondo luogo, Simmel condivide le radici teoriche della concezione tedesca di mutamento sociale.

Le basi teoriche di partenza

Non è peregrino sostenere che l'idea del divenire storico e di trasformazione si affermi nel pensiero filosofico-sociale europeo anche precedentemente alla nascita della sociologia. Questa affermazione vale in maniera ancora più incisiva per la tradizione teorica tedesca. È opportuno osservare come da Kant in poi la filosofia europea sia divenuta sensibile alle mutate circostanze storiche e all'avvento dei cambiamenti che si intravedevano all'orizzonte. Lo stesso Hegel può essere annoverato tra i precursori della riflessione sul mutamento sociale. Il processo di inveramento dello spirito hegeliano, la trasformazione che esso compie fino a raggiungere le vette dello spirito assoluto, può essere ben considerata una intuizione 'sociologica' del principale esponente dell'idealismo.

Essendo questo l'ambiente intellettuale di formazione di Simmel, è dunque possibile mostrare come il tema, per come egli lo ha affrontato, assuma connotati di carattere fortemente teoretico tali da elaborare un modello di mutamento sociale in grado di coniugare filosofia, scienze sociali e i risultati conseguiti all'epoca dalla biologia. Poiché in Simmel filosofia e sociologia confluiscono in un unico modo di pensare, tanto da poter essere considerato un filosofo prestato alla sociologia – un filosofo che dalla paludata Humboldt Universität si affacciava sulla Berlino guglielmina, città moderna e stimolante, quale allora era la capitale del *II Reich* – egli si trovò a verificare quanto le acquisizioni teoriche della

tradizione filosofica che lo avevano formato fossero messe alla prova da una realtà multiforme e in continua evoluzione. Per questo si può dire dunque che Simmel si trova ad utilizzare, rinnovandole profondamente, le categorie filosofiche soprattutto di derivazione kantiana⁸, che pure si riveleranno preziose per la definizione della sociologia e che fungeranno da sfondo per questa nuova disciplina⁹.

La concezione di mutamento sociale ricavabile da Simmel ha dunque delle solide basi teoriche, proprio perché poggia su quella 'filosofia della vita' (*Lebensphilosophie*)¹⁰ che segna l'ultimo periodo della sua attività. In questa fase sono frequenti e costanti i richiami del sociologo berlinese ad autori come Bergson, Schopenhauer e Nietzsche e i temi di cui si occupa, se non ben contestualizzati, possono venir erroneamente considerati come il ritorno a orientamenti teorici di tipo romantico o legati a certo irrazionalismo pur presente nel pensiero tedesco della seconda metà dell'Ottocento. Invece, i suoi massimi ispiratori vengono filtrati e utilizzati da Simmel coniugando vita e cultura, ovvero la base materiale di ogni società con il suo prodotto e la sua identità¹¹.

Partendo dal concetto di vita, che rappresenta una sostanziale pietra miliare della riflessione filosofica e non solo del pensiero simmeliano, vedremo come tale concezione contribuisca a definire la nozione di mutamento sociale, facendola emergere alla stregua di una eredità nascosta che Simmel ci lascia nelle pieghe dei suoi scritti e nei risvolti della rivisitazione che egli compie tanto della filosofia quanto della nascente sociologia. Per questa ragione Simmel offre un prospetto del mutamento sociale dalle solide basi teoriche che di seguito andiamo ad analizzare.

⁸ FORNARI, 2005: 87-88, scrive in proposito: «L'*a priori* neokantiano sarebbe incapace di cogliere il divenire della vita, volgendosi invece al tentativo di incasellare i momenti del nostro vivere. In realtà, secondo Simmel, la vita è refrattaria ad ogni riduzione schematica, dal momento che essa si dà "al di sopra della forma ed in opposizione ad essa"»; GIACOMETTI, 2010.

⁹ Come osserva MONGARDINI, 1976: XXIX, Kant «non [ha] considerato adeguatamente tutto il complesso di energie agenti nell'individuo, [ha] tenuto conto soltanto delle astratte facoltà relazionali, non riuscendo così a comprendere nella sua compiutezza l'azione umana, determinata oltre che da una serie di circostanze esterne, anche da motivazioni psicologiche mutevoli da individuo a individuo».

¹⁰ SIMMEL, 1982.

¹¹ FRISBY, 1985; MONGARDINI, 1976: I- CLXXII

Il mutamento sociale: la vita, le sue forme, la loro trasformazione

La concezione di mutamento sociale in Simmel consta, idealmente, di due parti: la prima è in prevalenza di natura teorico-filosofica; la seconda appare invece maggiormente fondata sulle categorie squisitamente sociologiche da lui create – la *Wechselwirkung* (interazione) e la *Vergesellschaftung* (sociazione) – e che tanta parte hanno avuto nella tradizione delle scienze sociali.

Innanzitutto vanno spiegati i concetti e chiarito che cosa Simmel intenda con *Leben/Mehr Leben/Mehr als Leben*. Al di là della traduzione letterale – rispettivamente: vita/più vita/più che vita – Simmel assume come base di partenza del suo ragionamento la vita (*Leben*), peraltro nucleo originario di riflessione per ogni speculazione filosofica e a quel tempo tema di rinnovato interesse a causa dello sviluppo delle scienze naturali e della conseguente fascinazione che esse esercitavano¹².

Tuttavia la vita per mantenersi tale e quindi anche semplicemente per rimanere puro dato biologico, comporta, e impone, in ogni organismo dei processi, dei meccanismi, quali ad esempio la riproduzione cellulare. Proprio questa attività necessitante e finalizzata al mantenimento in essere della vita medesima va al di là della sua mera esistenza, del suo manifestarsi e fluire. Si tratta dunque di processi, meccanismi e attività finalizzati alla vita e che si configurano come qualcosa di più della vita medesima (*Mehr Leben*). Questo significa che la vita per andare avanti (ed eventualmente per progredire) ha bisogno di organizzarsi, ossia di fissare forme specifiche che le consentano di procedere al meglio e di razionalizzare la propria attività ai fini della sua esistenza e prosecuzione della propria attività.

La necessità di organizzare e assicurare il mantenimento dei processi vitali determina che si vada al di là del mero dato biologico-organico, del semplice naturale fluire, assumendo così contorni e forme prodotti per meglio adempiere alle esigenze della perpetuazione della vita stessa. Per questa ragione si passa da più vita (*Mehr Leben*) a più che vita (*Mehr als Leben*), il cui contenuto apparentemente si distacca dalla vita allo

¹² JUNGE, 2009: 62-65.

stato di natura o quanto meno si allontana dal dato puramente biologico-organico, per assumere connotati finalizzati, costrutti più o meno raffinati e articolati e che possiamo in senso lato definire ‘cultura’¹³.

Schematizzando il ragionamento fin qui condotto avremo:

Leben – Mehr Leben – Mehr als Leben;

laddove, come abbiamo visto, il dato di partenza è costituito dalla vita (*Leben*), intesa in senso biologico organico. *Mehr Leben* è concepita da Simmel come prodotto che va al di là della vita biologica-organica e che assicura la sopravvivenza, consentendo alla vita di esser tale e di perdurare. *Mehr als Leben* è invece nella visione simmeliana il prodotto dei processi di sussistenza e che consente alla vita stessa di riprodursi e proiettarsi nel futuro, di migliorare, di consolidare la propria situazione e acquisire ulteriori margini di espressione delle proprie potenzialità. La ‘cultura’ rientra qui nella doppia accezione di coltivare e superare se stessi, elevando l’uomo dalla mera sopravvivenza¹⁴.

La vita in tal modo si dimostra essere in costante tensione e superamento di se stessa: il continuo cambiamento è connaturato. Lo spasmo di perenne adattamento, che comporta aggiustamenti anche minimali, significa superare l’equilibrio raggiunto in precedenza, sicché si è sempre in movimento, ci si trova in continuo cambiamento¹⁵.

A questo punto il ragionamento che stiamo conducendo dal piano che ha per oggetto l’analisi dell’andamento biologico e naturale sposta il livello dell’analisi a quello della costruzione sociale. Ai fini di una più aderente interpretazione alla lezione simmeliana della concezione di mutamento sociale è opportuno sottolineare che nella transizione tra

¹³ «Per Simmel la realtà è costituita da un tessuto di rapporti tra la vita e le forme che essa assume, rapporti che egli analizza nella sua filosofia della vita»; «l’aver posto la vita fondamento di ogni modo possibile di comprendere la realtà è dunque l’intuizione fondamentale dalla quale muove l’analisi sociologica di Simmel [...] non [è per Simmel] possibile spiegare la realtà non muovendo dal rapporto tra la vita e le forme in cui essa si manifesta», MONGARDINI, 1976: LVI-LVII; per Simmel «la vita per manifestarsi deve condensarsi in forma». Cfr. anche DE SIMONE, 2010.

¹⁴ Sia consentito in proposito il rimando ad ELIAS, 1998: 114, circa «il significato specificamente tedesco del concetto di “cultura” [...] che indica non già i valori di esistenza di un uomo ma il valore e il carattere di determinati prodotti umani».

¹⁵ DE SIMONE, 2010:11-16.

Mehr Leben e *Mehr als Leben* prende corpo la forma: in altri termini, il passaggio dall'una all'altra di queste due gradazioni avvia i processi di formazione e produzione della cultura. Rendendosi necessario precisare cosa sia la 'forma', possiamo definirla come l'espressione, la manifestazione della risposta adattiva della vita e, sul piano sociale, dell'uomo e delle collettività umane all'ambiente e alle pressioni che questo impone alla vita tanto biologica quanto organica per continuare ad esistere. La forma rappresenta dunque il modo in cui sotto il profilo organizzativo si sostanzia il perpetuarsi della vita. Questo significa che la vita per esser tale, deve superare se stessa e che pertanto, in questo suo perpetuo adattamento alle condizioni e alle sollecitazioni che provengono dall'esterno, le forme cristallizzate del suo evidenziarsi sono destinate a diventare obsolete, e dunque a richiedere il cambiamento. Le forme sono, in altre parole, il precipitato della vita e la riflettono. A loro volta però esse esprimono relazioni, istituzioni, simboli e idee e, in quanto prodotto della vita, mutano con la vita stessa. La ricerca delle forme dello sviluppo della socializzazione, della cooperazione, dell'associarsi e del coesistere degli individui costituisce, ad avviso di Simmel, l'oggetto precipuo e specifico della sociologia come scienza particolare e autonoma, nonché il campo legittimo della ricerca sociale. La questione delle forme rappresenta propriamente il secondo aspetto originale del suo contributo¹⁶.

Volendo ora trasporre questo schema di ragionamento dal piano teorico della *Lebensphilosophie* a quello 'sociologico' al fine di ricavare più compiutamente una plausibile idea simmeliana di mutamento sociale, possiamo in prima istanza sostituire le categorie della filosofia della vita con quelle del ragionamento sociologico simmeliano. Come si sa, la grande innovazione del suo contributo, sotto il profilo contenutistico, è rappresentata dal fatto che egli non considera la società come una sostanza specifica, ossia come un oggetto di indagine così come esso si presenta, bensì come prodotto dell'interazione tra gli uomini. Conseguentemente, la sociologia consiste nello studio delle forme che assumono i diversi tipi di interazione. L'oggetto di interesse della sociologia e la concezione di

¹⁶ Cfr. SIMMEL, 1989, in particolare il cap. I. LEVINE, 1971; SCHERMER, JARY, 2013.

società da lui maturata, sono costituiti pertanto dall'attività degli individui che, grazie al loro incessante interagire, formano la società. La realtà è dunque frutto di una rete di relazioni, di vicendevoli influenze, che creano un nesso di reciprocità, di interscambio, di causazione reciproca. La società è frutto dell'interazione (*Wechselwirkung*) tra gli elementi che la compongono, ossia tra gli individui¹⁷.

Da quanto fin qui detto emerge che, secondo Simmel, la vita della società è frutto dello scambio, o meglio della propensione dell'individuo a entrare in contatto e ad interagire con i suoi simili (*Umtausch*¹⁸). L'*Umtausch* è un dato naturale tale e quale è la vita (*Leben*) e che si pone quasi come fosse un dato aprioristico. Il sostrato di reciprocità che si ingenera a seguito dei rapporti intersoggettivi e che Simmel indica con il termine di *Wechselwirkung* – perché l'interazione tra gli uomini è produttiva di effetti e non è un semplice riflesso vitale, un mero comportamento senza esiti – ha modo di giungere ad una sua compiutezza. La strutturazione così conseguita avviene grazie ad un processo di sedimentazione reso da Simmel con il termine (assai difficile da tradurre) di *Vergesellschaftung*. Quest'ultima nozione è il procedimento che rende le interazioni sociali, il loro 'precipitato' fruibile dalla collettività e che dunque permette di passare dal piano del semplice, contingente scambio tra due soggetti a quello più generale, ossia spersonalizzato e oggettivo, cioè sociale. Grazie alla e per effetto della *Vergesellschaftung* dal fenomeno si passa all'istituzione, da una condizione dinamica ad una statica.

Si può quindi dire che la socializzazione (*Vergesellschaftung*) oggettiva le interrelazioni umane in forme e strutture sociali, contribuendo a consolidare le forme di reciprocità dalle quali nasce la società. Le varie forme di *Wechselwirkung* che è dato contemplare e che si cristallizzano grazie alla *Vergesellschaftung* generano altrettante formazioni e istituzioni collettive, innescano processi sociali, instaurando meccanismi di funzionamento

¹⁷ «Il concetto di *Wechselwirkung* è la chiave interpretativa dell'intero pensiero simmeliano e del suo pensiero sociologico in particolare» (CAVALLI, 1989: XVI). Cfr. anche DE SIMONE, 2007, in particolare capitolo I; VOZZA, 2003.

¹⁸ Letteralmente scambio, interazione. Viene usato il termine tedesco per concordanza con gli altri termini simmeliani (*Leben*, *Wechselwirkung*, *Vergesellschaftung*), utilizzati nella loro versione originale.

interni alle collettività umane vieppiù svincolati dalle volontà dei singoli¹⁹. Questo significa che la vita della società umana è la propensione allo scambio dei soggetti, ma anche che tale propensione allo scambio è per gli esseri umani una questione di vitale importanza. Gli effetti vicendevoli originati dall'interazione sono giusto la *Wechselwirkung*, che acquisisce delle forme di (as)sociazione (*Formen der Vergesellschaftung*).

Schematizzando il ragionamento sociologico fin qui condotto avremo quindi:

(*Umtausch*) – *Wechselwirkung* – (*Formen der*) *Vergesellschaftung*.

Le forme si adattano anch'esse nel corso del tempo al mutamento che si compie, ai cambiamenti cui incorre la vita, ossia delle convivenze umane tutte basate su interazioni reciproche, che ne sono una caratteristica essenziale.

Le due formulazioni vanno pertanto compiutamente lette come segue:

(*Leben*) – *Mehr Leben* – *Mehr als Leben*;
(*Umtausch*) – *Wechselwirkung* – (*Formen der*) *Vergesellschaftung*.

Di conseguenza le categorie simmeliane possono anche essere poste in quest'altra maniera:

Mehr Leben: Wechselwirkung =
= *Mehr als Leben: (Formen der) Vergesellschaftung*,

laddove 'più vita' sta agli scambi interattivi, così come i processi e i meccanismi che consentono alla vita di rimanere tali acquisiscono la stessa funzione delle forme di socializzazione, permettendo così di passare da semplici processi vitali alla costruzione di architetture 'sociali', di sistemi in cui il motore propulsivo della 'semplice vita' trova non solo una canalizzazione razionale per il suo perpetuarsi, ma esprime una propria identità, una organizzazione coerente e razionale propria di ogni civiltà. In questo modo emerge la concezione simmeliana di mutamento sociale.

Poiché Simmel si è trovato a vivere in un particolare periodo

¹⁹ SIMMEL, 1989, cfr. in particolare il cap. I.

storico e in un peculiare ambiente e di entrambi ha inteso dar conto, il mutamento che egli registra è di carattere oggettivo e progressivamente spersonalizzato. Questi elementi non sono affatto tratti originali del suo pensiero; in realtà egli li condivide con tutta la generazione di sociologi a lui contemporanea. Quel che è invece originale del suo pensiero è il tratto di ricerca costante delle caratteristiche della società umana moderna, dei modi e delle forme in cui questa si realizza e si trasforma. In conclusione si può affermare che, non essendo in sintonia con il positivismo e non considerando sufficiente l'impostazione storica e storicistica, Simmel è andato alla ricerca, per dar conto del cambiamento, dei fondamenti del mutamento sociale, fondamenti che a suo avviso sono insiti nella 'vita' tanto biologica quanto sociale.

BIBLIOGRAFIA

- A. BIANCO, *La conoscenza del mondo sociale. Guida allo studio della sociologia*, Franco Angeli, Milano 2007.
- EAD., *Mutamento sociale*, in G. Bettin Lattes, L. Raffini (a cura di), *Manuale di sociologia*, CEDAM, Padova 2011, pp. 649-678.
- EAD., *Domination and Subordination as Social Organization Principle in Georg Simmel's Soziologie*, Lexington Books, Lanham (USA) 2014.
- R. BOUDON, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna 1985.
- A. CAVALLI, *Introduzione*, in G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989, pp. VII-XXVII.
- F. CRESPI, *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna 1993.
- A. DAL LAGO, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1994.
- A. DE SIMONE, *L'inquieto vincolo dell'umano*, Liguori, Napoli 2010.
- E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale* (1893), Edizioni di Comunità, Milano 1971.
- N. ELIAS, *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Milano 1990.
- ID., *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1998.
- ID., *Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse*, in «Zeitschrift für Soziologie», 6, 2, 1977, pp. 127-149.
- S. FORNARI, *Del perturbante*, Morlacchi, Perugia 2005.
- D. FRISBY, *George Simmel*, il Mulino, Bologna 1985.
- ID., *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Routledge, London 2013.
- ID., *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Routledge, London 1986.
- ID., *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*, Routledge, London 1992.
- D. GIACOMETTI, *Tra la scienza e la vita: l'itinerario filosofico di Georg Simmel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- M. JUNGE, *Georg Simmel kompakt*, transcript Verlag, Bielefeld 2009.
- M. KAERN, B. PHILIPS, R. COHEN (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Kluwer, Dordrecht 1990.

- N. LEVINE, N. DONALD, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, Chicago 1971.
- K. LICHTBLAU, *Georg Simmel*, Campus, Frankfurt am Main 1997.
- K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista* (1848), Editori Riuniti, Roma 2001.
- V. MELE (a cura di), *Le forme del moderno. Attualità di Georg Simmel*, Franco Angeli, Milano 2007.
- C. MONGARDINI, *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma 1976.
- K. PIETILÄ, *Reason of Sociology: George Simmel and Beyond*, Sage Publ., London 2011.
- H. SCHERMER, D. JARY, *Form and Dialectic in Georg Simmel's Sociology: A New Interpretation*, Palgrave MacMillan, New York 2013.
- S. SEGRE, *Principi metodologici nella sociologia di Simmel*, EGEA, Milano 1990.
- G. SIMMEL, *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976.
- ID., *Problemi di filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato 1982.
- ID., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.
- W. SOMBART, *Il capitalistico moderno*, UTET, Torino 1978.
- H. SPENCER, *Primi principi*, Bruciati, Milano 1915.
- ID., *Principi di sociologia*, UTET, Torino 1977.
- N.J. SPYKEMAN, *The Social Theory of Georg Simmel*, Transaction Publishers, New Brunswick 2004.
- M. VOZZA, *Introduzione a Simmel*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1980.
- ID., *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002.
- K.H. WOLFF (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, Glencoe (Illinois) 1950.



a cura di *Daniella Iannotta*

*Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini,
poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche
e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte
di un "incontro felice".*

*Felice, nella misura in cui fra i due mondi
esistono punti di intersezione, di scambio
e di comunicazione che ci possono aiutare
a comprendere meglio gli interessi,
gli interrogativi, le inquietudini
della nostra epoca.*

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Giardino di B@bel

a cura di *Claudia Dovolich*

*Suggestioni, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle “prove di scrittura”
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico.*

Guido Baggio

*Comportamento economico e semiotica pragmatista.
Una proposta*

Michela Bella

*Filosofia e Psicologia. Continuità e possibilità
in William James*

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

Guido Baggio

*Comportamento economico e semiotica
pragmatista. Una proposta***Abstract:**

On the basis of the critical analysis of Samuelson's and Little's theory of consumer behavior in terms of revealed preference, this article aims to highlight the important theoretical contribution that a pragmatist approach can make to the study of the economic behavior of individuals. By referring to Mead's theory of social self and Morris's pragmatist semiotic, I'll show those theoretical elements that can contribute to the development of a theory of economic behavior that helps broaden the logical-mathematical framework of Samuelson's and Little's theory by holding together both the observation of behavior and the individual's ability to select and develop preferences.

Key-words: Pragmatism; Behaviorism; Economic Behavior; Semiotic

*Homo œconomicus e teoria del comportamento del
consumatore*

La teoria paretiana dell'*homo œconomicus* è il frutto della tendenza positivista di fine Ottocento, inaugurata da Edgeworth, Jevons e Marshall, di rendere la scienza economica una scienza matematica sempre più autonoma dalla psicologia edonista¹. Con la sua teoria economica Pareto puntava ad eliminare ogni riferimento a teorie edoniste e ad analisi psicologiche delle motivazioni alla base delle preferenze del soggetto economico, volgendo l'attenzione esclusivamente al «*puro e nudo fatto*» della 'scelta'

¹ F. EDGORTH, *Mathematical Psychics* (1881), Kelly, New York 1967; W.S. JEVONS, *The Theory of Political Economy*, MacMillan, London-New York 1888; A. MARSHALL, *The Principles of Economics* (1890), Prometheus Books, Amherst (NY) 1997.

dei singoli individui². In particolare, il ‘fatto’ assunto da Pareto era che un essere vivente qualunque (uomo o animale) posto dinanzi alla scelta di varie combinazioni di beni, si trovi sempre nella stessa situazione di perplessità, rendendo così le varie combinazioni parte di una stessa curva di indifferenza. Le curve di indifferenza e le curve di utilità marginale non implicano riferimenti a piaceri o dolori, e quindi a intenzioni o motivazioni, ma solamente alle ‘quantità’ delle merci e alla loro misurazione monetaria. In questo senso centrale si rivela l’osservazione delle ‘abitudini costanti di scelta’ degli individui alla base di ‘comportamenti di scelta prevedibili’. Il requisito affinché l’economia possa essere considerata una scienza certa è dunque, secondo Pareto, la sostituzione della nozione di ‘scelta’ con quella di ‘sensazione’. Egli definiva così la scienza economica come la scienza dell’azione logica, ovvero di quell’azione che è il risultato di un ragionamento strumentale valido che parte da premesse certe³.

Nonostante lo stesso Pareto abbia in seguito al 1906 rimesso in questione la distinzione tra azioni logiche, studiate dall’economia, e azioni non-logiche, sostenendo che l’uomo reale non è l’*homo æconomicus* ed evidenziando come l’economia debba essere confinata allo studio di poche e semplici azioni (perché ‘logiche’)⁴, il modello dell’*homo æconomicus* prudente e calcolatore, consapevole dei propri gusti e in grado di scegliere ‘volontariamente’ e in modo uniforme in base a preferenze coerenti, stabili e indipendenti dal contesto è diventato il paradigma di riferimento della scienza economica per gran parte del Novecento. Le teorie economiche ortodosse si sono preoccupate di accogliere quasi esclusivamente la sostituzione paretiana della scelta riguardo alla sensazione e di concentrarsi su un individuo ideale di cui ridurre la spiegazione del comportamento

² Vedi V. PARETO, *Sunto di alcuni capitoli di un nuovo trattato di economia pura del prof. Pareto*, in «Giornale degli Economisti», Marzo 1900, p. 217.

³ Cfr. L. BRUNI, R. SUGDEN, *The Road not taken: how psychology was removed from economics, and how it might be brought back*, in «The Economic Journal», 117, January 2007, pp. 154 e ss.

⁴ Pareto affidava quindi lo studio di tutte le altre azioni non logiche (che non significa illogiche) alla sociologia, che avrebbe dovuto elaborare una sintesi dello studio dell’*homo æconomicus* e delle altre azioni quali quella dell’*homo moralis* studiato dall’etica e dell’*homo psychologicus* studiato dalla psicologia. Cfr. L. BRUNI, *Vilfredo Pareto: alle origini della scienza economica del Novecento*, Edizioni Polistampa, Firenze 1999.

economico ad alcuni postulati logico-matematici⁵. Tra le più note vi è la ‘teoria pura del comportamento del consumatore in termini di preferenze rivelate’ di Paul A. Samuelson, corretta successivamente da Little (1949)⁶.

La teoria di Samuelson e Little e la critica di Amartya Sen

Samuelson e Little assumono che gli individui rivelino un comportamento di consumo costante e sostengono la possibilità di spiegare le preferenze individuali attraverso una mappa logica costruita in base all’osservazione delle sole scelte effettuate⁷. In tal modo la teoria del comportamento del consumatore intreccia ai postulati matematici il presupposto teorico, rintracciabile nel ‘comportamentismo logico’, dell’identità tra eventi mentali e costruzioni logiche fuori da attuali e possibili ‘eventi comportamentali’. Il comportamentismo logico si proponeva infatti di ricondurre la spiegazione di ogni stato mentale ad attuali o possibili comportamenti evidenti, per cui ogni asserzione riguardante gli stati mentali poteva essere formulata in un linguaggio fisico universale e intersoggettivo. La tesi fondamentale del comportamentismo logico vede quindi delle implicazioni tra le asserzioni riguardanti gli stati mentali e le asserzioni riguardanti il comportamento e indica la sola distinzione tra i due nel fatto che le asserzioni riguardanti gli stati mentali si rivelano più ambigue di quelle riguardanti il comportamento⁸.

⁵ La gran parte dei teorici marginalisti del Novecento ha accolto ciò che Caldwell ha definito una «received view» del Positivismo, ovvero una sua versione rivista (cfr. B.J. CALDWELL, *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, Routledge, London and New York 1994).

⁶ P.A. SAMUELSON, *A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour*, in «Economica», New Series, 5, 17, 1938, pp. 61-71; Id., *A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour: An Addendum*, in «Economica», New Series, 5, 19, 1938, pp. 353-54; Id., *Consumption Theory in Terms of Revealed Preference*, in «Economica», New Series, 15, 60, 1948, pp. 243-253. I.M.D. LITTLE, *A Reformulation of the Theory of Consumer's Behaviour*, in «Oxford Economic Papers», 1, 1949, pp. 90-99.

⁷ Cfr. LITTLE, *A Reformulation of the Theory of Consumer's Behaviour*, cit., pp. 97-98.

⁸ Cfr. R. CARNAP, *Psychology in Physical Language*, in A. AYER, *Logical Positivism*, The Free Press, New York 1959, pp. 165-167. Il comportamentismo logico condivide con il dualismo l’idea secondo la quale ciò che accade nel cervello non ha niente a che vedere con ciò che intendiamo quando diciamo di avere dolore, e condivide con il materialismo ‘though-minded’ la negazione che dolore, pensieri, sentimenti, implicino

Ora, la teoria della preferenza rivelata è stata duramente criticata da Amartya Sen, il quale, analogamente alla critica che Putnam ha mosso al comportamentismo logico di non tenere in considerazione il fatto che le ‘cause non’ sono costruzioni logiche dei loro ‘effetti’ (comportamento)⁹, ha sostenuto contro Samuelson e Little che per quanto la teoria della preferenza rivelata permetta di ‘rilevare’ le preferenze degli individui, essa non è in grado di offrirne una spiegazione causale¹⁰. Presupponendo, infatti, che gli individui rivelino le loro preferenze ‘esclusivamente’ attraverso le scelte rintracciabili dall’osservazione del comportamento, Samuelson e Little assumono che il processo soggettivo di valutazione ed elaborazione della scelta sia identificabile con l’effetto che esso produce e sia per ciò stesso riconducibile ad una standardizzazione. Vi sarebbe, quindi, una connessione causale che in realtà, nota Sen, non è inferibile quasi mai in modo così lineare, giacché il comportamento può anche corrispondere a qualche costante interpretabile ‘come se’ esibisse una preferenza ma ciò, nonostante una sua rappresentazione numerica, non comporta necessariamente una sua interpretazione univoca sul piano del comportamento¹¹. Vi è infatti una connessione tra scelta e preferenza da una parte e preferenza e benessere dall’altra, che fa riferimento ad un significato di preferenza non ben definito. La differenza che incorre tra la rilevanza di una scelta fatta in base, ad esempio, ad un senso di responsabilità sociale, e una fatta per il perseguimento del proprio benessere (che include ogni piacere uno possa provare per la felicità degli altri), nonostante appaia esternamente la stessa, evidenzia proprio questa ambiguità¹².

la concezione di una mente come sostanza cartesiana.

⁹ Cfr. H. PUTNAM, *Brains and Behavior*, in *Readings in Philosophy of Psychology*, edited by N. Block, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1980, pp. 24-36. Nel corso del suo sviluppo sino agli anni '60 la tesi estrema del comportamentismo logico si è indebolita fino ad ammettere sia che esistono connessioni fra gli stati mentali e gli stati comportamentali, connessioni che rispondono in qualche senso ai significati dei termini mentali, sia che tali connessioni non forniscono ancora una traduzione fra il ‘linguaggio’ della mente e quello del comportamento.

¹⁰ A. SEN, *Behaviour and the Concept of Preference*, in «Economica», 1973, pp. 241-259.

¹¹ *Ibid.*, p. 254.

¹² Sen porta l’esempio del comportamento di una persona che, a conoscenza di ragioni di sostenibilità ambientale che vanno a vantaggio della società e che suggeriscono di acquistare le bibite in vetro anziché in alluminio, richiedendo uno sforzo ulteriore da parte del consumatore di riportare il vuoto al venditore, sa di poter ignorare questa regola senza essere notato dalla società e inoltre se continuasse a comprare le proprie bibite in

Il che significa che il presupposto di ‘abitudini costanti di scelta’ alla base di ‘comportamenti di scelta prevedibili’, come sostenuto dalla teoria di Samuelson e Little, non venga soddisfatto nella realtà così spesso.

In altre parole, identificare un modello di comportamento non significa spiegarlo. È infatti possibile che nella valutazione dei motivi per la scelta della condotta il soggetto mostri una propensione diversa da quella del mero perseguimento delle proprie preferenze, rendendo in tal modo difficile la formulazione di un’idea standardizzata valida sul suo agire. Una persona può non avere uno schema di preferenze ordinato, coerente e costante, e, sostiene Sen, in termini di osservazione è difficile distinguere questa incompletezza dall’indifferenza¹³. In breve, il postulato di Little secondo cui la situazione di mercato con la quale un individuo si confronta dà corpo ad una sola alternativa preferita si mostra inconciliabile con la problematica, che si presenta in contesti reali, secondo cui la valutazione della scelta da fare comporta spesso delle difficoltà, per cui se una scelta viene fatta a volte è perché bisogna farla e non per la preferenza presupposta alla sua base¹⁴. Il rifiuto del valore epistemico dell’introspezione e la semplificazione della relazione tra preferenza e comportamento sottostimano il ruolo che le ‘esperienze soggettive’ e le dinamiche relazionali comunicative alla base della costituzione delle modalità di convivenza proprie di un certo contesto rivestono nei processi

lattina sarebbe per lui più vantaggioso (anche dopo aver valutato l’importanza da dare al benessere degli altri), ma si astiene dal continuare ad acquistare alluminio perché sente che agirebbe in modo socialmente irresponsabile se si comportasse in questo modo.

¹³ Successivamente, Sen ha sviluppato all’interno del campo della teoria della scelta sociale una critica agli assiomi di completezza e transitività e, utilizzando il concetto di «quasi-transitività», che implica la transitività della preferenza stretta ma non l’indifferenza, ha evidenziato i limiti dell’assioma della piena transitività nella teoria della scelta sociale di Arrow. Cfr. A. SEN, *Quasi-Transitivity, Rational Choice and Collective Decisions*, in «Review of Economic Studies», 36, 1969, pp. 381-393; ID., *Internal Consistency of Choice*, in «Econometrica», 61, 1993, pp. 495-521. In economia va notato che la critica agli assiomi di transitività e completezza sono stati sviluppati sin dagli anni Sessanta. Per un quadro rimandiamo a H. PUTNAM, *On the Rationality of Preferences*, in ID., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, pp. 163-165 nota 3.

¹⁴ Cfr. W.E. ARMSTRONG, *A Note on the Theory of Consumer’s Behaviour*, in «Oxford Economic Papers», New Series, 2, 1, 1950, pp. 119-122. Sarebbe anche interessante sondare la possibilità di un confronto con il ‘paradosso pragmatico’ nel quale non è possibile scegliere. Cfr. P. WATZLAWICK, J.H. BEAVIN, D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971, in particolare pp. 191-226.

di valutazione e scelta¹⁵.

Va notato che contro l'obiezione che vede nella mappa logica del comportamento del consumatore l'unico riferimento alla valutazione delle preferenze, Samuelson potrebbe evidenziare ciò che già nella prima formulazione della sua teoria aveva esplicitato, ovvero che il modello si rivolge ad un «individuo idealizzato»¹⁶, mentre Little potrebbe ribadire che la mappa è costruita in riferimento al 'territorio' di cui si occupa, ovvero al comportamento osservato, e quindi non risulta così distante dalla realtà dei comportamenti costanti¹⁷. Queste specificazioni però non risolvono l'obiezione di Sen secondo cui la scelta osservabile non necessariamente debba rivelare la preferenza. Nella teoria di Samuelson e Little il fenomeno osservato rischia di venire ridotto alla sua spiegazione logica, alla sua 'mappa', e quest'ultima viene assunta come criterio ultimo di valutazione delle preferenze, ignorando tutti quegli elementi che non rispondono al modello teorico. Samuelson e Little, con l'intento di fornire una teoria oggettiva che eviti il ricorso all'introspezione e il riferimento a processi soggettivi di valutazione del comportamento da attuare, appellandosi al postulato che la scelta è sempre determinata dalla natura delle alternative presentate al soggetto, libero da qualsiasi condizionamento che non sia la sola valutazione logica del vantaggio delle alternative, postulano una perfetta isomorfia tra manifestazione comportamentale – scelta – e preferenza, che si rivela arbitraria e lontana dalla realtà, poiché ignora completamente il ruolo che il contesto reale riveste nel condizionamento del processo soggettivo di valutazione delle preferenze.

Il vantaggio logico di un modello esplicativo non esaurisce dunque le possibilità reali di valutazione delle scelte da compiere.

¹⁵ SEN, *Behaviour and the Concept of Preference*, cit., p. 258. D'altronde, lo stesso Little ammette che il comportamento dei singoli esseri umani sembra meno prevedibile del comportamento degli «aggregati di esseri umani» (LITTLE, *A Reformulation of the Theory of Consumer's Behaviour*, cit., p. 99). Ciò nonostante, egli riduce la prevedibilità ai condizionamenti di massa, senza ammettere invece una articolazione più complessa del modello di comportamento umano, per cui la teoria del comportamento del consumatore deve, per quanto riguarda l'economia positiva (o descrittiva) continuare ad essere nient'altro che un esercizio puramente logico.

¹⁶ SAMUELSON, *A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour*, cit., p. 62.

¹⁷ LITTLE, *A Reformulation of the Theory of Consumer's Behaviour*, cit., p. 98.

Nel mondo reale le scelte che il soggetto in carne ed ossa mette in atto nelle situazioni concrete sono il frutto di una sfera di influenza che coinvolge desideri, interessi, bisogni, propositi, aspirazioni che derivano all'individuo dalla peculiarità della sua natura di animale sociale¹⁸. Parliamo in particolare di quella dimensione *qualitativa* alla quale appartengono le 'disposizioni' e gli *habits* degli individui che si costituiscono in un contesto che contribuisce alla costruzione della visione del loro mondo, il senso di appartenenza alla comunità, il quadro valoriale ed esperienziale che caratterizza la struttura bio-psico-sociale come struttura e condizione di possibilità dell'agire e, non in ultimo, le disposizioni emotive¹⁹, che sono parte di quelle 'esperienze soggettive' che raramente possono essere indovinate dal comportamento²⁰.

Teoria sociale del sé e semiotica pragmatista: elementi per una teoria del comportamento economico

Ora, visti i limiti della teoria del comportamento di Samuelson e Little ma la necessità di modelli esplicativi del comportamento economico, è possibile a mio avviso fare appello ad un approccio pragmatista riguardo allo studio del comportamento economico degli individui in grado di tenere insieme osservazione del comportamento e «capacità imperfette di discriminazione della mente umana»²¹. Un approccio pragmatista sembra infatti poter offrire gli elementi teorici per abbozzare una teoria del comportamento economico che ampli il quadro di riferimento della teoria di Samuelson e Little e contempli la possibilità che gli individui possano agire sulla scorta di valutazioni che non rispondono ai

¹⁸ Cfr. M. CALDERONI, G. VAILATI, *Il pragmatismo*, a cura di G. Papini, Carabba Editore, Lanciano 1931, p. 142. Si tratta di scelte, quindi, fatte in base a valutazioni che coinvolgono aspetti, per dirla jamesianamente, temperamentali, che includono sentimenti, credenze, 'emozioni', e più in generale tutti quegli aspetti umani che trascendono la dimensione puramente logico-calcolante e che si rivelano elementi che influenzano l'agire quotidiano del singolo individuo.

¹⁹ Su questo punto cfr. PUTNAM, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, cit., p. 31.

²⁰ G.H. MEAD, *The Genesis of the Self, and Social Control*, in ID., *Selected Writings*, edited by A.J. Reck, Chicago University Press, Chicago 1964, p. 274.

²¹ ARMSTRONG, *A Note on the Theory of Consumer's Behaviour*, cit., p. 122.

soli principi di coerenza e corrispondenza (propri del modello dell'*homo œconomicus*) e i cui processi di scelta possano essere indagati attraverso un approccio tra prima e terza persona. Un modello che voglia porsi come un'alternativa valida dovrà presupporre che gli individui si costituiscano in quanto soggetti con proprie identità attraverso pratiche interazionali significative che vanno a formare le credenze alla base degli *habit* connessi alla capacità dei singoli di interpretare e attribuire significato alle disposizioni comportamentali e linguistiche altrui e agli stimoli provenienti dal contesto di riferimento.

A questo riguardo, la teoria meadiana può offrire alcuni elementi utili per approntare la costruzione di questo modello²². Seguendo i passi dalla teoria di Mead, la dimensione relazionale agisce sui soggetti attraverso la regolamentazione degli atteggiamenti coinvolti nell'atto sociale, così che l'individuo assume l'atteggiamento della società organizzando il complessivo processo in proporzione alla possibilità di esprimere se stesso nell'azione della condotta preferita. Gli atteggiamenti comuni di una società si esprimono in particolare nelle istituzionalizzazioni sociali quali la religione, l'etica, l'economia, la politica, giacché l'evoluzione sociale è costituita

«dalle risposte degli individui alle identiche risposte degli altri, cioè alle risposte di classe o sociali, o alle risposte di interi gruppi sociali organizzati di altri individui in riferimento a determinati gruppi di stimoli sociali, essendo queste risposte di classe o sociali le origini, le basi e la materia prima delle istituzioni sociali»²³.

L'importanza di un certo prodotto o servizio, il valore che gli viene attribuito, e quindi la possibilità di una sua scelta come atto sociale – e lo scambio economico è per sua definizione un atto sociale – è contaminato dal quadro culturale in cui il soggetto si trova, così come il significato di una parola viene condizionato dalla teoria in cui essa è inserita. L'esperienza comune non necessariamente chiama in causa una identità

²² Per una introduzione al pensiero di Mead mi permetto di rimandare a G. BAGGIO, *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G.H. Mead*, ETS, Pisa 2015.

²³ *Ibid.*, p. 299. Cfr. J.D. BALDWIN, *George Herbert Mead and Modern Behaviorism*, in *George Herbert Mead. Critical Assessments*, a cura di P. Hamilton, vol. III, Routledge, New York 1992, pp. 125-126.

funzionale dell'agire comune. Essa è invece radicata nelle attitudini comportamentali dei singoli individui che agiscono in quanto appartenenti a quella comunità. Essendo la dimensione comunitaria con le sue regole pragmatiche di comunicazione, verbale e gestuale, a condizionare la genesi dell'identità dei singoli individui, essa motiva anche quei fenomeni, osservati oltre che in sociologia anche nell'economia sperimentale, di 'mimesi' sociale e condizionamento delle scelte da compiere²⁴.

Sebbene però gli economisti facciano riferimento alla *mimicry* senza specificarne adeguatamente il significato, parlare di *mimesis* sociale (di *mimicry*) non significa semplicemente osservare atteggiamenti identici in soggetti differenti. Al contrario, significa fare riferimento ad un principio di identificazione nell'agire di un individuo che presuppone un sostrato, risultato di un insieme di convenzioni culturali, che riguarda la possibilità di utilizzare un certo tipo di comportamento segnico (gestuale e linguistico), ovvero di condividere un certo tipo di significati e di fare appello ad un certo tipo di pratiche comportamentali condivise²⁵. Si può parlare di 'convenzione', intesa come la capacità di comprendere delle espressioni per un processo di imitazione di pratiche sociali che ci hanno portato a sviluppare le stesse abitudini linguistiche degli altri. Parlare di convenzione, infatti,

²⁴ Secondo alcuni esperimenti le disposizioni comportamentali dei soggetti sembrano essere strettamente connessi al processo di imitazione del comportamento come meccanismo adattivo, e, come alcuni studi hanno dimostrato, gli stessi comportamenti prosociali aumentano dopo essere stati imitati. B.C.N. MÜLLER, A.J. MAASKANT, R.B. VAN BAAREN, A.P. DIJKSTERHUTS, *Prosocial Consequences of Imitation*, in «Psychological Reports», 110, 3, 2012, pp. 891-898; J. FISCHER-LOKOU, A. MARTIN, N. GUËNEN, L. LAMY, *Mimicry and propagation of prosocial behavior in a natural setting*, in «Psychological Reports», 108, 2011, pp. 599-605; N. GUËGEN, A. MARTIN, S. MEINER, *Mimicry and helping behavior: an evaluation of mimicry on explicit helping request*, in «Journal of Social Psychology», 151, 2011, pp. 1-4; J.L. LAKIN, V.E. JEFFERIS, C.M. CHENG, T.L. CHARTRAND, *The Chameleon Effect as Social Glue: Evidence for the Evolutionary Significance of nonconscious Mimicry*, in «Journal of Nonverbal Behavior», 27, 3, 2003, pp. 145-162; R.B. VAN BAAREN, R.W. HOLLAND, K. KAWAKAMI, A. VAN KNIPPENBERG, *Mimicry and prosocial behavior*, in «Psychological Science», 15, 2004, pp. 71-74.

²⁵ Cfr. C. LARMORE, *Les pratiques du moi*, PUF, Paris 2004; trad. it. *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006, p. 69: «si tratta di quell'«Altro generalizzato» la cui natura consiste nel rappresentare ciò che ogni individuo dovrebbe fare». *Ibid.*, p. 50. Il riferimento a Larmore, però, si ferma al momento qui, perché egli indica in seguito la possibilità di elaborare una all'«autenticità» che Larmore indica come a) la capacità di vivere spontaneamente attraverso delle azioni irriflesse, e b) come capacità di impegnarsi attraverso una riflessione pratica che comporta l'impegno ad assumersi la responsabilità di quello che si fa o si dice.

permette di staccarci dal meccanismo puramente imitativo perché una convenzione ammette una pluralità di condotte, nelle quali riusciamo a volte a esercitare una certa creatività, facendo uso dei modelli esistenti con più o meno immaginazione in circostanze date. L'identificazione con la società, allora, raccoglie in sé anche la tensione tra, da una parte il senso di appartenenza ad una comunità e la conformazione ad un certo modello di comportamento, e dall'altra la tendenza individuale a differenziarsi e a distanziarsi dagli abiti ereditati. Ne deriva che qualsiasi scelta individuale che possa definirsi originale deve pur far riferimento alla regola che viene messa in pratica nella comunità²⁶. Ne deriva anche l'idea di una plasticità delle preferenze umane, per cui i soggetti stessi hanno determinate preferenze anziché altre perché altri lo desiderano, per un principio di 'emulazione'. Ciò vale in particolar modo in riferimento alle preferenze che gli individui mostrano di avere nelle scelte economiche²⁷.

Ora, la plasticità delle preferenze richiama l'idea dell'organismo come sistema aperto che agisce nei termini di 'transazioni' con l'ambiente sociale e naturale nel quale è situato in una sorta di 'triangolazione'²⁸ che si rivela il frutto di una triangolazione più radicata e originaria della

²⁶ *Ibid.*, pp. 49-50. O, come è stato ben evidenziato da Goldoni riguardo all'estetizzazione dell'economia, ogni azione che voglia definirsi 'creativa' si rivela comunque «parzialmente retrospettiva e, in quanto è in un certo senso una ripetizione, è mimetica ossia prende avvio parzialmente da ciò che è già» (D. GOLDONI, *Estetizzazione dell'economia*, in *Costellazioni Estetiche*, a cura di P. D'Angelo et al., Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Milano 2013, vol. 1, pp. 206-215).

²⁷ Secondo Pollack, ad esempio, vi sono alcune preferenze interdipendenti che sono connesse all'influenza che hanno gli *habit* delle persone e solo osservando il comportamento di richiesta degli individui in periodi successivi è possibile distinguere tra preferenze intersoggettive e formazione di *habit*. Cfr. R.A. POLLAK, *Interdependent Preferences*, in «American Economic Review», 66, 3, 1976, pp. 309-320. Prima di Pollack Gaertner ha sostenuto che il consumatore sia influenzato, oltre che dalle proprie esperienze passate d'acquisto, dal comportamento di consumo degli altri individui. Cfr. W. GAERTNER, *A Dynamic Model of Interdependent Consumer Behavior*, in «Zeitschrift für Nationalökonomie», 34, 1974, pp. 327-344.

²⁸ Sulla 'triangolazione' del desiderio vedi R. GIRARD, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Grasset, Paris 1961 (trad. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 2002, in part. capitolo primo). Sulla nozione di 'transazione' cfr. J. DEWEY, A.F. BENTLEY, *Knowing and the Known*, Beacon Press, Boston 1949 e su una connessione tra la nozione deweyana di 'transazione' e il comportamento economico cfr. E.L. KHALIL, *The context problematic, behavioral economics and the transactional view: an introduction to 'John Dewey and economic theory'*, in «Journal of Economic Methodology», 10, 2, June 2003, pp. 107-130.

natura umana alla base della capacità di apprendere i significati delle realtà circostanti e le regole del comportamento segnico e gestuale condiviso. Il processo economico di scambio, sostiene Mead, dipende necessariamente da

«un'identificazione del proprio sé con l'altro, e questo non può aver luogo fra forme viventi in cui non vi sia la capacità di mettere il proprio sé al posto dell'altro attraverso la comunicazione, tramite un sistema di gesti che costituisce il linguaggio»²⁹.

Si tratta, in altre parole, di intendere lo scambio economico come una 'mediazione simbolica' in cui la decisione si rivela strettamente connessa alla dimensione semantica. La mediazione simbolica è ovviamente strettamente connessa e interdipendente dal processo di significazione delle relazioni con gli altri e con la realtà circostante, significazione che possiamo indicare anche come la capacità degli individui di 'selezionare' e 'valutare' gli stimoli in base ad atteggiamenti condivisi da una data società che fungono da *frame* logico-semiotico di riferimento per l'interpretazione e la scelta del comportamento economico.

Per la formalizzazione di un modello pragmatista di studio del comportamento economico la teoria del sé sociale di Mead però non è sufficiente. Una tale formalizzazione dovrebbe permettere infatti di tracciare le linee guida di una teoria che accolga al suo interno le dinamiche comunicative coinvolte nelle mediazioni simboliche, intese nei termini di disposizioni segnico-comportamentali senza ridurle alla dimensione puramente logico-sintattica come invece sembrano fare economisti come Samuelson e Little, i quali, riconducendo a formulazioni matematiche i rapporti tra processi di valutazione delle preferenze e comportamento li riducono a mera dimensione sintattica.

Si dovrebbe invece accogliere una prospettiva teorica in cui la dimensione sintattica sia intrecciata ad una dimensione esistenziale – di attribuzione del significato nella relazione tra individui e segni – e a una dimensione pragmatica – la vera e propria 'disposizione comportamentale'.

Alla teoria del sé sociale di Mead va quindi intrecciata una semiotica pragmatista sul modello della semiotica di Morris, secondo cui ogni

²⁹ G.H. MEAD, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2010, p. 378.

stimolo sensibile, sia esso fisico o vocale, può assumere valore di segno nel momento in cui dà origine ad una ‘disposizione’ ad agire attraverso una ‘famiglia di comportamenti’, cioè una serie di sequenze di attività che portano a rispondere in modi determinati³⁰. Morris si mostra in continuità con la teoria meadiana e si richiama esplicitamente alla teoria del gesto simbolico di Mead secondo cui il gesto vocale diventa simbolico nel momento in cui provoca lo stesso effetto su chi lo emette come sugli altri. A questo aspetto si connette la dimensione ‘intersoggettiva’ di ogni significato, poiché per quanto un determinato segno possa essere differente nell’esperienza diretta di ogni membro, esso presenta un significato condiviso³¹. Inoltre, la tripartizione morrisiana del processo semiotico nelle tre dimensioni sintattica, semantica e pragmatica permette di evidenziare, l’interrelazione tra la dimensione sintattico-‘formale’ del significato, che si basa sulla relazione sintattica tra simboli (presa a riferimento esclusivo dalla teoria di Samuelson e Little), alla dimensione ‘esistenziale’, ovvero alla relazione del segno con l’oggetto o con la situazione da significare (semantica) e la dimensione ‘pragmatica’ (relazione del segno con le persone)³². Vista da questa prospettiva, l’interpretazione della realtà viene identificata con il processo semiotico che coinvolge i soggetti in un medesimo atto sociale determinandone le attitudini ad agire in determinati modi rispetto a determinate circostanze in un determinato contesto.

³⁰ *Ibid.*, p. 19. Per quanto riguarda la nozione di ‘disposizione’ applicato ai segni cfr. C.L. STEVENSON, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, in part. pp. 46-59. Stevenson indica il significato di un segno nella proprietà disposizionale che esso mostra di avere come stimolo per una certa risposta (p. 54). La disposizione del segno si rivela quindi essere quella di stimolare una certa risposta da parte del soggetto a cui è diretto.

³¹ Cfr. anche P. LINELL, *Rethinking Language, Mind, and World Dialogically: Interactional and Contextual Theories of Human Sense-making*, Information Age Publishing, Charlotte 2009, pp. 56-57: «we do not first have a grammar a priori, and then start building utterances in accordance with it. Instead, we are always immersed in languaging, in and through which we develop habits of using and reusing elements of language and routines of enacting communicative projects through linguistics and other semiotic means. As a result of this continuous process, regularities emerge and rules of linguistic behavior get established and conventionalized».

³² Cfr. CH. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, University of Chicago Press, Chicago 1938 (trad. it. di F. Rossi-Landi, *Lineamenti di una teoria dei segni*, Paravia, Torino 1954); ID., *Signs, Language and Behavior*, Prentice-Hall, New York 1946 (trad. it. di S. Ceccato, *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi, Milano 1949).

Il modello così delineato può efficacemente essere integrato in una teoria della comunicazione sulla linea di quella elaborata inizialmente da Hall e Fagen e declinata nei termini della pragmatica comunicativa da parte di Watzlawick, Beavin e Jackson³³. Un tale prospettiva si basa sull'idea di 'sistema aperto' composto da un insieme di individui e relazioni tra individui e loro attributi, questi ultimi essendo identificati come comportamenti di comunicazione degli individui. Si possono indicare gli attributi come i 'comportamenti segnici' e considerare ogni individuo che scambia energia e informazioni con l'ambiente circostante come un sistema organico aperto in cui gli elementi vengono modificati nelle transazioni³⁴. In questo quadro ciò che ha importanza fondamentale è l'idea della relazione organica tra individuo e ambiente riconducibile al modello di un sistema aperto (o 'circuito') in cui centrale per il suo funzionamento è il processo di transazione degli individui con la realtà.

L'autorità della prima persona, il carattere sociale del linguaggio e i determinanti esterni del pensiero e del significato si mostrano in tal modo strettamente intrecciati. Il processo di attribuzione di un significato predefinito ad uno stimolo o atteggiamento non risponde a un criterio predefinito che riconduce la correttezza dell'attribuzione richiamandosi a principi logici di coerenza e corrispondenza, ma coinvolge nella comunicazione una dinamica cognitivo-affettiva che è alla base tanto della costruzione del

³³ A.D. HALL, R.E. FAGEN, *Definition of System*, in «General Systems Yearbook», 1, 1956, p. 23. P. WATZLAWICK, J.H. BEAVIN, D.D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*, Norton, New York 1967 (trad. it. *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1971, pp. 110 e ss.). Non è casuale il fatto che Watzlawick e Beavin facciano esplicito riferimento all'opera di Morris in P. WATZKAWICK, J. BEAVIN, *Alcuni aspetti formali della comunicazione*, in *La prospettiva relazionale*, Astrolabio, Roma 1978, p. 57. Sulle possibili applicazioni della teoria della pragmatica della comunicazione all'economia cfr. A. WILDEN, T. WILSON, *Il doppio legame: Logica, Magia, Economia*, in C.E. SLUZKI, D.C. RANSOM, *Il doppio legame. La genesi dell'approccio relazionale allo studio della famiglia*, Astrolabio, Roma 1979, pp. 314-340. Ho cercato di mostrare le contaminazioni implicite di Mead e Morris sui teorici della pragmatica della comunicazione umana in G. BAGGIO, *Le relazioni patologiche tra filosofia, psicologia e narrativa*, in *Relazioni (In)finite*, a cura di G. Quinzi, L. Pace, La Scuola, Brescia 2016 (in stampa).

³⁴ Il sistema però, non mostrerebbe nel caso del comportamento economico la proprietà della totalità secondo la quale un qualche cambiamento in una parte causa un cambiamento anche delle altre parti del sistema, anche se le relazioni di mutamento non possono essere misurate né quantificate in relazioni di proporzionalità o progressività.

significato condiviso quanto della formazione delle disposizioni comportamentali ‘preferite’ (in questo caso economiche) dei singoli individui³⁵.

Il *framework* così elaborato potrebbe permettere di costruire un quadro di riferimento riguardo all’insieme di regole sociali attraverso le quali i singoli soggetti apprendono determinati significati condivisi dalla comunità e apprendono così anche le modalità di interpretazione, ricostruzione ed espressione dei propri e degli altrui stati interiori, desideri e interessi, e il modo in cui nel processo di valutazione della disposizione segnico-comportamentale, essi si rivelano a favore di un certo tipo di preferenza in una situazione interazionale di comportamento economico. Per fare ciò è necessario considerare la complessità delle dinamiche relazionali e delle regolarità semantiche, ovvero delle relazioni empiriche di simboli con gli oggetti esistenti e delle relazioni dei simboli con il comportamento, come un dispositivo logico-semiotico³⁶.

La dimensione epistemologica riguardante gli stati soggettivi viene così ricondotta alle disposizioni ‘segnico-comportamentali’. Assumendo che il processo di formazione di significati in un determinato contesto sia stabile ma ‘non’ statico, che esso è in divenire poiché in riferimento al divenire degli interessi e bisogni umani, è possibile includere l’idea di una plasticità delle preferenze dei singoli individui e del divenire del comportamento economico, di cui già si è detto, in questo quadro.

³⁵ Una prima formulazione è presente in G. BAGGIO, *Sympathy and Empathy: G.H. Mead and the Pragmatist Basis of (Neuro)economics*, in *Pragmatism and Embodied Cognitive Science*, edited by R. Madzia, M. Jung, De Gruyter & Co., Berlin 2016 (in stampa).

³⁶ Su questo punto ho iniziato ad elaborare alcune riflessioni sul dispositivo logico-semiotico del comportamento come ‘giudizio di pratica’ in G. BAGGIO, *Le comportement comme dispositif logique-sémiotique entre théorie de l’émotion et jugement de pratique*, in *James, Bergson, Dewey. Du biologique au politique* (in pubblicazione), sous la direction de B. Stiegler, S. Madelrieux. Per quanto riguarda la nozione di ‘disposizione’ applicato ai segni cfr. C.L. STEVENSON, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, in part. pp. 46-59. Stevenson indica il significato di un segno nella proprietà disposizionale che esso mostra di avere come stimolo per una certa risposta (p. 54). La disposizione del segno si rivela quindi essere quella di stimolare una certa risposta da parte del soggetto a cui è diretto. Alla base di questa idea vi è una concezione di comunicazione intesa come verbale e non verbale, intendendo per non verbale quel linguaggio che include «le posizioni del corpo, i gesti, l’espressione del viso, le inflessioni della voce, la sequenza, il ritmo e la cadenza delle stesse parole, e ogni altra espressione non verbale di cui l’organismo sia capace, come pure i segni di comunicazione immancabilmente presenti in ogni contesto in cui ha luogo una interazione» (WATZLAWICK, BEAVIN, JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., p. 53).

L'idea della 'variabilità del sistema di significati', ripresa da un saggio di Morris in cui egli parla di 'variabile *a priori*', sta ad indicare infatti «un insieme di significati attraverso i quali vengono approcciati i dati empirici» a cui l'analisi comportamentale e linguistica fa riferimento. L'*a priori* non viene inteso come statico e immutabile, quanto piuttosto «soggetto a cambiamento attraverso il contatto con i nuovi dati in cui ci si imbatte attraverso il suo uso, e attraverso i cambiamenti negli interessi e scopi umani» in un «processo a spirale continua»³⁷.

Identificando le regole semantiche con abiti comportamentali è possibile vedere tali abiti come regole comunicative che esistono in gran parte in quanto non formulate, ovvero rappresentano l'uso regolare, accettato e condiviso come 'regola' sulla base di un processo empirico che le ha costituite in quanto regole. Ciò permette di evidenziare che non vi sia comportamento che non sia già comunicazione e quindi segno.

È qui sottinteso il presupposto secondo cui ogni comportamento osservato in quanto parte di un sistema sociale più ampio comunica qualcosa al contesto in cui si esprime³⁸. Da una prospettiva così delineata

³⁷ CH. MORRIS, *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism*, Hermann et Cie Editeurs, Paris 1937, p. 51. Ciò comporta che l'*a priori* debba essere interpretato come il frutto di generalizzazioni empiriche, ovvero di 'regolarità', trasformate con il tempo in 'regole', cioè in criteri di riferimento per l'osservabilità del comportamento economico. Così delineata si potrebbe parlare della comunicazione come sistema 'transazionale'. Su di una dimensione relazionale più ridotta, potremmo rintracciare delle analogie con quanto Bateson ha definito come «scismogenesi», ovvero come un processo di differenziazione delle norme del comportamento individuale derivante dall'interazione cumulativa tra individui. Cfr. WATZLAWICK, BEAVIN, JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 58 e ss.

³⁸ Prendendo un esempio da *Pragmatica della comunicazione umana* di Watzlawick, Beavin e Jackson, anche l'uomo che fa colazione in silenzio guardando fisso davanti a sé in una tavola calda affollata sta comunicando senz'altro un messaggio, quello di non voler essere disturbato, o quello di essere assonnato, e chi gli è vicino in genere coglie il messaggio e agisce di conseguenza. In realtà l'approccio di questi autori è per noi troppo rigido, soprattutto per l'esagerata formalizzazione sul modello della cibernetica che essi applicano alle dinamiche comunicative. Non necessariamente, ad esempio, un uomo vuole intenzionalmente comunicare qualcosa, magari l'interpretazione che ne viene data è totalmente differente da quello che egli credeva (o magari nemmeno si preoccupava) di comunicare (ad esempio, l'uomo alla tavola calda che fa colazione in silenzio è semplicemente assonnato e non necessariamente contro ogni possibile interazione); ciò non toglie che possa essere senza problema ammissibile il fatto che il significato di un certo comportamento si costituisca nella interazione, e così anche i malintesi, che sorgono nell'errore di interpretazione di un certo comportamento. Cfr. WATZLAWICK, BEAVIN, JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pp. 40-46.

l'osservazione del comportamento in un contesto sociale si rivela un punto di partenza privilegiato, sebbene non esclusivo, per lo studio del costituirsi ed esprimersi delle preferenze dei singoli soggetti coinvolti nelle dinamiche relazionali. Il che permette di tracciare un quadro di riferimento a partire dall'osservazione di 'regolarità segnico-comportamentali', ovvero di relazioni empiriche dei simboli con gli oggetti esistenti, e di relazioni dei simboli con il comportamento che non escluda la dimensione soggettiva. Il comportamento viene visto come parte di un processo di cui una delle fasi essenziali è soggettiva e non osservabile, frutto di valutazione emotiva e riflessiva del soggetto singolo, e quindi non riducibile alla sua dimensione osservabile, ma che può trovare una integrazione nel quadro semiotico così delineato.

È possibile in tal modo rispondere alla necessità di accogliere il 'non rivelato' come elemento soggettivo non riducibile al comportamento osservato ma non per questo totalmente inconoscibile. Ciò sembra possibile assumendo che i processi di valutazione e scelta dei singoli individui si inseriscano in un quadro più ampio di disposizioni comportamentali che intrecciano azione e comunicazione nel processo di significazione della realtà presa a riferimento nel comportamento economico. Il fatto che i processi di significazione siano intersoggettivi è infatti compatibile con la 'privatezza' di 'eventi interiori' quali l'elaborazione di disposizioni comportamentali in campo economico. L'interazione comunicativa, gestuale e verbale, si mostra infatti la condizione di possibilità di conoscenza degli stati interiori dell'individuo. Una volta ammesso questo, parlare di 'esperienze soggettive' significa utilizzare un vocabolario appreso a sua volta nell'interazione comunicativa, ed è quindi possibile legittimare l'introspezione senza timore di cadere vittime di un innaturale desiderio di certezza che in passato ha portato ad escluderlo dalle indagini psicologiche. Accantonando il presupposto metafisico dell'accesso privilegiato è possibile ridare all'introspezione dignità metodologica e validità epistémica nella valutazione delle preferenze e delle scelte da porre in atto³⁹. Tale validità si basa sulla 'convenienza euristica' che rivestono i resoconti

³⁹ G.H. MEAD, *What Social Objects must Psychology Presuppose?*, in *Selected Writings*, edited by A.J.Reck, University of Chicago Press, Chicago 1964, pp. 175-76.

soggettivi⁴⁰ riguardo ai «fenomeni verso i quali solo l'individuo in sé dispone di un accesso esperienziale»⁴¹ ma che non sono totalmente staccati dal contesto sociale che in parte li causa. L'introspezione si inserisce così come capacità dell'individuo ad assumere una disposizione segnico-comportamentale rivolta ai propri stati e sensazioni interiori in quanto causati dalle risposte degli altri individui ai propri segni, le cui realtà sono coinvolte inevitabilmente nelle inibizioni e riorganizzazioni delle possibili preferenze economiche⁴². Questo ampliamento consente in particolare di includere nella valutazione delle scelte da parte degli individui quelle esperienze soggettive che, proprio perché appartenenti a soggetti che si costituiscono nell'interazione comunicativa, permettono di rintracciare negli elementi del contesto sociale e culturale alcune indicazioni sulle possibili condizioni di influenza delle preferenze che tali soggetti possono essere portati a manifestare e il tipo di approccio – ad esempio, egoistico o prosociale – che possono essere più inclini ad assumere in certi contesti anziché in altri⁴³. Una tale prospettiva contempla infatti la possibilità di ammettere che i ruoli di azione riguardino la valutazione delle motivazioni che potrebbero essere differenti dalle preferenze personali.

Riflessioni conclusive

Il modello teorico che si prospetta vede il costituirsi di una specie di sociologia descrittiva dei modi comunicativi praticati presso una certa

⁴⁰ Vedi su questo punto anche W. SELLARS, *Behaviorism, Language and Meaning*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 61, 1980, pp. 3-30. Su un confronto tra Mead e Sellars sul valore dell'introspezione cfr. G. BAGGIO, *Il Behaviorismo epistemologico di G.H. Mead*, in *La filosofia sociale di George H. Mead. Analisi, interpretazioni, prospettive*, a cura di A.M. Nieddu, Mimesis, Milano 2016, in part. pp. 57-61.

⁴¹ MEAD, *Mente, sé e società*, cit. p. 43.

⁴² G.H. MEAD, *Scientific Method and Individual Thinker*, in ID., *Selected Writings*, cit., p. 176.

⁴³ Seguendo questa idea, in una società che, ad esempio, promuova regole di comportamento egoistico, è possibile ritenere che le persone manifestino dei comportamenti maggiormente rivolti a soddisfare preferenze egoiste. Sulla distinzione tra atto e azione in Sellars vedi anche J. McDOWELL, *Il pragmatismo e l'intenzione in azione*, in *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, a cura di R.M. Calcaterra, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 50-57.

comunità⁴⁴. Questa analisi offrirebbe notevoli vantaggi perché consentirebbe la raccolta empirica di abitudini comportamentali e semantiche in ambito economico all'interno di particolari contesti socio-culturali in cui il processo di significazione è condizione di possibilità del processo di valutazione e scelta delle azioni e delle preferenze dei soggetti singoli. Ciò sembra permetterebbe l'elaborazione di vari modelli riguardanti i differenti tipi di comportamenti economici in base alle differenti prospettive e ai differenti contesti sociali e comunicativi di riferimento. In particolare, assumendo che il senso di un segno è la proprietà disposizionale che un individuo mostra di avere rispetto ad una certa azione, l'elaborazione di una metodologia di osservazione del comportamento semiotico specifico di un gruppo sociale potrebbe essere anche il punto di partenza per uno studio delle dinamiche relazionali di 'complementarietà' e 'asimmetria' nella tensione tra dimensione individuale e dimensione sociale della costruzione delle preferenze.

D'altra parte, l'elaborazione di una struttura di osservazione del comportamento come dimensione semiotica permetterebbe di rintracciare le operazioni mediante le quali si giunge a significare e valutare i possibili stimoli da selezionare e scegliere per un'azione economica e la possibilità di operare quello che in altro contesto Rossi-Landi ha definito un «rovesciamento pragmatico verso il futuro», che consentirebbe di avanzare ipotesi di formulazione di nuovi comportamenti e nuove scelte economiche, e far sorgere nuovi «comportamenti segnici»⁴⁵. Il quadro così delineato si propone di offrire una base teorica per gli studi applicati riguardo al comportamento economico⁴⁶. Potrebbe inoltre rendere applicabile lo strumento teorico di un *meta-rankings* per valutare l'ordinamento dei diversi gradi di preferenze che un individuo assume nei differenti contesti proprio includendo il valore epistemico dell'introspezione e della comunicazione⁴⁷.

⁴⁴ A tal riguardo va segnalato qui l'interessante volume di W. DOLFSMA, *Institutions, Communication, and Values*, Palgrave Macmillan, Hampshire-New York 2009.

⁴⁵ Cfr. F. ROSSI-LANDI, *Charles Morris*, Mursia, Milano 1954, pp. 124-125.

⁴⁶ Per un quadro dei veri modelli e teorie riguardanti il comportamento del consumatore cfr. D.F. DICLEMENTE, D.A. HANTULA, *Applied behavioral economics and consumer choice*, in «Journal of Economic Psychology», 24, 2003, pp. 589-602.

⁴⁷ Cfr. A. SEN, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy & Public Affairs», vol. 6., n. 4, 1977, p. 341: «A more fruitful approach may lie in permitting the possibility that the person is *more* sophisticated than

In ultima istanza, esso potrebbe offrire dei parametri di riferimento al fine di incentivare la capacità di consapevolezza del ruolo che le disposizioni comportamentali economiche hanno nel determinare la più ampia visione del mondo di ognuno. In quest'ottica il comportamento economico viene visto come parte della più ampia condotta umana.

the theory allows and that he has asked himself what type of preference he would like the other player to have, and on somewhat Kantian grounds has considered the case for himself having those preferences, or behaving *as if* he had them. This line of reasoning requires him to consider the modifications of the game that would be brought about by acting through commitment (in terms of “revealed preferences”, this would look *as if* he had different preferences from the ones he actually had), and he has to assess alternative behavior norms in that light. [...] the apparatus of ranking of rankings assists the reasoning which involves considering the merits of having different types of preferences (or of acting as if one had them)».

Michela Bella

*Filosofia e psicologia. Continuità e possibilità
in William James*

Abstract:

This article addresses the issue of the continuity of consciousness in William James (1842-1910), particularly considering its relevance for the development of his original philosophical view. The analysis of the theme of continuity allows us to capture, from the historical and the theoretical point of view, the importance of James's gradual translation of psychological experimental observations of the continuity of thought into an ontological perspective according to which continuity constitutes a feature of reality. His reflections originate in the field of late 19th century physiological psychology and are also deeply influenced by Darwin's theory of evolution, with particular regard to the biological process of variation. It is in this context that James develops more and more intensely the exigency of a renewed epistemology and a new metaphysical pluralistic framework for gathering the latest scientific theories and discoveries about the human mind.

Key-words: William James; Pragmatism; Psychology; Continuity; Possibility

Le interazioni metodologiche e concettuali tra filosofia e psicologia costituiscono un ambito di ricerca affascinante nonché di grande attualità. Ormai in molti campi di studio, si è rilevata l'esigenza di un approfondimento epistemologico riguardo a modalità di analisi del mentale che tengano in conto la ricca e variegata fenomenologia degli stati mentali e che consentano di sviluppare un pensiero complesso sui modelli della mente. Il lavoro epistemologico di William James (1842-1910) può essere ritenuto, da questo punto di vista, un tentativo originale e valido di indagare la cognizione nei suoi aspetti emotivi ed estetici, ovvero di estendere i confini del mentale fino a comprendere il vago e l'ambiguo. Gli evidenti punti di intersezione tra metodologia, epistemologia e metafisica



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

nella sua prospettiva sono rivelatori dello spirito profondamente anti-scientista – o più in generale antidogmatico – nonché della posizione anti-riduzionistica che la caratterizza. Si può parlare, in questo senso, sia di ‘fallibilismo’ che di ‘pluralismo’ metodologico e ontologico come chiavi di lettura dell’attività di ricerca di James che connotano la sua personale rielaborazione pragmatista della concezione dell’esperienza sia in campo psicologico che filosofico. Il quadro della continuità ontologica rimanda alla sua lettura filosofica della teoria evoluzionistica di Charles Darwin così come circolava nell’ambiente accademico di Harvard¹. È questa cornice, infatti, che gli consente di approfondire la sua visione di una realtà naturale e umana estremamente variegata, *in fieri*, in cui i cambiamenti sono gradualisti e additivi. L’idea è che James stesse andando in direzione di una nuova antropologia volta a valorizzare la nuova immagine naturalizzata, ricca, complessa e attiva sul piano esperienziale della mente umana. Le fonti principali di questa nuova prospettiva sono rintracciabili nella psicologia sperimentale e, appunto, nella prospettiva evoluzionistica darwiniana. Ecco perché la proposta filosofica di James è indissociabile dalla sua indagine sulla continuità del pensiero, una continuità inizialmente riscontrata sul piano psicologico e successivamente elaborata nei termini della continuità esperienziale, ovvero di pluralismo o umanesimo.

L’affinità tra la continuità della coscienza (‘stream of consciousness’) e la dottrina dell’empirismo radicale di James è stata evidenziata da alcuni tra i suoi più finiti studiosi, come Ralph B. Perry², che collegava peraltro strettamente l’empirismo radicale al pluralismo metafisico. Charlene Seigfried ha integrato tale lettura sostenendo che la nozione di ‘esperienza pura’ non fosse altro che un modo di «formalizzare la

¹ Per una lettura approfondita dell’influenza del darwinismo sul pragmatismo di James si veda S. FRANZESE, *Darwinismo e pragmatismo e altri studi su William James*, Mimesis Edizioni, Milano 2009; sulla figura di Chauncey Wright, per la sua influenza su James e gli altri membri del ‘Metaphysical Club’, si veda A. PARRAVICINI, *Il pensiero in evoluzione. Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, ETS Edizioni, Pisa 2012.

² «Pluralism in this sense is indistinguishable from „radical empiricism“, which thus forms the main theme of the book. Radical empiricism consists essentially in converting to the uses of metaphysics that „stream of consciousness“ which was designed originally for psychology» (R.B. PERRY, *The Thought and Character of William James*, vol. II, Humphrey Milford Oxford University Press, London 1935, p. 586).

natura dell'unità sintetica della coscienza»³. Recentemente John McDermott ha ribadito che il pluralismo è l'esito pragmatico della dottrina delle relazioni di James»⁴, ed è interessante notare a questo riguardo che Max Fisch, noto studioso di Peirce, rinvenisse una profonda somiglianza nella relazione tra 'empirismo radicale' e 'pragmatismo' in James, e tra 'sinechismo' e 'pragmatismo' nel pensiero di Ch.S. Peirce. Queste opinioni autorevoli corroborano l'impressione dello stesso James che, in *A Pluralistic Universe* (1909), inseriva tra le appendici un breve scritto, *On the Notion of Reality as Changing*, in cui avvicinava la sua filosofia a quelle di Henri Bergson⁵ e Ch.S. Peirce⁶, classificandole tutte come forme di 'sinechismo pluralistico'. Per quanto il tema della continuità sia stato spesso considerato un problema caro ad altri autori del pragmatismo, in particolare Peirce e Dewey, non si può non riconoscere che sia anche un aspetto originale dell'infaticabile lavoro epistemologico condotto da James sia in ambito psicologico che filosofico. La prospettiva della continuità,

³ Charlene Seigfried così sintetizzava la sua interpretazione: «The structures of the flux of experience were already developed in Principles, but he always identified them with the subjective side of experience. This kept him from arguing that the structures of (subjective) experience were also the structures of (objective) reality. But his metaphysics of radical empiricism can be interpreted as a demonstration that the traditional distinction between subjective and objective is only functional» (C. SEIGFRIED, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, State University of NY Press, Albany 1990, p. 94); «What he called later 'pure experience' is another way of formalizing 'the nature of the synthetic unity of consciousness'» (*ibid.*, p. 357).

⁴ La tesi ben nota di John McDermott è che gli aspetti a suo avviso principali dell'empirismo radicale di James siano già contenuti *in nuce* in tre articoli: *On The Function of Cognition* (1885), *The Knowing of Things Together* (1895), and *On Some Omissions of Introspective Psychology* (1884). McDermott riscontra in questi scritti, rispettivamente, la dottrina radicalmente empirista delle relazioni, l'epistemologia integrata dell'«esperienza pura» e la nuova dottrina della coscienza. Si veda la sua introduzione agli *Essays in Radical Empiricism*, in *The Works of William James*, vol. 3, edited by F. Bowers and I.K. Skrusek, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London 1976. (D'ora in avanti *ERE* seguito dal numero di pagina).

⁵ Per recenti approfondimenti della relazione tra Bergson e James si veda S. MADELRIEUX, *Bergson et James. Cent ans après*, PUF, Paris 2011 e H. BERGSON, W. JAMES, *Durata reale e flusso di coscienza*, a cura di R. Ronchi, Raffaello Cortina editore, Milano 2014.

⁶ In particolare, per quanto riguarda Peirce, James fa riferimento a un gruppo di articoli apparsi sulla rivista «The Monist» tra il 1891-1893 in cui il collega statunitense elaborava la sua concezione di sinechismo. Si tratta nello specifico di *The Architecture of Theories*; *The Doctrine of Necessity Examined*; *The Law of Mind*; *Man's Glassy Essence*; *Evolutionary Love*.

così, oltre ad avvalorare il quadro teoretico del comune progetto pragmatista⁷, consente di mostrare l'intensità di questo pensatore e della sua lettura anti-intellettualistica della vita mentale. Quest'ultima si inserisce storicamente in quell'epoca di passaggio tra il 1800 e il 1900, laddove in molti campi di ricerca si andava assistendo al crollo dei modelli meccanici della fisica e si andavano elaborando nuovi modelli epistemici basati sull'idea di 'approssimazione' e di incertezza piuttosto che di verità e certezze assolute.

Il progetto dei Principi di Psicologia

In un breve articolo del 1892, dal titolo *A Plea for Psychology as a 'Natural Science'*, James risponde alle critiche di George Trumbull Ladd sulla idea di psicologia profondamente influenzata dal darwinismo che sembrava emergere dai suoi *Principles of Psychology*, dati alle stampe due anni prima. Rispetto al rapporto filosofia-psicologia, infatti, James prende posizione in modo molto netto a favore di una separazione degli ambiti di indagine e in questa occasione chiarisce l'intento principale di quel lavoro: «trattare la psicologia *come* una scienza naturale per aiutarla a divenire tale». Tuttavia tiene subito a specificare che il suo tentativo era proprio dovuto al fatto che egli non la considerasse in effetti già una scienza naturale; anzi, paragona la sua condizione presente a quella della fisica prima di Galileo o della chimica prima di Lavoisier: un insieme di materiale ampio e variegato, costituito da descrizioni fenomeniche e mitologiche, che risulta ancora sprovvisto di una seria organizzazione metodologica. Per 'scienza naturale', infatti, egli intende la rinuncia alla ricerca di 'soluzioni ultime' e l'assunzione acritica di alcuni dati di senso comune – l'esistenza di un mondo fisico, di stati mentali e del fatto che essi conoscono altre cose.

La struttura dei *Principles* si differenzia dai classici libri di psicologia empirista⁸ cominciando non a caso con l'analisi dell'attività cerebrale e

⁷ *Il Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R.M. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti, Carocci, Roma 2015.

⁸ La struttura dei *Principles of Psychology* viene modificata per la riedizione del *Briefer*

non con quella delle sensazioni. È evidente, dunque, il nuovo contesto in cui si pone la ricerca di James che è quello sperimentale ma che adotta l'idea naturalizzata della mente e delle sue attività in continuità con il mondo biologico, rivelando così la sua ricezione del darwinismo. Nella *Prefazione*, James rivendica quale unico aspetto originale del suo immenso lavoro proprio il tentativo di non discostarsi da un punto di vista esclusivamente positivistico. Non si tratta di una adesione convinta a tale posizione filosofica, la sua scelta esprime piuttosto l'esigenza di definire i limiti e le possibilità della nuova psicologia così da sottrarla alle tradizionali infiltrazioni filosofiche. Un'applicazione rigorosa della metodologia scientifica ai vari domini della psicologia sperimentale avrebbe contribuito, infatti, allo sviluppo di un campo di ricerca specifico. Occorreva perciò assumere come punti di partenza, e pur sempre provvisoriamente, i dati prodotti dalla psicologia fino ad allora in quanto espressione dello stato attuale della ricerca. In particolare, James si scaglia contro le incursioni di una certa metafisica – che connota come «frammentaria, irresponsabile, dormiente e inconsapevole» – nella psicologia, ma più in generale nel campo delle scienze naturali. Il problema non sono certo le teorie metafisiche in se stesse, semmai le loro ambizioni scientifiche quando non siano apertamente riconosciute. L'opinione di James è che lo spiritualismo e l'associazionismo siano in fondo prospettive inconsapevolmente metafisiche e che, in quanto tali, vadano espunte dai testi di psicologia. Se la completezza è segno dello stato di salute della metafisica, intendendo per metafisica lo «sforzo di pensare in modo chiaro e completo, così da superare le assunzioni parziali e spiegare le ragioni ultime del mondo»; al contrario, la scienza non può fare proprio alcun sistema di pensiero chiuso e definitivo, piuttosto un «unfinished-seeming front» è per lei sintomo di salute. È evidente che la questione viene posta sul piano del metodo, e qui James insiste sulla distinzione tra descrittivo/esplicativo, ovvero sulle regolarità che sono rispettivamente volte ad accertare psicologia e metafisica. Per quanto rimangano ambiti distinti, che devono rispondere a domande differenti, James

Course, nel 1892. Nella prefazione alla versione ridotta del manuale, James spiega che per conformità con gli altri manuali di psicologia gli è stato chiesto di spostare al primo capitolo l'analisi della sensazione, una scelta che è dunque puramente formale.

sostiene che le descrizioni funzionali fornite dalle scienze possano risultare utili nell'affrontare questioni che richiedano un'analisi metafisica, avvicinandosi con questa osservazione all'idea di Peirce secondo cui la metafisica avrebbe dovuto intraprendere la via della sistemazione metodologica delle scienze naturali per arrivare anch'essa a chiarire i suoi limiti e le sue possibilità e uscire così dal suo stato di arretratezza.

Nei primi sei capitoli dei suoi *Principles*, quindi, James investiga i cosiddetti 'preliminari fisiologici' della psicologia, definendo quest'ultima come la «scienza della vita mentale, sia dei suoi fenomeni che delle sue condizioni». La legge generale che assume è quella di una co-occorrenza di processi psicologici e cerebrali, in altri termini «*no mental modification ever occurs which is not accompanied or followed by a bodily change*»⁹. Egli è ben consapevole dell'impossibilità per la psicologia del suo tempo di definire le linee di confine del mentale se non in modo estremamente vago e pertanto ritiene conveniente che il campo della psicologia rimanga altrettanto vago e aperto quanto ai propri oggetti di indagine, come ad esempio nel caso delle azioni volontarie che sembrano messe in atto inconsciamente. L'ipotesi di lavorare con una concezione più ampia e meno definita dei propri oggetti e ambiti di ricerca è una fase inevitabile dello sviluppo di ogni scienza, ma allo stesso tempo è anche la più fertile. A questo proposito, James fa riferimento alla formula di Herbert Spencer, che aveva duramente criticato nei suoi *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence* (1878). Il punto ovviamente non è riabilitare l'ipotesi spenceriana secondo cui era possibile accostare per somiglianza l'evoluzione mentale ai processi evolutivi della vita biologica e così misurare, secondo lo stesso criterio del «continuo adattamento delle relazioni interne alle relazioni esterne»¹⁰, sia il grado di evoluzione delle forme viventi che quello della mente umana. James rimane ben distante dal modello di mente semplice e passiva proposta da Spencer, quasi del tutto plasmata dall'ambiente

⁹ W. JAMES, *The Principles of Psychology*, vol. I, in *The Works of William James*, cit., vol. 8, edited by F.H. Burkhardt, F. Bowers and I.K. Skrupskelis, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London 1981. (D'ora in avanti PP seguito dal numero di pagina), p. 18.

¹⁰ H. SPENCER, *Principles of Psychology*, Harrison and Sons, London 1896, vol. I, p. 203.

esterno e incapace di rendere conto della comune esperienza empirica della spontaneità. Tuttavia, il contendere qui non è tra forme di evolucionismo – dove James legge il darwinismo dando pari importanza ai due processi individuati da Darwin, quello delle ‘variazioni fortuite’ e quello della ‘selezione naturale’. L’alleanza con Spencer è dovuta alla comune ostilità per la ‘psicologia razionalista’ di vecchio stampo ed è in questo contesto che la estrema vaghezza della sua definizione viene rivalutata quanto a fertilità scientifica perché in grado di descrivere la mente senza fare astrazione dal tessuto delle relazioni concrete con l’ambiente naturale in cui essa è inserita. Da questo punto di vista, la mente rimane per James teleologica e attiva, cognitiva e selettiva. Ad esempio, dall’osservazione di fenomeni di attrazione, la psicologia è in grado di distinguere il modo specifico in cui la vita mentale sembra intervenire nella relazione mente-mondo. La differenza di attività tra Romeo attratto da Giulietta e degli spilli attratti da un magnete è evidente nella ‘possibilità’ per Romeo di modificare il percorso, i mezzi per raggiungere Giulietta nel caso si frapponessero ostacoli tra loro, senza dover rimanere, come nel caso degli spilli, «*idiotically pressing their faces against its opposite sides like the magnet and the filings with the card. Romeo soon finds a circuitous way, by scaling the wall or otherwise, of touching Juliet’s lips directly*»¹¹. Il fine è fissato, ed è fissato dalla mente stessa, e i mezzi per raggiungerlo sono infinitamente modificabili. La mente è una ‘fighter for ends’ in quanto la capacità umana è proprio quella di cooperare con le condizioni contingenti e di adattare la propria attività in vista della realizzazione di un fine. Quindi, segno e criterio per stabilire la presenza di una mente in un fenomeno è, secondo James, «*the pursuance of future ends and the choice of means for their attainment*»¹².

L’analisi della ‘corrente di pensiero’ nel nono capitolo del primo volume dei *Principles* è il frutto di questo quadro teorico, che tiene insieme la psicologia sperimentale e la ricezione del darwinismo. James si propone di studiare la mente «from within» e di rimanere fedele al metodo empirista. Egli rileva come quest’ultimo venga praticamente

¹¹ *PP*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 21.

e costantemente abbandonato nella maggior parte dei lavori di psicologia. Come anticipato, in queste opere, gli autori propongono una descrizione delle sensazioni per poi rivolgersi direttamente alla costruzione sintetica dei fatti mentali più alti e complessi a partire da questi elementi semplici. L'originalità della descrizione jamesiana della continuità del nostro pensiero, che non è essa stessa una descrizione del tutto inedita¹³, si trova piuttosto nella sua intenzione di riassegnare alla dimensione della 'vaghezza'¹⁴ il ruolo che di fatto ricopre nella vita mentale. McDermott spiega che la psicologia introspettiva avrebbe evitato di considerare «la consapevolezza dell'esperienza della continuità relazionale»¹⁵, commettendo così secondo James la sua più grave omissione. Da questa, infatti, deriverebbe l'immagine atomistica delle idee elaborata dalla psicologia tradizionale e l'incapacità di notare «l'acqua libera della coscienza». Infatti, non prestando attenzione a ciò che ci è sconosciuto, abbiamo reiterato un esercizio di inattenzione nei confronti delle nostre sensazioni che è ormai divenuto una abitudine problematica per lo sviluppo di una scienza psicologica. A questo proposito, le riflessioni di James sull'uso intrusivo del linguaggio sono interessanti. In breve, egli denuncia a più riprese la difficoltà strutturale che attiene al linguaggio: vi sono categorie di classificazione del reale – e delle relative relazioni – fissate e trasportate nel nostro vocabolario ordinario la cui stratificazione iniziale risale alla fase del 'senso comune'. Esse rivelano, in fin dei conti, una adozione acritica di una metafisica atomistica e una immagine fissa e frammentata della struttura della realtà.

¹³ L'espressione «stream of thought» era già nota al tempo sia in campo psicologico che filosofico, si veda M. GIREL, *Un braconnage impossible: le courant de conscience de William James et la durée de Bergson*, in MADELRIEUX, *Bergson et James*, cit., pp. 39 ss.

¹⁴ W.J. GAVIN, *William James and the Reinstatement of the Vague*, Temple University Press, Philadelphia 1992. Per le ormai classiche interpretazioni fenomenologiche dei *Principles* di James, si veda A. SCHUETZ, *William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. I, n. 4, 1941, pp. 442-452; A. GURWITSCH, *William James' Theory of the "Transitive Parts" of the Stream of Consciousness*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. III, n. 4, 1943, pp. 449-477; D. WILSHIRE, *William James and Phenomenology: A Study of 'The Principles of Psychology'*, Indiana University Press, Bloomington 1968.

¹⁵ J. McDERMOTT, *Introduction to W. JAMES, Essays in Radical Empiricism*, in Id., *The Works of William James*, vol. 3, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London 1976, p. XX.

Per la nostra disposizione costantemente interessata prioritariamente in senso pratico all'ambiente naturale e sociale circostante, infatti, siamo portati a utilizzare le nostre sensazioni, benché numerose e variegate, come appigli che ci consentono di riconoscere gli oggetti che incontriamo e pianificare strategie d'azione. Soltanto in seconda istanza riflettiamo sulle sensazioni, mentre per abitudine classifichiamo come identiche tutte quelle sensazioni simili che ci aiutano a discriminare alcuni aspetti dello stesso oggetto. James fa appello al metodo classico di analisi introspettiva, che rimane fondamentale in psicologia, insieme però ai metodi sperimentale e comparativo. L'introspezione va considerata come un processo d'osservazione «difficile e fallibile» al pari di altri e, su basi empiriche, ne rifiuta la supposta «veracità infallibile», mostrando piuttosto quanta parte della nostra vita mentale sia «abituamente trascurata e falsificata»¹⁶. È proprio a causa della mancanza di attenzione introspettiva e della difficoltà di confrontarsi con fenomeni effimeri che molti psicologi e filosofi sono stati portati a ignorare quelle che James chiama le parti 'transitive' della coscienza, ovvero quelle che si muovono con una velocità 'relativamente' più rapida rispetto alle parti che definisce «sostantive». Si tratta, ad esempio, di tutti i *feelings* di relazione e di tendenza, i collegamenti interni e la direzione dei nostri pensieri, che spesso rendiamo discorsivamente con le preposizioni e che cerebralmente corrisponderebbero alle fasi di passaggio tra due picchi di attività nervosa. L'insistenza di James su questi aspetti estetici e relazionali della nostra vita interiore, che sono stati quasi completamente scartati dalla psicologia e dalla filosofia per la loro difficoltà di analisi e verbalizzazione, è dovuta alla loro importanza nel restituire un'immagine più concreta, quindi più ricca e plurale, dell'essere umano. L'analisi dei fenomeni mentali presi nella loro concretezza, ovvero negli aspetti sfrangiati, vaghi e cangianti, può ben dirsi già radicalmente empirista o radicalmente anti-intellettualista, ed è in questa ottica che James riabilita la validità epistemologica della percezione sensibile, perché necessaria per accedere a tutta la complessa e variegata fenomenologia della vita mentale riconosciuta in

¹⁶ W. JAMES, *Essays in Psychology*, in ID., *The Works of William James*, vol. 13, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London 1983, p. 143. (D'ora in avanti *EPs*).

sede di analisi empirica. La funzione delle parti sostantive, che sono più stabili e definite, non è messa in discussione, come neanche il valore dei concetti; piuttosto, la sua critica è rivolta a due grandi fallacie logiche della psicologia empirista: 1) pensare che non si possano avere immagini salvo che di cose perfettamente definite e 2) l'idea che attraverso *feelings* soggettivi possiamo conoscere le qualità semplici degli oggetti, ma non le loro relazioni. Grazie all'applicazione radicale del metodo empirista, James difende l'importanza dei percetti rispetto a una descrizione più integrale e concreta dei fatti della psicologia. A suo avviso, non c'è alcuna osservazione introspettiva che giustifichi il sacrificio della nostra percezione del «continuo scorrere del flusso mentale», anzi i paradossi e le contraddizioni sono prodotti proprio dall'immagine atomistica degli stati mentali condivisa dall'associazionismo e dal razionalismo, e che per James non è altro che il frutto di una descrizione imprecisa e viziata in origine. Un certo empirismo radicale può dirsi dunque già presente nell'analisi jamesiana della continuità relazionale degli stati di coscienza, laddove la radicalità consisteva principalmente nel metodo di analisi degli stati mentali accurato, pluralista e sensiblista. Il *divide et impera* era propedeutico a consentire lo sviluppo autonomo della nuova psicologia, aiutandola a prendere consapevolezza di quelli che potevano essere i suoi inciampi metafisici¹⁷.

Filosofia dell'esperienza: continuità e possibilità

La valorizzazione sul piano epistemologico della percezione sensibile è ben espressa in *On The Function of Cognition* (1885), un articolo che costituisce la congiunzione tra la teoria della cognizione in psicologia e la dottrina jamesiana dell'empirismo radicale, e a cui può ben essere agganciata la sua epistemologia pragmatista. Presentato inizialmente alla Aristotelian Society nel dicembre del 1884, e pubblicato l'anno successivo sulla rivista «Mind», l'articolo apre la raccolta di saggi e scritti dal titolo *The Meaning of Truth. A Sequel To Pragmatism* (1909).

¹⁷ S. MADELRIEUX, *William James. L'attitude empiriste*, PUF, Paris 2008.

In questo testo, James tenta di rispondere in maniera puntuale alle critiche mosse alla concezione della verità che aveva presentato in *Pragmatism* (1907). In particolare, James conferma che la sua concezione della verità non è altro che uno sviluppo più completo della concezione della cognizione che egli aveva elaborato nei suoi *Principles*¹⁸. Parafrasando Dewey, James ha fatto cadere le barriere artificiali tra l'esperienza e il mondo naturale¹⁹ e per quel che riguarda in modo più specifico il suo resoconto della verità, egli mostra la sua convinzione che epistemologia e ontologia siano effettivamente vicine nell'esperienza. La nozione di 'funzionamento soddisfacente' o di 'guida' svolto dalle nostre idee di verità e la definizione comparativa degli stati mentali sostantivi e transitivi risultano pregnanti in questo senso.

La prima definizione della dottrina filosofica di James si trova nella prefazione a *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), un volume in cui l'autore raccoglie una serie di articoli pubblicati in diverse occasioni proprio con l'intento di dare forma a quell'«atteggiamento filosofico» che li contraddistingue e che James già prova a definire come «empirismo radicale». Si richiama alla filosofia empirista, poiché le certezze raggiunte nelle «materie di fatto» rimangono suscettibili di modifica, ovvero ipotesi aperte a future verifiche esperienziali; la radicalità del suo atteggiamento filosofico riguarda l'antidogmatismo, con particolare riferimento alla differenza tra monismo e pluralismo, ovvero quella che in varie occasioni James conferma di ritenere l'opzione più significativa in filosofia. In seguito, nell'introduzione a *The Meaning of Truth* (1909), James presenta ancora una volta la sua dottrina, chiarendo che essa consiste principalmente nel postulato che «le sole cose di cui si può discutere tra filosofi devono essere definite in termini derivati dall'esperienza»²⁰; nella dichiarazione di fatto che «le relazioni tra cose, che siano congiunzioni o disgiunzioni, sono materia

¹⁸ In questo articolo, apparso inizialmente sul «Journal of Philosophy» del 18 luglio 1907, James si riferisce in particolare alla sua trattazione della percezione delle relazioni spaziali nei *Principles of Psychology* (PP II, 148-153).

¹⁹ J. DEWEY, *The Later Works*, vol. 15, edited by J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 1985, p. 13.

²⁰ W. JAMES, *Il significato della verità*, Nino Aragno Editore, Torino 2010, p. 7.

di esperienza diretta né più né meno delle cose stesse» e, infine, nella conclusione generale secondo cui «i segmenti dell'esperienza si legano l'uno all'altro attraverso relazioni che sono esse stesse parte dell'esperienza» (p. 8). Tutto questo serve a dire che:

«l'apprensione diretta dell'universo non necessita di un supporto connettivo trans-empirico estrinseco, ma possiede di per sé una struttura concatenata o continua. Il grande ostacolo all'empirismo radicale è la credenza razionalista radicata nella mentalità contemporanea, la quale ritiene che l'esperienza immediata non sia congiunta ma assolutamente disgiunta, e che per fare un mondo unico da questa separazione ci debba essere un'azione [agency] unificatrice di livello superiore» (p. 8).

La struttura continua dell'universo è così recuperata alla filosofia che rivendica come campo di investigazione filosofica tutto quello che si dà nell'esperienza, e in questa prospettiva le esperienze di relazione sono considerate parti di esperienza esse stesse. Questa seconda prefazione è importante perché James vi delinea la sua concezione che la relazione di verità riguarda sempre esperienze possibili e, più in generale, collega in modo esplicito il suo lavoro di demistificazione dei significati sedimentati nella mentalità scientifica a lui contemporanea con la dottrina dell'empirismo radicale. Negli *Essays in Radical Empiricism* ritorna al centro della sua attenzione l'«esperibilità» delle relazioni secondo una interpretazione sensualista dell'empirismo britannico classico a cui James, come abbiamo mostrato e come ribadisce in riferimento alla sua ricezione giovanile delle teorie di T.H. Green, si era confrontato nel campo della ricerca fisio-psicologica. Nel 1909, James afferma ancora e in modo risoluto che le relazioni sono materia d'esperienza particolare e diretta, non sono connessioni «misteriose» né trascendenti.

Per il pragmatismo, la mentalità empirista prevale sulla mentalità razionalista, che è destinata all'abbandono, e ciò significa per James anche la supremazia di un certo temperamento più scientifico, in altri termini : «lo spazio aperto e le possibilità della natura, contro il dogma, l'artificiosità, il preteso finalismo della verità»²¹. Il «trionfo» del metodo

²¹ W. JAMES, *Pragmatismo*, a cura di S. Franzese, Nino Aragno Editore, Milano 2007, p. 35.

pragmatico, che si realizza attraverso la radicalizzazione dell'approccio empirico in filosofia, produrrà la sconfitta della mentalità ultra-razionalista e di conseguenza la possibilità di una riconciliazione tra scienza e metafisica. Come metodo, infatti, James afferma che il pragmatismo non è interessato a risultati o conclusioni particolari, ma rimane aperto a quelli che sono il frutto della elaborazione comune di 'intelletto' ed 'esperienza'. Rispetto alla metodologia empirista e razionalista, i pragmatisti cercano di evitare i pregiudizi *a priori* che sono ostacoli sulla via di qualsiasi ricerca scientifica. L'abitudine che dovrebbe assumere un pragmatista, prosegue James, è di rivolgere la sua attenzione verso «la concretezza e l'adeguatezza, i fatti, le azioni, e verso la possibilità di agire», invece di ripiegarsi sui vizi della filosofia professionale, quella che si accontenta dell'«astrazione e l'inadeguatezza, le soluzioni verbali, le cattive ragioni a priori, i principi inamovibili, i sistemi chiusi, i pretesi assoluti e le origini»²². Il pragmatismo si occupa del problema della 'natura delle relazioni' per fornire un contenuto concreto di queste nozioni. Come andrà argomentando finanche nel suo tentativo forse più convinto di sintesi filosofica, *Some Problems of Philosophy*, anch'esso pubblicato postumo, il problema rimane ancora il modo in cui è possibile 'convertire' pragmaticamente la nozione classica di verità, come corrispondenza statica tra la mente e la realtà, in un «rapporto ricco e attivo», tracciabile e comprensibile.

È evidente che per comprendere la descrizione naturalistica della continuità della coscienza bisogna considerarla insieme sia alla estensione della fenomenologia della percezione sensibile, sia alla concezione della conoscenza come processo naturale che si sviluppa nel tempo. La sua epistemologia si basa sull'adozione di una pluralità di metodi e della distinzione naturalistico-genetica tra le due funzioni cognitive della coscienza, la *knowledge by acquaintance* e la *knowledge about*. Questa distinzione, che James riprende da John Grote, è centrale per esempio per la sua critica alla concezione kantiana del sé, già messa a tema nel X capitolo dei *Principles*. In breve, James sostiene che per conoscere in modo vago non sia necessario essere consapevoli della distinzione

²² *Ibid.*, p. 34.

analitica kantiana tra me stesso e l'oggetto conosciuto. L'idea forte di identità così presupposta sarebbe rivelatrice di una concezione statica delle nostre funzioni cognitive che non è per James all'origine della nostra attività conoscitiva. Evidentemente la sua prospettiva genetica si basa su una 'ontologia naturale e continuista' – per cui la conoscenza è un processo biologico naturale, comparabile per analogia ad altri processi naturali, al fine di ampliare la nostra conoscenza – e inoltre tiene sullo sfondo una 'metafisica pluralista'. Come abbiamo già accennato, Perry riteneva per certi versi indistinguibili il pluralismo e l'empirismo radicale. A dispetto di facili fraintendimenti sulla rinuncia alla oggettività suggeriti dalle considerazioni di James a proposito dell'interesse e della preferenza personale, la cornice ontologica del discorso jamesiano e la sua formazione medico-fisiologica sono necessarie in questo senso per poter comprendere la sua concezione pragmatista della funzione delle idee di verità. Si può ben dire che il rischio scettico o idealista della 'perdita del mondo' non è mai seriamente preso in considerazione da James, che in differenti occasioni pubbliche si definisce un «realista naturale»²³. Piuttosto, la sua declinazione di realismo all'interno della prospettiva umanista o pluralista è avvicinabile a quella sviluppata in modo più sofisticato da Hilary Putnam nell'ultima fase della sua vita.

In *A Pluralistic Universe* (1909) è possibile cogliere l'intreccio profondo tra continuità e ricostruzione radicale dell'empirismo, laddove la continuità dell'esperienza diviene la nuova formulazione con cui James lavora nell'ultima fase della sua riflessione filosofica. I temi sono quelli della continuità, della possibilità e del pluralismo. Ecco che a partire dalla ipotesi interpretativa di James, accennata nell'appendice a cui abbiamo accennato in precedenza, rispetto alla possibilità di leggere come forme di 'pluralismo sinechistico' la sua filosofia e quelle di Bergson e Peirce, l'empirismo radicale è una dottrina della continuità esperienziale, che fa leva sull'esperienza reale dell'esperienza della continuità. Peraltro, l'interpretazione di James consente di constatare lo stretto legame che intercorre tra le sue principali concezioni, nello specifico il pragmatismo, l'umanismo, l'empirismo radicale, il pluralismo e

²³ Si vedano gli *Atti del V Convegno Internazionale di Psicologia*, a cura di S. De Santis, Forzani e C. Tipografi del Senato Editori, Roma 1905, p. 155.

l'esperienza pura. Sono tutti modi di argomentare l'esperienza di continuità nonché la stessa 'possibilità' dell'esperienza umana. La variegata collezione di prodotti umani intellettuali – metodologie, teorie della conoscenza e metafisiche connesse con differenti tipi psicologici – è stata riconosciuta sotto l'ombrello del pragmatismo nei termini di un 'umanismo' o 'pluralismo' e una tale visione più ampia del pragmatismo è stata avvicinata in modo particolare alla teoria cognitiva del significato della verità di James. Il pragmatismo può dirsi pertanto la 'via umanistica' di riconciliare le nostre facoltà intellettive con quelle sensibili e si contrappone nettamente ad ogni 'uso' assolutistico dell'intelletto per i suoi esiti perversi e illusori. In questo senso, 'assolutistico' sta per 'disinteressato', poiché per James la nostra attività mentale è condotta da interessi: il pensiero non è che una funzione del nostro adattamento al mondo. In particolare, la spiegazione jamesiana della concezione pragmatista della verità può essere considerata come una esortazione autentica a vivere il presente, ovvero a prendere consapevolezza delle sue potenzialità e possibilità. La prospettiva pragmatista si radica perciò nel carattere concreto dell'esperienza presente e rimane sempre aperta al futuro, o meglio le conseguenze future non sono mai completamente prevedibili quanto al loro 'sviluppo particolare'. La struttura fluente della coscienza è dunque analoga alla corrente esperienziale. Possiamo tradurre la continuità nella 'trascendenza pratico-ambulatoria' dei significati, nel senso che in quanto esseri umani, affettabili e fallibili, siamo noi stessi vettori di continui processi di cambiamento rispetto ai quali la realtà si dimostra essere fino a un certo punto modificabile. Al pari di Dewey e Schiller, l'argomentazione di James si basa sulla generalizzazione induttiva di processi psicologici e sulle connessioni analogiche; questi sembrano collegare le definizioni fornite dal pragmatismo al livello di una 'generalizzazione approssimativa', che è la caratteristica della direzione della ricerca scientifica del tempo, e all'indeterminatezza che costituisce i tratti del presente vissuto [*living present*]. Ecco perché James parla di una realtà che sarebbe ancora «*in the making*», ovvero che insieme subisce e agisce continui processi di cambiamento nei quali rimane ancora una parte di 'free play'. Infatti, per quel che riguarda i processi di pensiero è la 'coerenza' a collegarci al passato e al futuro, mentre l'arbitrarietà assoluta non esiste. A dispetto

dell'accusa di un utilitarismo deteriore, l'operazione filosofica di James è di mettere in rilievo il mondo complesso di significati provvisori e di verità plurali che sono il mondo in cui viviamo senza avere piena consapevolezza che, al di sotto di definizioni consolidate e apparentemente inamovibili, i significati fluiscono e subiscono continuamente profondi cambiamenti. È in questa prospettiva che si può cogliere anche il valore epistemologico e la funzione di demistificazione che svolge tutta l'intensa analisi dei significati che James porta avanti in *Pragmatism*, chiedendo in cambio il loro *cash-value*.

La prospettiva umanistica e l'apertura alla possibilità

L'empirismo radicale rigetta la dottrina classica dell'atomismo delle sensazioni come una teoria eccessivamente razionalista e introduce la nozione di 'flusso di pensiero' con quanto ne consegue. Ciò vale a dire che «*every smallest state of consciousness concretely taken overflows its definition. Only concepts are self-identical; only 'reason' deals with closed equations; nature is but a name for excess*»²⁴. Nella sua psicologia James proponeva un nuovo punto di vista per l'analisi che faceva appello all'originario spessore e alla continuità della realtà in quanto esperita. Nella sua prospettiva, l'ostracizzazione ostinata di sensazioni e percezioni da parte degli intellettualisti costituiva una vera e propria falsificazione riduttiva della realtà. L'utilità pratica delle descrizioni concettuali è certo importante e innegabile, non però laddove si arrivi a utilizzare degli strumenti utili in senso limitante, ovvero si inneschi il paradosso di mezzi che costringono le nostre possibilità reali di migliorare le nostre vite in senso pratico. In breve, laddove «la vita venga chiamata a giustificare se stessa in termini concettuali»²⁵.

Per concludere, sia la riformulazione radicale dell'empirismo che il pluralismo sono espressioni dell'esigenza vitalistica sentita così fortemente da James di allargare e approfondire le basi della discussione

²⁴ W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, in Id., *The Works of William James*, vol. 4, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London 1977, p. 129. (D'ora in avanti *PU*).

²⁵ *PU*, p. 132.

filosofica. Questa è la motivazione che lo spinge ad avventurarsi in molteplici sentieri e ambiti della conoscenza ancora non battuti – quelli delle esperienze religiose e delle esperienze paranormali ad esempio – nel tentativo di costruire canali di scambio e ricerca interdisciplinari. Nella sua visione la filosofia può riguadagnare le particolarità reali del mondo come significative per il contenuto di verità. L'aspetto epistemologico del suo lavoro rimane il più interessante e stimolante, nonché quello che egli stesso considera il più significativo per la storia delle idee. La modalità di analisi descrittiva dei fenomeni mentali condotta da James consente di giungere a una immagine ben diversa del mentale, più vaga, appunto, e insieme ricca e brulicante, in grado di fare da riferimento a un nuovo paradigma scientifico, sulla base del quale risulta possibile anche ridefinire termini e confini della metafisica e della normatività ad esso connessi. La continuità dell'empirismo radicale recupera perciò l'interesse per l'integralità biologica e sociale degli esseri umani, giungendo a ridare valore epistemologico alla dimensione della precarietà e della contingenza esistenziali. Sul piano psicologico, è evidente che una tale prospettiva arriva a indagare e percorrere possibilità concrete che di volta in volta indirizzano verso percorsi alternativi sviluppando continuamente strumenti che migliorino concretamente le condizioni di vita delle persone. Inoltre, rivela l'impegno morale che percorre tutta la riflessione jamesiana²⁶ pur senza mirare alla elaborazione di un'etica predefinita dell'essere umano. Il suo impegno è piuttosto scientifico-antropologico, rivolto cioè a estendere i confini della scienza nel tentativo di investigare la concreta esperienza umana della vita. Ecco allora che uno sviluppo operativo delle nostre idee di libertà e responsabilità discende dall'elaborazione teorico-pratica condotta sul piano della concretezza, dove la transizione nella vita è sempre 'qualificante' e 'incerta' quanto ai suoi possibili esiti particolari. Nella prospettiva anti-deterministica di James, le transizioni sono continue, ma la continuità non consiste in una integrazione assoluta di parti; il suo 'sinechismo', dunque, significa piuttosto un certo tipo di continuità accidentale, per

²⁶ Per una analisi sulle connessioni tra la psicologia esortativa di James e temi etico-politici si veda S. MARCHETTI, *Ethics and Philosophical Critique in William James*, Palgrave Macmillan, London and New York 2015.

contiguità o concatenazione. In questo consiste l'alternativa pluralistica al monismo assoluto, un'ipotesi la cui tenuta chiama ancora in causa il problema della continuità della coscienza per «the confluence of every passing moment of concretely felt experience with its immediately next neighbors»²⁷. Ovviamente, l'insistenza sulle relazioni di continuità è necessaria non per screditare le relazioni di discontinuità, quanto piuttosto per riequilibrare la visuale. Va da sé che ci sono continuità e ci sono anche discontinuità, come nel classico esempio del tronco pesante che viene trasportato da uomini diversi. Con questa immagine, James vuole ribadire che la realtà è costituita da molteplici relazioni e che parti differenti di esperienza possono esse stesse fungere da relazioni a seconda dei contesti: «the men change indefinitely, but always two of them at least take part in the passage of the log, and this passage is an act by which that whole group of men get in one way unified. It radiates among them, enlisting them successively* in that one business. For that business they are substitutables»²⁸. L'epistemologia che James cerca di promuovere, mi sembra si possa caratterizzare per la disposizione aperta e più seriamente scientifica di fare filosofia, suggerendo una direzione interdisciplinare e pluralistica della ricerca, individuando alcune prospettive o campi di indagine complementari. Il tentativo di tracciare un percorso argomentativo che tenga metodologicamente conto della differenza e della complessità umana è volto ad assicurare la capacità autocorrettiva della ricerca, così che di volta in volta ci si possa accorgere di eventuali *impasse* dogmatici, metafisici o scienziati che siano. Ciò vuol dire porsi nella difficile prospettiva della attualità della ricerca scientifica²⁹ ed esortare la riflessione filosofica a imitare la vita nel mantenere sempre le sue porte e le sue finestre aperte al cambiamento³⁰.

²⁷ PU, p. 147.

²⁸ W. JAMES, *Manuscript Essays and Notes*, in ID., *The Works of William James*, vol. 17, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London 1988, p. 120.

²⁹ Cfr. R. SCHWARTZ, *Rethinking Pragmatism. From William James to Contemporary Philosophy*, Wiley Blackwell, Chichester (UK) 2012.

³⁰ W. JAMES, *Some Problems of Philosophy*, in ID., *The Works of William James*, vol. 7, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London 1979, p. 55.

Ai *margini del giorno*

a cura di *Patrizia Cipolletta*

*Nella vita di giorno gli autori
di questi saggi sono impegnati
per sopravvivere nel Gestell
sempre più totalizzante,
ai margini del giorno pensano,
si confrontano e ascoltano le cose "inutili"
che riguardano tutti e ognuno.*

Barbara Barone
C.G. Jung e la Filosofia Orientale

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Barbara Barone

*C.G. Jung e la Filosofia Orientale***Abstract:**

The current work is an immersion on psychological Jung's themes. In particular way, it talks about correspondences and analogies with the philosophical eastern universe. The author had a lively interest about esoteric elements on human constitution and the East symbolized a living source from whom catching incentives and reasons for his meditation. Jung's survey talks about the study, research and comparison of spiritual principles, starting by Indian philosophical survey. Jung, in fact, had been approached the study of Brahmanism, of Raja Yoga, of Vedanta, of Kundalini Yoga and Tibetan Buddhism. This excerpt offers a comparison between Jung's philosophical reflection and the Vedanta philosophical universe.

Key-words: Philosophy; East; Jung; Psychology; Esotericism

La Coscienza ed il Sé nella prospettiva junghiana e vedantica

La prospettiva mistica e metafisica della Coscienza è ampiamente affrontata da Jung nei suoi vari scritti che trattano le dinamiche psichiche dell'individuo. Egli postula l'esistenza di un Sé che è fonte e matrice della vita dell'io; esso è un tutto che non presenta confini poiché integra in maniera unitaria conscio ed inconscio. Jung ha scelto il termine Sé in concordanza con l'*atman* delle filosofie orientali:

«Quando parliamo dell'uomo, intendiamo il suo tutto indefinibile, un'inesprimibile totalità che può venire formulata soltanto simbolicamente. Ho scelto il termine "Sé" per designare la totalità dell'uomo, la somma dei suoi elementi consci ed inconsci. Ho scelto questo termine in concordanza con la filosofia orientale, la quale da secoli si

Editoriale**Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

è occupata di quei problemi che restano anche quando gli dèi cessano di essere immaginati come uomini»¹.

Questa entità essenziale è diversa dall'io e può essere identificata con la natura ignea dello spirito che alberga nell'inconscio:

«Questo Sé evidentemente non fu mai pensato come entità senz'altro identica all'Io, e perciò venne descritto dapprima come una "natura celata" nella materia inanimata, come spirito, demone o come scintilla ignea. Per mezzo dell'operazione filosofica, pensata per la maggior parte come mentale, quest'entità veniva liberata da tenebra e prigione, e celebrava infine una resurrezione... [...] Da ciò risulta che in queste rappresentazioni non si può trattare di una entità identificabile con l'Io empirico, ma piuttosto di una "natura divina" diversa da questa, psicologicamente parlando, dunque, d'un contenuto trascendente la coscienza, proveniente dalla regione dell'inconscio»².

Il Sé quindi contiene l'interezza della vita umana, il lontano passato ed il suo possibile futuro ed è capace di aprire all'uomo una coscienza più vasta di quella degli angusti limiti dell'io:

«Ma una tale deduzione è lecita se concepiamo l'Io come subordinato e contenuto in un Sé di grado superiore, centro dell'intera personalità non definibile e non circoscritta. [...] La mia esperienza psicologica mi ha ripetutamente dimostrato che certe manifestazioni provengono da una psiche più completa di quella cosciente. Spesso esse hanno in sé un'analisi, una ricerca introspettiva o una conoscenza superiore, che la coscienza non sarebbe mai stata in grado di produrre contemporaneamente»³.

Nel luogo profondo del Sé si realizza l'androginità umana, la *coincidentia oppositorum*, che restituisce all'individuo la sua originaria integrità, riallacciandosi alle antiche posizioni ideali di Platone, così come di tanto ermetismo medievale.

Jung quindi considera il Sé, non solo come totalità ma come 'principio guida', come fattore normativo e regolatore delle istanze dell'io e dei complessi che informano l'individuo: esso è capace di vivere secondo

¹ C.G. JUNG, *Psicologia e religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 84.

² *Ibid.*, pp. 95-96.

³ *Ibid.*, p. 45.

‘finalità’, in maniera spiccatamente ‘teleologica’. E una di queste finalità riguarda l’accesso al mondo trascendente, l’apertura ad un nuovo ‘livello di essere’, tale da costituire una sintesi, nel soggetto, di tipo bio-psico-spirituale. In *Archetipi dell’inconscio collettivo* lo psicologo assimila la natura del Sé alla forma del cerchio: attraverso il suo punto centrale si irradia la presenza e la creatività spirituale, mentre attraverso il quadrato abbraccia la totalità dei contenuti psichici. In *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* Jung dirà:

«Dei due motivi, quaternità e cerchio, l’uno sottolinea l’inclusione dell’Io nel più vasto ambito del Sé, l’altro accentua la rotazione, che appare anche come circumambulazione rituale. Psicologicamente la rotazione denota il concentrarsi dell’attenzione e dell’interesse su un centro, concepito come centro di un cerchio e formulato perciò come punto»⁴.

Quindi questo nucleo essenziale spirituale agisce come un ‘archetipo formativo’, transcendendo la dimensione solipsistica e autoreferenziale della personalità. La natura transpersonale del Sé è affrontata in *Psicologia e religione* e in *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, ove Jung ne parla nei termini di «scintilla ignea» e «recipiente della grazia divina», capace di agire «numinosamente» sull’individuo che si apre ad essa, provocando una rigenerazione psichica, una *renovatio* dell’intero essere umano. Jung difatti afferma:

«Il Sé, infine, è del tutto sottratto alla portata personale: esso si presenta, se pur lo fa, soltanto come mitologema religioso, e i suoi simboli oscillano fra vertice e abisso. [...] Unità e totalità si trovano sul gradino più alto della scala dei valori oggettivi; perciò il loro simboli non possono più essere distinti dalla “Imago Dei”»⁵.

Questa natura trascendente del Sé lo psicologo la scoprì a contatto con il pensiero Upanisadico e Vedantico che rappresentano il punto speculativo più alto del pensiero indiano circa la natura e lo stato d’essere del Principio metafisico.

⁴ C.G. JUNG, *Aion Ricerche sul simbolismo del Sé*, Boringhieri, Torino 1997, p. 213.

⁵ *Ibid.*, pp. 30-31.

A proposito è utile citare i versi della *Bṛhadaranyaka upanisad*:

«Il fuoco è miele per tutte le creature e tutte le creature sono miele per il fuoco. Quello spirito la cui essenza è luce e immortalità, che risiede nel fuoco, e quello spirito, secondo il punto di vista individuale, che è fatto di parola e [a sua volta] è costituito di luce e d'immortalità non sono altro che l'Atman. Esso è l'immortalità, esso è il Brahman, esso è il tutto»⁶.

E ancora:

«Colui che, pur trovandosi in tutte le creature è distinto, che da tutte le creature non è conosciuto, che come corpo tutte le creature, che tutte le creature regge dall'interno, questo è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'immortale. Esso è il Veggente non veduto, l'Uditore non udito, il Pensatore non pensato, il Conoscitore non conosciuto. Non c'è altro veggente al di fuori di lui, non altro uditore, non altro pensatore, non altro conoscitore. Esso è il tuo Atman, l'interno reggitore, l'immortale. Al di fuori di esso non c'è che dolore»⁷.

Inoltre queste *darśana* (Upanisadica e Vedantica) o visioni sulla Realtà Ultima additano non solo una speculazione filosofica ma una via realizzativa trascendente, che trasforma la coscienza del ricercatore secondo un processo di identificazione superiore capace di superare l'aspetto dualistico dell'esistenza, in favore di una vita unitaria e sintetica. Questo approccio risulta essere proprio il fine della ricerca junghiana. Lo psicologo affermerà:

«Infine il Sé si rivela, attraverso le sue qualità empiriche, come l'eidos di ogni suprema rappresentazione di totalità e di unità, particolarmente inerenti a tutti i sistemi monoteistici e monistici»⁸.

Nel contesto vedantico del VII secolo, la posizione del Sé rappresenta il Testimone o Soggetto ultimo della realtà, il Pensatore, il Conoscitore, colui che sintetizza tutta l'esperienza umana riassorbendola nella Visione divina: è 'Coscienza assoluta'. Questo *Atman* in essenza non è differente dal *Brahman* il principio assoluto e immanifesto da cui

⁶ *Bṛhadaranyaka upanisad*, in *Hinduismo antico*, a cura di F. Sferra, Mondadori, Milano 2010, secondo adhyaya-quinto Brahmana, 3, p. 164.

⁷ *Bṛhadaranyaka upanisad*, cit., terzo adhyaya-settimo Brahmana, 15 e 23, pp. 178-179.

⁸ JUNG, *Aion Ricerche sul simbolismo del Sé*, cit., p. 34.

deriva. L'assoluto *Brahman* universale è il fuoco della gnosi, è non duale, suprema intelligenza e beatitudine, essenza autorisplendente da cui deriva ogni aspetto fenomenico e sostanziale della realtà. La natura del *Brahman*, così come quella dell'*Atman* individuale, è *Sat-Cit-Ananda* ossia 'Esistenza-Coscienza e Beatitudine assolute'. Essi rappresentano la possibilità universale ed individuale della vita, la compresenza dell'Uno nei molti e dei molti nell'Uno. L'Assoluto è pura 'coscienza', autofondata e luminosa, che attraverso il potere creativo di *krya-sakti* produce l'universo: è un principio sia trascendente che immanente. L'*Atman* conferisce all'individualità la sua natura intuitiva ed intelligente; ne è l'essenza, che spinge prima alla manifestazione e poi al riassorbimento, permettendo all'essere umano di tornare nella radice trascendente del tutto. Come afferma la *Chandogya-upanisad*:

«Costituita d'intelletto, con il soffio vitale per corpo, la luce per aspetto, la verità per oggetto del pensiero, lo spazio etereo per essenza, fonte d'ogni attività, d'ogni desiderio, d'ogni odore, d'ogni sapore, comprendente tutto l'universo, muta indifferente, questa mia anima dentro il cuore è più piccola d'un grano di riso o d'orzo o di sesamo o di miglio o del nucleo d'un grano di miglio. Questa mia anima dentro il cuore è più grande della terra, più grande dello spazio atmosferico, più grande del cielo, più grande dei mondi. Fonte di ogni attività, d'ogni desiderio, d'ogni odore, d'ogni sapore, comprendente tutto l'universo, muta, indifferente, questa è la mia anima dentro il cuore, questo è il Brahman. Non c'è più dubbio per colui che pensa: "Uscito da questo mondo lo raggiungerò"»⁹.

Vedanta significa letteralmente 'la conoscenza finale' (*vidya* = conoscenza). È una scuola di pensiero la cui essenza si trova nelle Upanishad. Tratta della filosofia dell'unità, obiettivo ultimo di tutta la conoscenza. Il Vedanta rappresenta una parte fondamentale dei Veda che sono divisi in quattro parti: Samhita, Brahmana, Aranyaka, e Upanisad, che appartengono a periodi differenti. L'ultima parte chiamata Upanisad è ampiamente trattata dal Vedanta. Secondo la prospettiva dell'*advaita vedanta*, o vedanta non dualistico e monistico, l'*Atman*, unico, immortale e non duale (*advaita*) è lo spirito nell'uomo. Questo

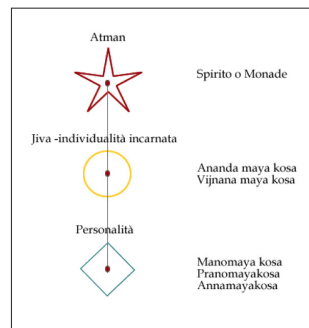
⁹ *Chandogya upanisad*, in *Hinduismo antico*, cit., terzo prapathaka 14° khanda-2,3,4 p. 278.

spirito è in contatto con l'aspetto universale conosciuto anche come *Brahman*; esso è occultato e velato dalla sovrapposizione della *maya* che proietta il mondo. L'*Atman* è pura Coscienza avvolta da cinque guaine o corpi composti da sostanze diversificate sempre più sottili. Le guaine, a partire dalla più eterea a quella più grossolana, sono:

- L'*Ananda maya kosa* o involucro della beatitudine
- Il *Vijnana maya kosa* o involucro dell'intelletto intuitivo
- Il *Mano maya kosa* o involucro della mente razionale e desiderativa
- Il *Prana maya kosa* o involucro di energia eterica
- L'*Anna maya kosa* o involucro fisico grossolano

Queste diversificazioni permettono all'*Atman* di manifestarsi, sotto forma di *jiva individuale*, in mondi sempre più densi, fino ad arrivare al piano fisico e costituiscono gli organi di contatto con altrettanti piani di coscienza e di esistenza. Sono, da un certo punto di vista, le possibilità esistenziali del Sé, dall'altro modalità sempre più dense, concrete, che velano e oscurano progressivamente la luce divina. Così l'io personale si avvale della vita fisica e mentale razionale; l'anima incarnata o *jiva* vive nell'intelletto intuitivo e nel corpo della beatitudine; l'*atman* o Sé è lo spirito monadico nell'uomo e vive oltre gli stati condizionati dell'essere. L'illustrazione proposta ne fornisce una esemplificazione.

In un quadro completo, il Sé è sintesi degli aspetti formali ed informali dell'esistenza, della natura trascendente ed immanente dell'unica realtà. Il percorso realizzativo implica il passaggio dalla personalità all'individualità incarnata, per poi risolversi nella sintesi superiore e trascendente dell'*Atman*. La *Brhadaranyaka upanisad* così si esprime:



«Questa verità-satya è miele per tutti gli esseri e tutti gli esseri sono miele per il Dharma; e questo essere risplendente e immortale che è nella verità e questo purusa risplendente e immortale costituito di verità, questo stesso è l'atman. Questo è immortale, questo è il Brahman, questo è tutto»¹⁰.

¹⁰ *Brhadaranyaka upanisad*, in *Upanisad*, a cura di Raphael, Bompiani, Milano 2010,

Così abbiamo visto che nella concezione vedantica del Sé abbiamo una natura manifesta e formale, il complesso bio-mentale, determinato empiricamente, ed una esistenza sottile e immanifesta che travalica ogni determinismo e che si riconnette alle fonti della vita. La struttura complessa dell'individuo bio-psico-spirituale si riconnette ad altrettanti stati diversificati di coscienza che dallo Spirito indiviso 'scendono' fino al mondo manifesto della molteplicità formale ed empirica, come mostrato di seguito secondo le mie riflessioni:

Aspetto Trascendente

Brahman nirguna.....L'Assoluto indifferenziato senza qualificazioni

Brahman saguna.....L'Assoluto con qualificazioni

Isvara.....La Divinità individuale ed universale al contempo...
il *Jiva* universale

Aspetto Immanente:

Atman.....Sé.....Monade o Spirito nell'uomo

Jiva.....Anima.....l'individualità incarnata

Personalità.....Io Empirico.....riflesso del *Jiva*

L'*atman* unico si esprime in forme sempre più diversificate che raggiungono il piano fisico:

- L'*Atman* sperimenta lo stato di *Turya*. È lo stato privo di dualità in cui l'*atman* può realizzare la sua identità con il *Brahman* trascendente. È lo stato di coscienza universale.
- Il *Jiva* sperimenta la *Prajna* o *Saggezza*. È lo stato in cui si esperisce il noumeno e corrisponde all'*anandamayakosha*.
- Il *Jiva* sperimenta il *Manas Superiore* che è in contatto con gli archetipi universali e corrisponde alla *buddhi* e al *vijnanamayakosha*.
- La Personalità sperimenta il *Manas* 'concreto' in cui vi è il pensiero razionale e concettuale e corrisponde al *manomayakosha*.
- La Personalità sperimenta il Mondo del desiderio in cui vi sono le emozioni e corrisponde al *pranomayakosha*.

secondo Adhyaya, quinto brahmana, 12, p. 99.

- La Personalità sperimenta il Mondo fisico in cui vi sono gli oggetti grossolani e corrisponde all'*annamayakosha*.

Andiamo ad analizzare più da vicino le cinque guaine che ricoprono il Sé o *Atman*:

- *Anandamayakosa*.....È la guaina della beatitudine. Essa è attiva nel sonno profondo o durante gli stati meditativi. È sede della facoltà intuitiva ove si fa esperienza della divinità che permea l'essere umano. È l'assenza di ogni dualità e si sperimenta una beatitudine che si sostanzia della luce divina, senza dipendere da ciò che è formale.
- *Vijnanamayakosha*.....È l'involucro della *Buddhi*, la facoltà discriminativa capace di quella intelligenza sintetica che contempla gli archetipi universali.
- *Manomayakosha*.....È l'involucro che concerne la mente razionale e concettuale che si apre al mondo dei 'nomi e delle forme'. Ha il potere di creare la molteplicità e le differenziazioni del mondo concreto.
- *Pranomayakosha*..... È l'involucro dell'energia vitale o *prana* che convoglia i processi non solo vitali ma anche emotivi. Ha il potere della sensibilità.
- *Annamayakosha*..... È il corpo fisico grossolano che si sotanzia di cibo e di sangue. È il supporto fisico denso del *jiva*.

Ogni modalità espressiva del Sé è contenuta e organizzata quindi, gerarchicamente, nel suo principio superiore; l'*atman* li contiene tutti. Detto diversamente il corpo è compenetrato dalle emozioni e dalla mente; questa è parte dell'anima e l'anima è inclusa nello Spirito universale. Le strutture della mente ed i pensieri traggono origine dalla coscienza non duale e tanto più sono adoperati per esprimere lo stato superiore tanto più sono luminosi; c'è quindi una fusione fra coscienza e mente così come c'è una rispondenza fra mente e dati sensoriali dell'esperienza; l'espressione cognitiva in questo caso avviene grazie all'influenza del desiderio sulla percezione; il mondo si dispone così secondo la natura dell'oggetto

percepito, alterando stati di attrazione verso l'oggetto a stati di repulsione. La qualità dei pensieri e della coscienza che esperisce, trasformano attivamente la percezione del mondo. All'interno del pensiero vedantico il processo dinamico realizzativo per eccellenza rimane quello della 'disidentificazione' e 'identificazione superiore'; nel primo caso l'anima riconosce il mondo come non sé e si 'disidentifica' dagli oggetti del desiderio e della mente; nel secondo caso l'anima si 'identifica profondamente' con il suo aspetto atmico superiore e vive la beatitudine del mondo dello spirito. Tutta l'esperienza dell'uomo poggia quindi profondamente su questo principio di identificazione che è capace di legarci al mondo dei sensi e del desiderio o di liberarci nella vita superiore: nella percezione sensoriale empirica, l'anima è attratta dall'oggetto concreto; nella percezione mentale è attratta dalle forme del pensiero; nella percezione spirituale è attratta dal non duale *atman*. Quando si esperisce a livello di quest'ultimo, la Coscienza percepisce un mondo di pura luce e al contempo ha consapevolezza della mente e dell'intero processo sensoriale concettuale: è un gradino realizzativo nel lungo processo di conoscenza e di liberazione.

a cura di *Chiara Di Marco*

*Scrivere non è certo imporre una forma
(d'espressione) e una materia vissuta. Scrivere è
una questione di divenire, sempre incompiuto,
sempre in fieri, e che travalica
qualsiasi materia vivibile o vissuta.
È un processo, ossia un passaggio di vita
che attraversa il visibile e il vissuto.
La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

