

Massimo Parodi

MISTICISMO: SENTIERI CHE SI BIFORCANO

*In tutte le opere narrative, ogni volta
che s'è di fronte a diverse alternative
ci si decide per una e si eliminano le altre;
in quella del quasi inestricabile Ts'ui Pen,
ci si decide – simultaneamente – per tutte.
Si creano, così, diversi futuri, diversi tempi,
che a loro volta proliferano e si biforcano.*

Borges

Abstract

Mysticism, as well as being, can be said in many different ways and these ways cannot be taken into account in a systematic way. By comparing authors not considered mystical in the proper sense, we intend to provide some ideas for reflection, showing how aspects traditionally considered mystical can be found in the most diverse contexts: science, philosophy, poetry, politics. If this level of thought is indispensable in order not to submit to the tyrannical claims of analytical reason, it is necessary in any case to avoid making it a separate world that is nourished by its own diversity and pride.

La mistica, come l'essere, si può dire in molti modi diversi e questi modi non possono essere presi in considerazione in maniera sistematica. Accostando autori non considerati mistici in senso proprio, si intende fornire qualche spunto di riflessione, mostrando come aspetti tradizionalmente considerati mistici, si possano trovare nei più diversi ambiti: scienza, filosofia, poesia, politica. Se questo livello del pensiero è indispensabile per non cedere alle pretese tiranniche della ragione analitica, è opportuno in ogni caso evitare di farne un mondo a parte che si nutre della propria diversità e del proprio orgoglio.

Per la tradizione filosofica occidentale, una delle funzioni essenziali del pensiero è il tentativo di comprendere in quale relazione le cose stiano tra loro, in che senso si possa dire che sono e in che modo il loro modo di essere si colleghi al modo di essere di altre cose, consentendo di costruire catene di ragionamenti. La difficoltà di fondo, si potrebbe dire *costitutiva*, del pensiero è il fatto che – per tornare a una delle fonti originarie della filosofia occidentale – l’essere, come insegna Aristotele, si dice in molti modi diversi. Non è difficile immaginare che anche il tentativo di superare il pensiero analitico, posto che sia possibile, può essere condotto in molti modi diversi ed è proprio questo che crea enormi difficoltà quando si cerca di definire l’atteggiamento mistico, tenendo anche conto della contraddizione inevitabile e insuperabile costituita dall’ipotesi che sia possibile determinare in termini logici un modo di guardare il mondo che proprio da quei termini logici intende prescindere e liberarsi¹. Riflettere sulla mistica significa allora in primo luogo essere consapevoli che non la si può racchiudere in una esposizione sistematica né circoscriverla in una definizione, su quel livello che Salmann definisce *terreno minato*², dal momento che suoi caratteri intrinseci sono proprio l’andare oltre, il porsi al di fuori, il rapimento

¹ M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2019, ed. orig. 1999, p. 10: *Intendiamo più precisamente per “mistica” l’esperienza dell’Uno, ossia dell’unità profonda (sarà poi da vedere caso per caso il modo in cui essa viene vissuta ed espressa) tra uomo e Dio. Anzi, nella misura in cui l’umano porta con sé il finito, il mondano, l’esperienza mistica è esperienza di unità finito-infinito, e potremmo perciò anche dire di unità mondo-Dio*. Particolarmente interessante è la prospettiva adottata da O. Boulnois, in un recente studio, sul passaggio dalla *teologia mistica* alla *mistica* (aggettivo sostantivato), che segna anche la svolta dalla mistica della ragione a quella degli affetti. Cfr. O. Boulnois, *L’âme anéantie et le tournant de la théologie vers la mystique (XIV^e-XV^e siècle)*, in *Le discours mystique entre Moyen Age et première modernité*, tome II, *Le sujet en transformation*, sous la direction de V. Ferrer, M.-C. Gomez-Géraud et J.-R. Valette, Honoré Champion, Paris 2019, pp. 122-142.

² E. Salmann, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in A. Molinaro, E. Salmann, *Filosofia e mistica: Itinerari di un progetto di ricerca*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1997, pp. 29-60; alle pp. 30-31.

o l'illuminazione, in una parola il superamento del modo ordinario, o dei molteplici modi ordinari, di pensare.

La bibliografia cui si potrebbe fare riferimento per dare conto dei diversi modi in cui si è cercato di fornire un'idea, se non organica, almeno ordinata, di cosa si possa intendere per mistica, è decisamente sterminata e anche il passarla in rassegna rischia di diventare uno sforzo inutile perché, in sostanza, si continua a ruotare su alcune idee di fondo che, secondo i vari modi in cui possono essere accostate, finiscono per produrre infinite accezioni del termine *mistica*.

Volendo tuttavia scegliere un punto di partenza, appare assai interessante che una delle presentazioni più chiare e, per così dire, consapevolmente neutre compaia nelle pagine di un autore che forse non ci si immagina interessato al tema. In un articolo del 1914³, Bertrand Russell sceglie proprio misticismo e logica per indicare uno dei conflitti di fondo della storia della filosofia, tra due impulsi diversi, di entrambi i quali hanno sentito bisogno i più grandi filosofi. Fin dal mito platonico della caverna, a suo parere, si individua la fede in un tipo di conoscenza e in una realtà che risultano più vere e reali di quelle che si limitano ai dati forniti dai sensi e che conducono alla identificazione del bene con la realtà autentica. Contrapponendosi all'atteggiamento logico che, secondo Russell, introduce al pensiero scientifico, il pensiero mistico è caratterizzato da alcuni convincimenti di fondo che naturalmente vengono declinati in molte maniere diverse, ma possono ridursi a quattro fondamentali: la fede nell'intuito contrapposto alla conoscenza analitico deduttiva, la fede nell'unità capace di superare opposizioni e divisioni, la negazione della realtà del tempo e la riduzione del male a pura apparenza.

Nel discorso di Russell colpisce l'equilibrio di fondo che consente di assumere il contributo positivo che nasce dall'atteggiamento mistico, segnalando ad esempio che sono proprio istinto e intuizione a condurre inizialmente a quei convincimenti che in un secondo tempo la ragione, intesa come forza armonizzatrice, conferma o

³ B. Russell, *Misticismo e logica e altri saggi*, trad. it. L. Pavolini, Longanesi 1964, ed. orig. in "Hibbert Journal", luglio 1914.

confuta. Nello stesso tempo, sul piano esistenziale, la tensione verso un'unità entro la quale si spengano le opposizioni e le contraddizioni, rivela la tensione verso una vita più felice e libera di quella che conosciamo, grazie anche all'idea che bene e male non facciano parte delle cose ma siano riflesso delle emozioni suscitate dalle cose. Molto interessante è la conclusione che Russell trae dalla riflessione su logica e mistica e cioè che in ogni concezione *seria* del mondo e del destino umano si individua un elemento di modestia derivante dalla comprensione dei limiti della conoscenza umana.

Dal discorso di Russell emerge una conseguenza fondamentale che va sempre tenuta presente, quando si cerca di approfondire, nella misura del possibile, l'atteggiamento mistico che si contrappone al pensiero logico o scientifico, e cioè che mistica a suo parere non indica necessariamente una prospettiva di carattere religioso, nella misura in cui si intenda come religioso un modo di porsi nei confronti della realtà legato a qualcuna delle tradizioni che consapevolmente si sono venute costruendo come ispirate a una dimensione che trascende l'ambito dell'esperienza umana. A conclusioni solo in parte simili si può dire arrivi anche Marco Vannini, grande conoscitore della tradizione mistica, occidentale e non solo, per il quale la mistica, pur essendo qualcosa di remoto dalla mentalità comune, non rappresenta tuttavia alcun genere di eccezionalità⁴ e niente ha a che vedere con la dimensione esoterica e iniziatica⁵, anche se a suo parere rimane aspetto specifico di una tradizione esplicitamente religiosa, *costitutiva essenziale del cristianesimo ... specifica del solo cristianesimo in quanto unica religione della umanità di Dio*⁶.

Per Russell dunque si può dire che l'atteggiamento mistico sia fondamentalmente un modo di porsi di fronte al mondo, nel senso che

Chiunque voglia vedere il mondo in maniera esatta, sollevarsi nel pensiero al di sopra della tirannia dei desideri pratici, deve impa-

⁴ M. Vannini, *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 7.

⁵ Ivi, p. 14.

⁶ Ivi, p. 26.

*rare a superare la diversità di atteggiamento verso il passato e il futuro e ad afferrare in una visione globale l'intero fluire del tempo.*⁷

e si lega a un tipo di esperienza che può essere vissuta da tutti:

*Chiunque sia capace di abbandonarsi a un'intima passione. deve aver sperimentato a volte lo strano senso di irrealtà che promana dagli oggetti comuni, la perdita di contatto con le cose quotidiane, lo smarrirsi della solidità del mondo esterno, quando l'anima, nella sua completa solitudine, pare estrarre dalle proprie stesse profondità la folle danza di fantasmi che fino allora sembravano possedere una realtà e una vita indipendenti.*⁸

Mentre per molti si tratta semplicemente di una esperienza negativa, nel senso che per qualche momento consente di andare oltre la conoscenza normale, il mistico la considera come porta di ingresso verso un mondo più ampio.

Sembrano delinearsi due biforcazioni nel percorso della possibile conoscenza umana: l'alternativa metodologica tra discorso analitico deduttivo e discorso sintetico intuitivo integra e completa quella tra esteriorità legata all'esperienza e interiorità fondata su processi estranei alla dimensione temporale. Viene da pensare che un ruolo del tutto particolare dell'atteggiamento mistico possa essere individuato nel modo di procedere di chi sia in grado di vivere simultaneamente le direzioni alternative che possono essere imboccate di fronte alle biforcazioni accennate. Non si intende dire che occorra concentrare l'attenzione sull'agnosticismo, se con questo termine ci si riferisce a chi sospende il giudizio nei confronti del divino, ma forse esiste un agnosticismo per così dire attivo, di chi non sospende il proprio percorso di ricerca, ma lo frequenta in modo incessante, sentendosi continuamente sospinto ora verso l'una ora verso l'altra delle direzioni cui si è accennato⁹.

⁷ B. Russell, *Misticismo e logica ... cit.*, p. 36.

⁸ Ivi, p. 19.

⁹ Cfr. B. Russell, *What is an Agnostic*, in Id., *The Basic Writings of Bertrand*

Con una definizione che difficilmente potrebbe essere più in-dovinata e significativa, Héctor Zagal Arreguín si riferisce all'atteggiamento di Jorge Luis Borges nei confronti del cristianesimo come a una *lontana vicinanza – lejana cercanía*¹⁰ – che, nel caso del grande poeta argentino, si potrebbe allargare probabilmente non al solo cristianesimo, ma alla religione in termini più generali. Ogni volta che Borges sembra assumere una posizione su temi di carattere religioso, subito compaiono considerazioni contraddittorie che non possono essere respinte e dunque fanno pensare che nessuno più di lui possa essere preso come paradigma di quell'*agnosticismo attivo* di cui si è parlato. E non solo: le discussioni su tempo ed eternità, su trascendenza e panteismo, su conoscenza e impossibilità della conoscenza suggeriscono che, lungo il suo percorso di ricerca, non siano trascurabili elementi espliciti di misticismo.

Nelle sue pagine si incontra spesso la consapevolezza che le grandi domande metafisiche non trovano risposta in argomenti ontologici che tentino di collocare all'interno delle categorie aristoteliche gli oggetti che tormentano la conoscenza umana, prime fra tutte le questioni relative al tempo da cui nessuna forza distruttiva è in grado di liberarci, se persino quando

*gli unni entrarono a cavallo nella biblioteca del monastero e lacerarono i libri incomprensibili, li oltraggiarono e li dettero alle fiamme bruciando palinsesti e codici, nel cuore del rogo, tra la cenere, rimase quasi intatto il libro dodicesimo della Civitas Dei*¹¹

nel quale Agostino espone, per confutarla, la concezione ciclica del tempo, che diventa, secoli dopo, oggetto della contesa tra i due teologi protagonisti del racconto di Borges, i quali al termine dei

Russell, ed. by R.E. Egner and L.E. Denonn, Routledge, London and New York 2009, pp. 557-565.

¹⁰ H. Zagal Arreguín, *El cristianismo de Borges*, in H. Zagal Arreguín (ed.), *Ocho ensayos sobre Borges*, Publicaciones Cruz, México 1999, p. 179.

¹¹ J.L. Borges, *I teologi*, in *L'Aleph*, in Id., *Tutte le opere*, vol. I, Mondadori, Milano 1984, p. 795.

loro scontri terreni, nel regno dei cieli dove il tempo non esiste e dunque si spengono quelle che ci appaiono contraddizioni, si rendono finalmente conto che *ortodosso e eretico, aborritore e aborrito, accusatore e vittima* non sono che una sola persona. Convivono in modo evidente tratti di scetticismo che Borges condivide con il cristianesimo stesso¹² e tratti di misticismo che annulla tempo e contraddizioni.

Riferendosi al buddhismo e al suo ateismo *sotto il profilo metafisico*¹³, Vannini riconosce che *si potrebbe definire atea anche la grande mistica cristiana* riferendosi alla rinuncia a Dio che si incontra nella negazione dell'alterità di Dio¹⁴ nelle pagine di Silesius sul quale si avrà modo di tornare, ma è assai difficile pensare a Borges come a un ateo, mentre gli si adattano molto meglio, a nostro parere, le considerazioni di Maria Kodama quando osserva che sia il credente sia l'ateo assumono la propria credenza come garantita, mentre *in ogni momento l'agnostico tenta di comprendere l'intangibile nel solo modo esclusivamente umano, per mezzo della ragione e proprio per questo nessuno è più vicino a Dio dell'agnostico*¹⁵.

Borges insiste spesso sulla vicinanza dell'idea di Dio a quella di un nulla, di un'assenza, come quando osserva che la morte è *la perdizione e l'assenza del mondo* e l'accosta al *Dio dei mistici, / del quale si devono negare tutti i predicati*¹⁶. Nello stesso tempo tuttavia, proprio in quanto assenza, rappresenta anche ciò in cui tutto si rivela identico, una sorta di punto in cui tutto coincide con se stesso. Gli uccelli, quando decidono di cercare Simurg, il loro *remoto re*, devono superare *sette valli o mari* – e, non a caso, *il nome del penul-*

¹² Sul concetto di *scetticismo cristiano* si può vedere C. Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013.

¹³ M. Vannini, *Introduzione* ... cit., p. 32.

¹⁴ M. Vannini, *Storia* ... cit., p. 12; si veda anche M. Cacciari, *Ateismo e mistica*, in *Alle radici della mistica cristiana*, Augustinus, Palermo 1989, pp. 103-110.

¹⁵ J.L. Borges, *On Mysticism*, ed. with an introduction by M. Kodama, Penguin, London 2010, p. IX, traduzione mia.

¹⁶ J.L. Borges, *Rimorso per qualsiasi morte*, in *Fervore di Buenos Aires*, in Id., *Tutte le opere* ... cit., vol. I, p. 45.

*timo è Vertigine; l'ultimo si chiama Annichilamento – per arrivare infine a rendersi conto che essi stessi sono il Simurg, e che il Simurg è ciascuno di loro*¹⁷. Nell'assoluta identità si può immaginare che si trovi ogni cosa, come nel caso della biblioteca di Babele, a proposito della quale *I mistici pretendono di avere, nell'estasi, la rivelazione d'una camera circolare con un gran libro circolare dalla costola continua, che fa il giro completo delle pareti; ma la loro testimonianza è sospetta; le loro parole, oscure. Questo libro ciclico è Dio e se ne può comprendere qualcosa ricorrendo alla definizione famosa La Biblioteca è una sfera il cui centro esatto è qualsiasi esagono, e la cui circonferenza è inaccessibile*¹⁸, che viene ripresa – in *L'Aleph* – con la corretta attribuzione ad Alano di Lilla che, per significare la divinità, ricorre all'immagine *d'una sfera di cui il centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo*¹⁹, nel corso della descrizione del punto in cui si trovano tutti i punti dell'universo, che richiama proprio l'idea di un'esperienza mistica.

E in *Nuova confutazione del tempo* Borges parla di una personale esperienza mistica, che naturalmente non si può condividere, *come se si volesse parlare del sapore del caffè senza avere mai assaggiato il caffè*²⁰. Una passeggiata notturna lo porta a percorrere vie della sua infanzia, in particolare una strada di case basse che *era quanto di più povero e di più bello si possa immaginare*. L'impressione di rivivere un'esperienza di molti anni prima lo spinge a risalire nel tempo e questo insieme di sensazioni diviene reale:

“Sono nel mille ottocento e tanti” cessò d'essere poche approssimative parole e divenne realtà profonda. Mi sentii morto, sentii

¹⁷ J.L. Borges, *L'accostamento ad Almotasim*, in *Finzioni*, in Id., *Tutte le opere* ... cit., vol. I, p. 648; il riferimento al Simurg torna in molte altre pagine di Borges, ad esempio in *L'enigma di Edward Fitzgerald*, in *Altre inquisizioni*, ivi, p. 979 e in *Il Simurgh e l'aquila*, in *Saggi danteschi*, ivi, vol. II, p. 1296.

¹⁸ J.L. Borges, *La biblioteca di Babele*, in *Finzioni*, ivi, vol. I, p. 681.

¹⁹ J.L. Borges, *L'Aleph*, in *L'Aleph*, ivi, vol. I, p. 897.

²⁰ W. Barnstone (ed.), *Borges at Eighty: Conversations*, Indiana University Press, Bloomington 1985, pp. 10-11.

che percepivo astrattamente il mondo; sentii un indefinito timore penetrato di scienza che è la luce migliore della metafisica. Non credetti, no, di aver risalito le prevedibili acque del Tempo; piuttosto, sospettai d'essere in possesso del senso reticente o assente dell'inconcepibile parola eternità²¹.

Il sentirsi morto – che richiama la tesi di Vannini della necessità della morte dell'io, in quanto *L'esperienza dello spirito in quanto tale appare perciò insostenibile all'«uomo psichico», fatto di affermatività della volontà²²* – e lo stesso stile borghesiano di scrittura sembrano fare emergere un aspetto particolare del discorso mistico che forse vale la pena di sottolineare: è difficile comprendere se l'esperienza collocata sulle strade della sua giovinezza sia vissuta in prima persona o sia semplicemente descritta, ma ogni esperienza mistica pone la stessa questione: si può dimostrare l'esistenza di Dio in termini logici (agostiniani per Anselmo o aristotelici per Tommaso) come se si trattasse di qualcosa che ci sta di fronte, cui siamo esterni, mentre il discorso mistico si sviluppa esattamente sul modo in cui lo si espone, in cui se ne partecipa, per cui è spesso impossibile distinguere con chiarezza se l'autore mistico espone un'esperienza vissuta o descrive un'esperienza possibile. Sembra quasi che carattere essenziale del misticismo sia il riferimento al metalinguaggio, al modo cioè in cui si parla di ciò di cui si sta parlando²³, proprio come accade con i labirinti descritti da Borges che paiono sempre pensati in maniera tale che a un certo punto non si può più sapere se si è dentro o si è fuori²⁴, esattamente come accade nel caso dell'universo mistico: *Non ci sarà sortita. Tu sei dentro / e la for-*

²¹ J.L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, in *Altre inquisizioni*, in Id., *Tutte le opere ... cit.*, vol. I, p. 1081.

²² M. Vannini, *Storia ... cit.*, p. 7.

²³ Si veda anche O. Boulnois, *L'âme anéantie ... cit.*, p. 123: *le phénomène de la mystique est inséparable du discours qui le construit*.

²⁴ A.M. Parker, *Drawing Borges: A Two-Part Invention on the Labyrinths of Jorge Luis Borges and M.C. Escher*, in "Rocky Mountain Review of Language and Literature" 55/2 (2001), pp. 11-23.

*tezza è pari all'universo / dove non è diritto né rovescio / né muro esterno né segreto centro*²⁵.

Proprio *Nuova confutazione del tempo* cui si è fatto riferimento per considerare l'esperienza del *sentirsi morto*, si chiude con una citazione del grande mistico tedesco del XVII secolo, Angelus Silesius che particolare attenzione dedica alla *morte mistica*²⁶, per mezzo della quale Borges ribadisce l'idea della identificazione tra soggetto e oggetto della conoscenza: *Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora, / Va' e diventa tu stesso la Scrittura e l'Essenza*²⁷ ed è molto interessante che, in questo caso, per essere se stessi l'identificazione debba darsi con la Scrittura stessa, a conferma dell'osservazione precedente secondo cui il momento della creazione testuale potrebbe in certo senso rappresentare il momento mistico. Non è un caso che insieme a Silesius, che nella meravigliosa *Altra poesia dei doni* compare nell'elenco delle creature per cui vale la pena di ringraziare il *divino labirinto di effetti e di cause*²⁸, l'altro grande rappresentante della mistica occidentale spesso ricordato dallo scrittore argentino sia Emanuel Swedenborg, pensatore del XVIII secolo²⁹, citato quasi sempre in connessione con la riflessione sulla vita oltremondana e in particolare sull'inferno, che compare anche poche righe prima delle parole di Silesius appena ricordate; a lui viene dedicata una poesia che si conclude con parole particolarmente problematiche: *In arido*

²⁵ J.L. Borges, *Labirinto*, in *Elogio dell'ombra*, in Id., *Tutte le opere ... cit.*, vol. II, p. 279.

²⁶ M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2018, p. 90.

²⁷ J.L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, in *Altre inquisizioni*, in Id., *Tutte le opere ... cit.*, vol. I, p. 1089: *Im Fall du mehr willst lesen, So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen*. Vannini in *Mistica e filosofia ... cit.*, p. 87, di cui si riporta la traduzione, sottolinea come il distico citato indichi il valore propeudeutico e mai finale della Scrittura che può diventare essa stessa un ostacolo da superare diventando la verità che non sta nei libri.

²⁸ J.L. Borges, *Altra poesia dei doni*, in *L'altro, lo stesso*, in Id., *Tutte le opere ... cit.*, vol. II, p. 175.

²⁹ Cfr. W. Rowlandson, *Borges, Swedenborg and Mysticism*, Peter Lang, Oxford – Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt – New York – Wien 2013.

*latino andò annotando / Senza un fine o un perché le cose estreme*³⁰.

Due parole di Borges, che potrebbero anche apparire motivate in termini puramente poetici, sollevano una questione enorme: se davvero la mistica sia priva di un fine e di un perché, se non abbia fondamenti sul piano conoscitivo, cioè dei perché, e scopi sul piano dell'azione, cioè dei fini. Ricordando la discussione tra Parmenide e Socrate, nel *Parmenide* di Platone, Russell afferma con forza che, affinché la filosofia realizzi le sue massime possibilità, occorre che *la visione mistica di una realtà superiore non si disgiunga da un temperamento scientifico autentico*; infatti

*Soltanto grazie al matrimonio col mondo i nostri ideali possono dar frutti: distaccati dal mondo, restano sterili. Ma il matrimonio col mondo non può essere celebrato mediante un ideale che prescindendo dai fatti o pretenda in anticipo che il mondo si conformi ai suoi desideri.*³¹

Vale la pena di provare a superare le contraddizioni e la dimensione temporale, ma rimanendo comunque consapevoli fino in fondo che da quella situazione si parte e che quei dati vanno tenuti presenti. Si comprende allora, come ricorda Vannini, che non coglie gli elementi essenziali della mistica in senso forte l'accusa che spesso le si rivolge, *di porre l'uomo in una dimensione tutta interiore, separata dal mondo, dalla storia, dal consorzio umano, dalla politica – in breve, in una dimensione astratta. di fuga dalla vita reale*. A suo parere, al contrario, *la ricchezza e profondità interiore sfociano sempre, naturalmente, nell'azione che può avere carattere religioso, ma può anche manifestarsi direttamente nel sociale e nel politico*³².

Spesso, nella storia del pensiero occidentale e dei suoi stretti rapporti con il cristianesimo, si può osservare il nesso tra ispirazione

³⁰ J.L. Borges, *Emanuel Swedenborg*, in *L'altro, lo stesso*, in Id., *Tutte le opere* ... cit., vol. II, p. 117.

³¹ B. Russell, *Misticismo e logica* ... cit., p. 18.

³² M. Vannini, *Introduzione* ... cit., p. 21. Cfr. Id., *Storia* ... cit., p. 24: *la mistica è amore per la vita, gioia nell'azione, e il vero mistico è uomo d'azione*.

mistica e ricerca di una sua espressione attiva nel mondo sociale e politico che colpisce in particolare quando si colloca in qualche contesto apparentemente poco adatto alla speculazione teoretica in quanto segnato da esigenze di intervento e di azione. Nel 1943, nel momento forse più cupo e doloroso della seconda guerra mondiale, un gruppo di intellettuali vicentini si impegna a preparare la fondazione di una sezione locale di quel Partito d'Azione che rappresenta probabilmente l'esperienza più laica che la politica italiana abbia conosciuto nel drammatico svolgersi del secolo scorso. Un aspetto di questo lavoro consiste nella pubblicazione di una collana di brevi studi che vive tra il gennaio e il settembre del '43 – *Quaderni di cultura moderna* – e che stupisce, a una prima osservazione dei titoli pubblicati, per il profondo afflato religioso che caratterizza il gruppo di studenti, professori e uomini colti che cercano di dare voce a una istanza di laicità che si ricollega al pensiero dei fratelli Rosselli e di altri intellettuali antifascisti del ventennio precedente³³. Nella collana compare un intervento dal titolo *La conoscenza mistica nella vita dello spirito* di cui è autore Romolo Murri, rappresentante di rilievo del cosiddetto *modernismo* italiano che nei primi anni del secolo era entrato in duro conflitto con le gerarchie cattoliche³⁴, e in particolare della tendenza più incline a trasformare l'ispirazione religiosa in linee di intervento direttamente politico nella società.

Molto attento a evitare il pericolo rappresentato dall'idealismo che trasforma le cose in idee e dal monismo che risolve nel pensiero anche lo stesso soggetto pensante rinunciando completamente a uscire dal *cerchio magico dell'astrazione*, Murri trova in particolare nel cristianesimo il diffondersi del misticismo, quando *si afferma la coscienza di una società soprannaturale dell'anima con Dio e della vita in lui*, anche se sottolinea che ogni periodo della storia e ogni

³³ Cfr. "Quaderni di cultura moderna" per le "Collezioni del Palladio", Officina Tipografica Vicentina 1943.

³⁴ Lettera enciclica *Pascendi dominici gregis* del sommo pontefice Pio X, reperibile online all'indirizzo http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.

cultura hanno il proprio specifico misticismo, affermando che questo vale per *ogni strato culturale di un popolo, ogni età dell'uomo singolo, ogni movimento e partito di azione* chiudendo così la frase con un'espressione che sembra allusiva al contesto in cui lo studio si colloca. Era stata caratteristica essenziale del modernismo l'idea di un'evoluzione storica del pensiero religioso³⁵ e persino dei dogmi e, in questo senso, Murri ribadisce che anche la filosofia cattolica muta con il mutare della cultura e della conoscenza umana, anche se pare mantenersi sempre aperta la biforcazione tra una conoscenza di Dio concepita come culmine quasi inevitabile della costruzione razionale della realtà operata dall'uomo e l'impegno invece a volgersi non con il solo intelletto, ma con la volontà e con tutta l'anima verso il Dio vivente per sperimentare in se stessi la presenza del divino.

Compaiono i temi che si sono visti costanti nel susseguirsi delle forme di misticismo. La centralità del rapporto vitale tra l'uomo e il suo principio operante in lui significa superamento della dimensione spazio-temporale in cui si danno apparenza e divenire e, con il richiamo all'interiorità, si arriva a cogliere l'universalità della grazia e la tensione verso una prospettiva unitaria, a modello della quale Murri ricorda la riflessione di Giovanni Scoto Eriugena. Molto significative sono le possibili obiezioni di cui l'autore stesso è assolutamente consapevole. Se la conoscenza mistica si realizza e si esaurisce all'interno del soggetto, si rischia di ridurla a un'attività esclusivamente soggettiva; se invece si considera Dio come oggetto dell'esperienza umana, e quindi distinto dalla conoscenza, il rischio è che l'anima si annulli nell'infinito divino, perdendo la propria individualità. Le risposte di Murri, a livello teorico, non sono particolarmente solide, quando oppone al rischio dell'immanenza *la relazione vitale, il contatto fra uomo e Dio* e a quello della trascendenza *la inaccessibilità dell'essere divino*. Gli argomenti sono deboli – si potrebbe dire – perché non è possibile sostenere in termini logici

³⁵ Cfr. *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X «Pascendi dominici gregis»*, Bocca, Torino 1907, di cui Ernesto Buonaiuti rivendicò la paternità in diverse occasioni.

conclusioni che logiche non sono: immanenza e trascendenza si implicano a vicenda e il discorso di Murri richiama alla nostra mente un'espressione particolarmente efficace con cui Vannini si riferisce al pensiero di Eckhart e al suo *incessante portare all'assolutezza il finito e distruggere ciò che si presenta come assoluto*³⁶.

L'aspetto più interessante al fine del nostro intento di mostrare i sentieri che si biforcano è il fatto che la conclusione dello scritto di Murri è tutta tesa a indirizzare l'attenzione sulla storia e sull'impegno pratico che, come si è già richiamato sopra, appare espressione essenziale dell'atteggiamento mistico. Da un lato viene sottolineata l'importanza della comunità dei fedeli, il corpo mistico di Cristo, quale elemento fondamentale per garantire una forma anche alla mistica e, d'altro lato si insiste, riprendendo uno dei caratteri essenziali del modernismo, sulla storicità dell'azione di Dio nel mondo. Se occorre ammettere che il dinamismo della mistica sembra contrapporsi nettamente alla staticità delle istituzioni, occorre nello stesso tempo riconoscere che i due aspetti non possono essere separati nella storia, anche perché *il misticismo autentico deve essere, ed è spontanea, fervida, dilagante socialità*³⁷. Non si deve dimenticare che lo scritto di Murri si colloca nell'estate del 1943, nel momento più buio della guerra, per cui è impossibile non pensare che le ultime righe, dedicate a riflettere su questa socialità in termini di amore riguardino anche la situazione in cui il gruppo di uomini che promuove la collana del Palladio si sente immerso, e che all'impegno che attende questi uomini, quando si disperderanno con l'arrivo del settembre e dei successivi mesi della resistenza, siano riferite le parole conclusive in cui Murri afferma che il vero mistico cerca Dio *a nome e per conto di tutti i fratelli, soffrendo come suo male il male che è in essi, considerando come suo bene tutto il bene che può procurare ad essi*³⁸.

³⁶ M. Vannini, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 35.

³⁷ R. Murri, *La conoscenza mistica nella vita dello spirito*, Officina Tipografica Vicentina, Vicenza 1943, p. 55.

³⁸ *Ibidem*.

L'idea della centralità del cristianesimo per la diffusione della mistica, presente nella riflessione di Murri, si collega strettamente a due temi caratteristici del modernismo, sia nella sua fase iniziale nel primo decennio del Novecento, sia nel permanere di un'ispirazione di fondo che si protrae per tutto il secolo. Il cristianesimo si fonda sulla dimensione fondamentale dell'interiorità umana proprio attraverso quella che Murri ha definito come coscienza di una società soprannaturale dell'anima con Dio e l'accentuazione della dimensione interiore allontana e rende estranea l'idea di una religione cristiana concepita come contenuto di insegnamenti determinati o di dogmi fissati una volta per sempre, al di sopra della storia e delle sue trasformazioni, fondati sull'autorità di un'istituzione che si ritiene essa stessa al di sopra della storia.

*Quando mai la Diadoché, cioè la successione, ha preso il posto della Didaché, cioè della dottrina? In altri termini, quando mai il cristianesimo carismatico è divenuto una gerarchia burocratica?*³⁹ Sono parole di un altro rappresentante del modernismo italiano, Ernesto Buonaiuti, che non partecipa all'impresa vicentina della collana del Palladio, ma che pochi anni dopo collabora alla fondazione della *Rivista di storia della filosofia*, insieme a Mario Dal Pra⁴⁰ che della collana del '43 è organizzatore e direttore. L'accentuazione del distacco tra fede e dogmi implica inevitabilmente una biforcazione tra il Cristo della storia e quello della fede, tema sia dell'enciclica *Pascendi* con cui Pio X condanna il modernismo nel 1907 sia nel *Programma dei modernisti, risposta all'enciclica di Pio X* del 1908, e si accosta a uno dei motivi caratteristici del misticismo, come ricorda Vannini, citando ad esempio un distico di Silesius – *Mille volte nascesse Cristo a Betlemme / ma non in te: sei perduto in eterno* – che a suo parere *sintetizza mirabilmente la dottrina patristica della*

³⁹ E. Buonaiuti, *Storia del cristianesimo. I Evo antico*, Corbaccio – Dall'Oglio, Milano 1943, p. 45.

⁴⁰ Cfr. M. Parodi, *Buonaiuti e Dal Pra. Generazioni dell'esodo*, in "Rivista di Storia della filosofia" 4/2016 supplemento, pp. 563-577.

*nascita di Cristo nel cuore del credente*⁴¹, o facendo riferimento alla *Lettera ai Galati: Non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me e Continuo a soffrire i dolori della maternità, finché in voi non sia formato il Cristo*⁴² e alla sua interpretazione da parte dei Padri greci *nel senso di un farsi del Logos nei nostri cuori, di un generarsi del Verbo nell'anima del fedele. che conduce alla divinizzazione (theiosis) dell'uomo*⁴³.

Sembra quasi che l'attenzione alla storia che, allontanandosi dal nucleo dottrinale originario, produce, nell'interiorità dell'uomo, una divinizzazione del Cristo vissuto nel tempo sia una sorta di trasposizione *storicistica* della tesi mistica sottolineata da Vannini, il quale, in un altro studio, riferendosi proprio ai Padri greci, e in particolare a Massimo il Confessore, scrive: *Giovanni Scoto Eriugena tradusse in latino i suoi Ambigua, per cui non meraviglia ritrovare nella mistica medievale, tedesca e non, l'identica dottrina della nascita di Dio nel cuore dell'uomo*⁴⁴.

Nella stessa collana dove compare lo studio di Murri, Dal Pra pubblica *Necessità attuale dell'universalismo cristiano*, nel quale il tema dell'interiorità esaltata nel messaggio cristiano diviene strumento essenziale per superare l'universalismo greco, chiuso entro i confini della *polis*, e quello romano, basato sull'ordine garantito dalle leggi. Un ritorno consapevole a quella fonte sembra essere l'unico modo in cui gli uomini contemporanei possono sperare di superare le divisioni che hanno portato alla tragedia della guerra mondiale e tentare di costruire un ordine sovranazionale che solo è in grado di allontanare le tensioni e le contrapposizioni che hanno spinto le nazioni europee, e non solo, alle carneficine del XX secolo. Mentre matura in lui l'urgenza dell'azione politica che lo condurrà alla clandestinità nei mesi della resistenza, ed emergono i temi del fede-

⁴¹ M. Vannini, *Introduzione ... cit.*, p. 37.

⁴² Gal. 2,20; 4,19.

⁴³ M. Vannini, *Introduzione ... cit.*, p. 39.

⁴⁴ M. Vannini, *Storia ... cit.*, p. 109.

ralismo europeo che animano molta parte del Partito d'azione⁴⁵, Dal Pra continua anche il lavoro di storico della filosofia e approfondisce lo studio di Scoto Eriugena che presenta una forte componente di carattere mistico.

Nella prima edizione del suo libro dedicato nel 1941⁴⁶ al pensatore del IX secolo, il riferimento costante alla centralità e all'unità di Dio, la mediazione essenziale rappresentata dalla interiorità dell'uomo, così come la necessità di accettare le contraddizioni che l'impossibile conoscenza del divino producono nel processo conoscitivo umano, sono certamente motivi che possono essere definiti *mistici*, ma allontanano Dio dall'uomo, lo collocano in una trascendenza incolmabile che ne fa il fondamento di una realtà totalmente esterna all'uomo. Nella seconda edizione, del 1951⁴⁷, gli stessi temi e gli stessi motivi diventano indicazione di una tensione e di un percorso lungo il quale si sviluppa la costante dialettica fra trascendenza e immanenza, che trasforma l'assoluto da premessa necessaria e indiscutibile in obiettivo della ricerca sempre sfuggente e nascosto. Viene da pensare che siano davvero infinite le vie che avvicinano o allontanano dal misticismo, nella filosofia, nella religione, nella poesia, persino nella scienza e nella politica.

Se Vannini sembra sempre prendere le distanze dalla possibilità di una considerazione della mistica da un punto di vista filosofico, Dal Pra, con lo spazio riservato a riflessioni come quella di Murri

⁴⁵ Cfr. M. Parodi, *Federalismo e filosofia in Mario Dal Pra*, in "Italian Review of Legal History" 3 (2017), n. 14, pag. 1-19.

⁴⁶ Cfr. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Bocca, Milano 1941. Parlando di Eriugena, occorre naturalmente ricordare il profondo influsso che su di lui ebbe Dionigi Areopagita, a cui si deve forse l'introduzione nel linguaggio teologico medievale dell'espressione *teologia mistica*, titolo di una delle sue opere fondamentali. Cfr. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*. Testo greco a fronte, a cura di P. Scazzoso, E. Bellini, Bompiani, Milano 2009.

⁴⁷ Cfr. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, Bocca, Milano 1951. Per un confronto più preciso fra le due edizioni si può vedere M. Parodi, *Dal Pra e Scoto Eriugena. Due edizioni e una guerra*, in *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano"*. Atti del convegno internazionale di Varese, 30-31 ottobre 2014, a cura di F. Minazzi, Mimesis, Milano 2018, pp. 215-228.

e con l'ininterrotto studio di un pensatore come Eriugena, sembra rappresentare un'alternativa, anche se, forse in modo paradossale, il risultato sembra assai simile, trattandosi comunque di mettere in discussione il dato che l'uomo presume di riuscire a cogliere e le strutture ontologiche che lo fondano e lo giustificano. Nei primi anni Cinquanta, motivo fondamentale degli interventi di Dal Pra, sulla rivista, su giornali e in convegni, è proprio la polemica contro quello che definisce *teoricismo*, la convinzione cioè di molte tradizioni filosofiche, religiose e politiche di avere colto la verità ultima del reale, finendo per ignorarne la instabilità, la transitorietà, la complessità e spegnendone in questo modo le contraddizioni. Da questo punto di vista non può non stupire la vicinanza alla posizione appena indicata presente nelle parole di Vannini, quando, parlando dello spirito, soggetto primo per lui della ricerca mistica, e sottolineando come la conoscenza da esso guidata riporti ogni oggetto alla finitezza, mantenendo l'assoluto sempre trascendente e libero, osserva però che:

il suo riportare al finito avviene proprio perché ha presente l'infinito, e perciò il finito è visto sì come tale, ma, insieme. penetrato dall'infinito, che è sempre totus intus, totus foris. Spirito, che è conoscenza, è perciò il sempre identico muoversi tra un altro sempre trascendente e un identico sempre immanente, costituendo il vivente nesso indissolubile tra i due – ciò che la teologia trinitaria esprime con la formula della processione ex patre filioque⁴⁸.

Tuttavia incombe sempre il rischio dell'orgoglio, perché convincersi che l'io che si anima nella vita dello spirito possa veramente credersi immune dalle determinazioni della vita è una premessa indimostrabile; la si accetta, quando la si accetta, probabilmente per motivi di gusto, ma se poi se ne traggono conseguenze sul senso della vita, sulla perfezione delle vie da percorrere, sul ruolo dell'uomo si finisce in quella visione del mondo che agostinianamente potremmo definire *pelagiana*, basata sulla convinzione di essere parte

⁴⁸ M. Vannini, *Introduzione ... cit.*, p. 9.

di un'aristocrazia intellettuale che nell'atteggiamento mistico trova il fondamento di una propria diversità dalla massa degli uomini che, per le contingenze della vita, non riesce a sollevarsi dalla realtà esteriore. Ragionare su trascendenza e misticismo è indispensabile per non rimanere prigionieri del dato, cercando però di non finire in un mondo a se stante, ma di percorrere tutte le biforcazioni di quello in cui siamo chiamati a vivere, ricordando l'incertezza di Borges, l'equilibrio di Russell, l'esigenza di agire nel mondo, come negli azionisti vicentini, e l'impegno contro ogni *teoricismo*, sia dell'al di là sia dell'al di qua⁴⁹.

⁴⁹ Si riprendono qui i titoli di due articoli pubblicati da M. Dal Pra su l'*Avanti!*: *Teoricismo dell'al di là* (21 gennaio 1949) e *Teoricismo dell'al di qua* (28 gennaio 1949).