

## ESPERIENZA MISTICA E FILOSOFIA CRISTOLOGICA

Giuseppe Gioia

Interrogarsi sul rapporto tra esperienza mistica e filosofia cristologica significa, per un verso, puntare al cuore di tutte le ricerche di Charles André Bernard, per molti anni Preside dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, ed evocare, per altro verso, anche l'impegno speculativo di Xavier Tilliette, suo caro amico e collega d'insegnamento in Gregoriana: risultano, infatti, in questione tanto il rilievo teologico dell'*esperienza spirituale* assunta nella sua pienezza mistica, quanto la fatica speculativa propria di un pensare teso a individuare e, soprattutto, organicamente fondare una *cristologia filosofica*, ovvero una nuova disciplina caratterizzata da uno spessore filosofico capace di rispetto critico nei confronti della figura del Cristo, colta nella sua "penetrazione" antropologica<sup>1</sup>.

### Un discorso di frontiera

È chiaro come le mie riflessioni intendano collocarsi a pieno titolo nell'orizzonte tematico caratterizzante una ricerca dedicata al dialogo tra la teologia e la mistica per un verso e le scienze umane per altro verso o, diciamo pure – tenendo conto dello stesso titolo del volume postumo di Bernard – del dialogo tra la "teologia mistica" e le scienze umane, con particolare riferimento alla riflessione filosofica.

È significativo che l'ultimo libro di Bernard<sup>2</sup> si apra con un suo importante saggio, pubblicato nel 1996 nella rivista di cultura romana (*Cronica*) che glielo aveva richiesto, quel saggio che giustamente il curatore ha intitolato: *Un dialogo tra filosofia, teologia e spiritualità – via alla sapienza*<sup>3</sup>. Leggendo tale saggio, si può osservare come Bernard, prospettando organicamente alcune puntualizzazioni fondamentali, si misuri con questioni essenziali, quelle che in fondo hanno segnato tutta la sua vita di uomo, di gesuita, di studioso e di docente. Al di là dei rapidi cenni sul suo "itinerario personale", egli si è infatti impegnato a rispondere alle seguenti importanti domande: la *prima*, relativa al rapporto tra esperienza mistica e filosofia (e, come si vede, in questa prima questione si riflette immediatamente la tematica che qui si intende affrontare o, comunque, riprendere nei suoi elementi essenziali); la *seconda*, sul problema se esista una filosofia cristiana (e, ancora una volta, la mia riflessione trova un suo luogo pertinente, data la stessa complessità concettuale delineata da Bernard nel suo saggio); la *terza*, relativa al senso del fenomeno religioso; la *quarta*, tocca il delicato problema del divorzio consumato a diversi livelli dalla modernità; problema, questo, che introduce la *quinta* questione, relativa al compito di un nuovo dialogo, quel dialogo – e siamo alla *sesta* ed ultima domanda – capace di aprire la via verso la "sapienza" (quella sapienza – potremmo aggiungere – così cara a tutta la tradizione monastica; non a caso, Bernard cita la "divina filosofia" professata da un maestro spirituale, solitamente trascurato, a me caro: san Bruno)<sup>4</sup>. Ed è evidente come in queste ultime tre questioni la mia riflessione possa trovare, ancora una volta, un appropriato orizzonte argomentativo.

Ad un primo approccio, semplificando il percorso speculativo che intendo tracciare, nella stessa formulazione del titolo potremmo individuare due termini maggiori e due minori: quelli maggiori sembrerebbero essere: "mistica" e "filosofia"; quelli minori: "esperienza" e l'aggettivo "cristologica". In

---

Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno Internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 265-293.

<sup>1</sup> Mi sia consentito segnalare che ho ulteriormente sviluppato il testo seguente nel volume *Libertà e amore. Filosofia ed esperienza cristologica*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (cfr. il quarto capitolo: "Esperienza mistica e riflessione filosofica").

<sup>2</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, *Teologia mistica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005 (edizione francese: *Théologie mystique*, Cerf, Parigi 2005).

<sup>3</sup> Cfr. *Tmist*, pp. 17-42; pp. 21-53 fr. Per inciso, è da notare come in questo saggio, che non a caso costituisce la prima parte del volume di Bernard, l'elenco delle discipline cominci proprio con la filosofia. D'altra parte, ciò assume un particolare rilievo se si considera che l'opera postuma costituisce il volume conclusivo di quella che, giustamente, può essere considerata l'opera maggiore di Bernard, cioè il suo ampio *Dio dei mistici*, articolato in tre densi volumi (*Le vie dell'interiorità*, *La conformazione a Cristo e Mistica e azione*, pubblicati dalla San Paolo rispettivamente nel 1996, 2000 e 2004, così come già dalle Éditions du Cerf nel 1994, 1998 e 2000).

<sup>4</sup> Cfr. G. Gioia, *La divina filosofia. La Certosa e l'amore di Dio*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1994. In considerazione degli sviluppi delle mie riflessioni, mi sembra opportuno annotare come anche Xavier Tilliette, in uno dei suoi testi più impegnativi (*Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica* (traduzione di G. Sansonetti), Morcelliana, Brescia 1997), non manchi di segnalare, presentandola in opposizione ad una filosofia sterile, la "filosofia divina" praticata da san Bruno e dai certosini (cfr. X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia*, op. cit., p. 62).

un certo senso è vero: la questione che emerge, nel suo aspetto generale, si configura appunto quella del rapporto tra la mistica e la filosofia. E, anche da questo punto di vista, ci si ritrova in linea con la tematica cara a Bernard, certamente interessato al dialogo tra mistica e riflessione filosofica, ovvero ai loro mutui apporti.

Ma se si guarda in profondità, veri termini maggiori, quelli che per così dire campeggiano nel titolo del mio discorso, sono invece da considerare per un verso “esperienza” e, per altro verso, il termine che a mio avviso può qualificare il tipo di filosofia che a tale esperienza intenda coerentemente riferirsi: appunto, “cristologica”, ovvero un aggettivo che, come vedremo, rinvia, più che ad un sistema dottrinale, alla figura stessa del Cristo, una figura che però risulta problematizzata tenendo essenzialmente conto dell’attenzione filosofica al piano del vissuto spirituale.

Sì, a me interessa porre l’accento sull’importanza che riveste la dimensione *esperienziale*, quella dimensione che fa della mistica – considerata, come avverte Bernard, nei suoi interni legami con la teologia dogmatica e morale – un termine di riferimento essenziale per la riflessione *filosofica*<sup>5</sup>. E però, quale “filosofia”? È proprio tale questione che, assegnando all’aspetto esperienziale il suo rilievo, qui si intende affrontare.

Ciò che, a mio avviso, si può subito sottolineare, esplicitando così l’intenzione che anima la direzione stessa del mio discorso, è che deve trattarsi di una filosofia che, anziché vedere nella mistica una sorta di avversario da tenere ben a distanza, giunge piuttosto a considerarla (senza peraltro cadere nel rischio opposto di sostituirsi ad essa razionalizzandone i contenuti oggettivi: la secolarizzazione) una sua originalissima e feconda interlocutrice. Arrivando, perciò, al *dialogo*.

Certo, in fondo, è esattamente questa stessa prospettiva ermeneutica che occorre giustificare, soprattutto dal punto di vista filosofico, poiché diviene evidente come ci si ritrovi in un orizzonte estremo<sup>6</sup>, ovvero nel cuore di un “discorso di frontiera”, di quelli cari a Xavier Tilliette, e però non meno cari a Charles André Bernard; l’articolarsi di un tale discorso, infatti, pone alla prova la potenza speculativa non solo dei singoli itinerari riflessivi ma la stessa organicità del pensare nella sua tensione veritativa.

### **Dal divorzio al dialogo: la condivisione dell’Identico**

In effetti, è significativo che nell’ambito del Simposio tenuto alla Gregoriana nel 1991, sulla “Spiritualità come teologia”, Charles André Bernard sia intervenuto con una relazione dal titolo eloquente: *La spiritualità come fonte dottrinale*<sup>7</sup>.

Certo, anche alla luce dell’importante articolo (che abbiamo già richiamato) del 1996, quello che costituisce la prima parte del volume *La teologia mistica*, emerge chiaramente come secondo Bernard la mistica e, quindi, la stessa spiritualità quale discorso teologico, sia in grado, soprattutto dopo la sterilità del tempo amaro del divorzio, di vivificare il *pensare teologico* in quanto tale (l’immagine della “fonte” è significativa). D’altra parte, in questo e attraverso questo, appare evidente come essa sia anche capace di integrare – in termini di concretezza vitale - un *pensare* che, dialetticamente aperto al piano teologico (la “doppia transizione” tematizzata da Xavier Tilliette)<sup>8</sup> è e deve restare secondo la sua propria specificità *filosofica*. Ma, ancora una volta: quale pensare filosofico? Senza dubbio, quello che, pur prediligendo l’argomentazione razionale quale via per una determinazione del Senso dell’Essere stabilmente

---

<sup>5</sup> D’altra parte, proprio in questo interesse mi sembra di poter cogliere una sorta di armonia prestabilita, senza dubbio feconda sebbene da me inizialmente insospettata, con l’interesse esplicitamente *teologico* che traspare in tutta la ricerca nella quale, con singolare sincerità e serietà, si è appunto dedicato padre Bernard, mostrandosi vero studioso della vita mistica, animato però da una formazione nella quale ha avuto una notevole incidenza l’aspetto filosofico, come mostra già la sua tesi di dottorato, *La théologie de l’espérance en saint Thomas d’Aquin*, discussa alla Gregoriana nel 1958 e pubblicata nella “Biblioteca tomista”, presso Vrin, a Parigi nel 1961).

<sup>6</sup> Per un approfondimento della relazione tra la filosofia e la mistica, affrontata come una questione *à la limite*, cfr. Ph. Capelle (a cura di), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Parigi 2005.

<sup>7</sup> Cfr. *La spiritualità come teologia*, a cura di Ch. A. Bernard, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 336-351 (d’ora innanzi SpirTeol). Il Simposio è stato organizzato dall’Istituto di Spiritualità dell’Università Gregoriana, Roma 25-28 aprile 1991.

<sup>8</sup> Cfr. X. Tilliette, “Philosophie et théologie. La transition de l’une à l’autre”, in *Metafisica e principio teologico*, Biblioteca del “Giornale di Metafisica”, Tilgher, Genova 1990, pp. 33-49.

proponibile<sup>9</sup>, dovrebbe essere pronto - proprio per una sua intrinseca *rettitudine* speculativa (potremmo dire con Anselmo d'Aosta) – ad accettare la testimonianza del vissuto esperienziale, cioè ad avere la consapevolezza del suo ritrovarsi legato ad una esperienzialità assunta sia quale sorgente, sia quale verifica e insieme ulteriorità<sup>10</sup> di un cammino contrassegnato dalla certezza speculativa<sup>11</sup>.

Charles André Bernard, nel saggio del 1996, in termini estremi ma incisivi, riassume quella sorta di drammatica dialetticità che caratterizza la teologia (direi soprattutto la teologia nella sua forma “mistica”) e la filosofia, considerate proprio nel loro reciproco rapportarsi. Esprimendoci con linguaggio filosofico, si può dire che egli sottolinea lucidamente come tra le due discipline si dia una “diversità” che, essenzialmente, nasce all’interno della medesima differenza di rapporto che ciascuna, già per se stessa, custodisce nei riguardi di quel termine che, ben al di là dei suoi molteplici nomi (Principio, Reale, Essere, Assoluto, Senso, Verità... Dio), resta pur sempre l’*Identico*, un Identico, dunque, “vitalmente” condiviso sia dalla teologia sia dalla filosofia. È, infatti, questo tipo di Identico, anzi è l’Identico come “questo”, che, pur secondo diverse modalità di approccio, consente di stabilire una differenza (di rapporti) chiamata ad impegnarsi (e perciò a verificarsi) in un autentico dialogo; poiché, tale Identico, piuttosto che restare chiuso nell’assolutezza del *suo* orizzonte, è esso stesso a lasciarsi cogliere, pur per vie diverse, se ci si mostra *attenti* a riconoscerne<sup>12</sup>, all’interno della storia umana, la provocazione vitale.

## Il “divino”: passaggio e soffio dell’Assoluto nella storia

La vera questione può così essere formulata nei termini seguenti: nell’orizzonte di un pensare, dal vigore metafisico e però attento al vissuto esistenziale, si dà o non si dà un rilievo risolutivo (e quindi capace di originare autentico dialogo) di ciò che, proprio attraverso un itinerario radicalmente filosofico, risulta concepibile come l’assolutamente necessario e, in certo senso, l’assolutamente impossibile all’uomo (Blondel)? In altri termini, l’*originario*, inteso come la stessa sorgività di consistenza propria dell’Essere, sfugge al pensare, configurandosi solo come una sorta di barriera invalicabile subita tragicamente dall’esistenza umana, ridotta così a teatro dell’esercizio di un nulla di pensiero (appunto il

<sup>9</sup> Cfr. C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

<sup>10</sup> Cfr. A. Pieretti, “La filosofia tra presenza e ulteriorità”, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Perugia 2004, pp. 573-585. L’autore, precisato che “la peculiarità della filosofia consiste nell’essere un domandare che si attende una risposta eccedente rispetto al domandare stesso e perciò ad essa non omogenea” (pp. 582-583), sottolinea che “il domandare filosofico è un ponte gettato in direzione di un’ulteriorità che oltrepassa il conoscere concettuale per situarsi nel vivo di una risposta di altro genere. Pertanto tale risposta, quando non è possibile reperirla, è eterogenea rispetto alla domanda filosofica: è risposta tipicamente religiosa, cioè riguarda la fede oltre che la ragione” (p. 583).

<sup>11</sup> È in questo senso che, mi sembra, sempre nel Simposio tenuto alla Gregoriana nell’aprile 1991, viene impostato da Jacques Servais il problema del rapporto tra “*Filosofia e riflessione spirituale*” (cfr. SpirTeol, pp. 169-179). Nel suo agile ma eccellente contributo, lo studioso pone la seguente questione: “Può la filosofia, se è veramente filosofia e non teologia, legittimamente fecondare o addirittura promuovere una riflessione spirituale, cioè una riflessione illuminata dalla luce delle Rivelazione?” (SpirTeol, p. 169) È significativo il ricorso, in particolare, a pensatori cristiani della levatura di Maurice Blondel e John Henry Newman, interpreti e ripropositori originali (l’uno attraverso la “scienza dell’azione” elaborata da *L’Action* del 1893 e l’altro attraverso il concetto di “disposition”) della nozione patristica e medievale di “sapienza vissuta”, ovvero di un *filosofare* inteso come modalità di esistenza secondo una ragione illuminata dall’insegnamento del Cristo, accolto quale Sapienza di Dio incarnata. Il Servais, evocando l’influsso di Blondel e Newman, riesce a rispondere positivamente alla questione relativa alla promozione filosofica della riflessione spirituale. D’altra parte, l’interesse della risposta prospettata da Servais emerge nel suo pieno rilievo specialmente se si considera la sottolineatura fatta dall’autore proprio nei confronti del divorzio, per così dire interno ed esterno, attuato tanto dalla teologia quanto dalla filosofia rispetto al vissuto della concreta vita spirituale: egli, infatti, ricorda che a partire dal secolo XIII, in particolare la teologia era minacciata dal duplice scoglio del positivismo e della speculazione astratta. Dal canto suo, continua ad osservare Servais, “la filosofia che veniva insegnata era fortemente tributaria di quel divorzio fra spirito e vita, ragione teorica e pratica, idea ed esistenza, eredità del pensiero moderno, a partire almeno da Kant” (SpirTeol, p. 178). Secondo Servais, “il contributo capitale della filosofia cristiana alla teologia fu precisamente quello di indicarle le vie faticosamente ricercate della riunificazione fra teoria e pratica” (SpirTeol, pp. 178-179). In altri termini, si tratta del riemergere dell’ideale della *vita filosofica* o, se si vuole, di una *filosofia* (e, a maggior ragione, di una *teologia*) capace di essere ancorata alla *vita*: “Proprio questa sapienza cristiana pensatori quali Newman e Blondel hanno permesso di riscoprire, poiché hanno ricordato ai teologi quel che mai avrebbero dovuto dimenticare: la teoria è vera solo se è l’apice di un cammino di vita pratica, e la stessa pratica è vera solo se è fin dall’inizio illuminata da una teoria superiore. Quel che vale per la “filosofia”, vale anche per la teologia: essa non ha il diritto di concentrare la sua attenzione sul proprio atto di conoscenza: è al contrario un atto d’amore, indissociabilmente teorico e pratico, di fronte al Dio della Rivelazione, presente in trasparenza nel mondo stesso” (SpirTeol, p. 179).

<sup>12</sup> Cfr. J. H. Newman, *Grammatica dell’assenso* (a cura di B. Gallo, introduzione di L. Obertello), Jaca Book, Milano 2005.

contraddittorio concetto di un “Principio”, chiuso nell’assolutezza platonica della sua trascendenza!), oppure della sua realtà si hanno dei *segni* capaci di rivelarne la presenza nel cuore stesso dell’esperienza riflessiva?

È, certo, con l’abissalità di tali interrogativi che non ha esitato a confrontarsi la filosofia nabertiana<sup>13</sup>; e però, proprio per questo, essa può essere assunta a riferimento privilegiato nell’impostare il problema del dialogo tra la mistica e la filosofia considerate nella loro reciproca capacità di rapporto a quell’Identico che finisce col rivelarsi l’anima segreta di entrambe.

In effetti, come non restare segnati – potremmo chiederci con Jean Nabert - dall’esperienza dell’ingiustificabile e del male, ovvero da una sorta di alienazione fondamentale caratterizzata da una divisione interiore dal Principio, quella divisione che a sua volta diviene sorgente di una oscura secessione delle coscienze?<sup>14</sup> Come può la filosofia disattendere quel “desiderio di Dio” che viene a formarsi proprio sul terreno della certezza riflessiva per la quale “l’esperienza della finitudine prova che la soggettività le sfugge e l’atto mediante il quale essa le sfugge prova la finitudine”<sup>15</sup>?

È significativo che, nelle pagine conclusive del suo studio sulla realtà del male, da filosofo della libertà, per certi versi vicino ma per altri abbastanza lontano da Blondel<sup>16</sup>, denunciata l’insufficienza degli atteggiamenti ermeneutici regolati dall’ottimismo o dal pessimismo come categorie filosofiche usate per spiegare la storia umana sia nelle sue tensioni ideali sia nelle sue gravi contraddizioni, Jean Nabert non esiti, per un verso, a ricordare il divieto, per la filosofia, di tornare ad inchiodare il Cristo sulla croce del Concetto (alla maniera hegeliana) e, per altro verso, ad affermare che nulla vieta di pensare come possibile il passaggio e il soffio dell’Assoluto nella storia umana<sup>17</sup>. Certo, il suo, rischia di apparire un appello cristologico paradossale! La filosofia riflessiva nabertiana non risulta forse legata ad una chiara desostanzializzazione dell’Assoluto?<sup>18</sup>

In effetti, il rifiuto nabertiano dell’Assoluto identificato al “Dio dei filosofi” (e viceversa) ubbidisce alla consapevolezza della inadeguatezza di un tale “Dio” nei confronti di quella riflessività filosofica che trova, appunto, nella viva esperienza esistenziale tanto la propria radice quanto la propria verifica ultima. È in quest’ottica che, a mio avviso, va compresa la seguente puntualizzazione, senza dubbio decisiva per le nostre riflessioni: "Non bisogna rinunciare innanzi tutto e fundamentalmente al Dio dei filosofi per ritrovare il Dio del messaggio, il Dio esistenziale? In realtà bisogna riconoscere e provare anzitutto e prima di ogni cosa che la filosofia non è capace di Dio, del Dio trascendente, affinché divenga possibile, nel fenomeno, attraverso il fenomeno, una testimonianza assoluta"<sup>19</sup>.

Non è certo un mistico cristiano ad esprimere una tale esigenza di sobrietà “filosofica”; e però, c’è da chiedersi, se non sia proprio il mistico cristiano a poter costituire paradossalmente la suprema conferma<sup>20</sup>

---

<sup>13</sup> Cfr., in particolare, *Essai sur le Mal*, P.U.F., Parigi 1955 (seconda edizione: Introduction de P. Levert, Aubier-Montaigne, Parigi 1970; d’ora in poi EM) e *Le désir de Dieu*, Préface de P. Ricœur, Avertissement de P. Levert, Aubier-Montaigne, Parigi 1966 (d’ora in poi DdD). Fra gli studi più recenti sulla filosofia nabertiana, cfr. C. Canullo (a cura di), *Male ingiustificabile e metafisica della testimonianza. Saggi su Jean Nabert con un testo inedito del 1934*, Morlacchi, Perugia 2002; Ph. Capelle (a cura di), *Jean Nabert et la question du divin*, Postfazione di P. Ricœur, Cerf, Parigi 2003; C. Canullo, *L’estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Cittadella Editrice, Assisi 2005 (alla Canullo si deve un’ottima traduzione dell’*Essai sur le Mal: Saggio sul male*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001).

<sup>14</sup> È noto come secondo Nabert “l’opposizione della coscienza pura e della coscienza concreta che, attraverso le nostre volizioni, noi cogliamo riflessivamente come l’atto primo e sempre rinnovato che è nel fondo del peccato, la ritroviamo sotto gli aspetti di una secessione che separa le coscienze le une dalle altre, al tempo stesso che le separa dal principio che fonda la loro unità” (EM, p. 111).

<sup>15</sup> “L’expérience de la finitude prouve que je lui échappe, et l’acte par lequel je lui échappe prouve la finitude” (DdD, p. 31).

<sup>16</sup> Cfr. R. Virgoulay, “Réflexion philosophique et expérience religieuse d’après *L’Action* de Maurice Blondel et *Le désir de Dieu* de Jean Nabert”, *Revue des sciences religieuses*, 1975, 319-351. Di Virgoulay, cfr. anche l’interessante *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Cerf, Parigi 2002.

<sup>17</sup> Cfr. il capitolo conclusivo dell’*Essai sur le Mal*.

<sup>18</sup> Nella sua opera postuma, Nabert infatti scrive: “L’approfondimento del problema della giustificazione conduce a una presa di coscienza dell’assoluto, dell’assoluto inteso non come una sostanza, o come essere, o come totalità, ma come il carattere di atti o di affermazione che trovano in se stessi la pienezza o la totalità della loro giustificazione” (DdD, p. 65).

<sup>19</sup> DdD, p. 324.

<sup>20</sup> In effetti, già dal punto di vista strettamente teologico, assume un particolare valore quanto un teologo al di sopra di ogni sospetto, Henri Bouillard, dichiara: “Nessuna analisi dell’esistenza umana saprebbe concludere sulla necessità della Incarnazione, né scoprire il contenuto del messaggio cristiano. Libera epifania di Dio nella storia, il Cristo è un evento contingente, una novità assoluta” (H. Bouillard, *Logique de la foi*, Aubier-Montaigne, Parigi 1964, p. 10).

di una posizione filosofica così esigente. Non a caso, nell'accurato panorama della propria cristologia filosofica, Xavier Tilliette riserva un posto d'onore a Nabert, senza certo per questo battezzarlo come "filosofo cristiano"<sup>21</sup>. Nabert non giunge – anche se non ne resta troppo lontano – al concetto di "filosofia come santità della ragione", caro a Blondel. Né il rilievo della posizione riflessiva nabertiana viene trascurato, in ragione del suo importante aspetto "testimoniale", da Jean Greisch nel volume conclusivo della sua imponente opera *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*<sup>22</sup>.

In verità, così come emerge proprio dall'analisi riflessiva nabertiana, piuttosto che trincerarsi nella persistente contrapposizione filosofia-teologia (una contrapposizione destinata ad avere come suo esito una paradossale vanificazione di entrambe), si tratta di affrontare il "divino" in tutta la sua complessità, ovvero assumendolo innanzi tutto come qualità propria di un "Dio", *pensato* sì, ma proprio per questo – cioè nella consapevolezza che nessuna coscienza umana può assolvere, a buon mercato, se stessa dalla propria esperienza del male – un "Dio" *desiderato* nella vivezza salvifica della *sua* realtà divina (intendendo così "Dio" come il Soggetto capace di affermarsi assolutamente tale in Sé e per l'uomo: *un Dio che non è che divino*). È in quest'ottica che, secondo Nabert, si tratta di assumere il divino anche come indispensabile *a priori* per l'attuarsi del rapporto religioso, cioè un *a priori* che risulta interiore all'atto della riconoscenza dell'eventuale *presentarsi* di Dio all'interno della storia umana: "*Le divin n'est accessible que par le divin et au divin*"<sup>23</sup>. In fondo, è come se Nabert, nel formulare questa decisiva tesi, staccandosi dalla tradizionale concezione della trascendenza e, insieme, sfuggendo alla dorata prigione dell'immanenza, ci dicesse che solo se da sempre interiore all'uomo Dio può essere da questi ricercato, secondo una ricerca che, in certo senso, viene per così dire sospinta dall'esperienza della *sua* negazione: appunto l'esperienza negativa del male, dalla quale emerge il desiderio stesso di Dio. Coerentemente, un Dio divino, *se* incontrato, può venir dall'uomo riconosciuto nell'assolutezza di una affermazione religiosa capace di coinvolgere, unitariamente, sia l'aspetto trascendentale (l'*a priori*, caratterizzante la struttura stessa della soggettività), sia quello concretamente esistenziale (la presenza del "Dio-divino" nella storia: l'*a priori*, nell'atto della sua propria realtà).

È evidente come la prospettiva nabertiana (una filosofia dell'Assoluto che, in ultima analisi, si struttura come filosofia dell'assolutezza della Libertà), senza affondare nelle secche di una contrapposizione nata o comunque destinata al divorzio, orienti tanto il pensare teologico quanto quello filosofico a svilupparsi sotto il segno del valore vitale di un vero, quanto drammatico, rapporto esistenziale con "Dio", puntando sulla mediazione cristologica, riconosciuta come quella più adeguata sia all'esperienza dialetticamente riflessiva sia, e non meno, alla purezza spirituale che non può non possedere, nell'atto della sua propria realtà, Dio.

In altre parole, con Nabert e, forse, oltre Nabert, basandosi su una criteriologia del divino<sup>24</sup>, legata ad una metafisica della testimonianza che proprio per questo risulta in fecondo rapporto con l'esperienza spirituale nella sua pienezza mistica (Bernard), si tratta di accettare l'impegno (innanzi tutto speculativo) di affrontare non tanto il cosiddetto *problema* dell'esistenza di Dio<sup>25</sup>, quanto, piuttosto, una vissuta e logicamente coerente affermazione di "Dio" stesso. Se è vero che *deve* essere la "soggettività", come capacità spirituale, a riconoscere Dio, non è meno vero che *deve* essere "Dio" ad imporsi alla sua attenzione riconoscente! Si tratta, dunque, di un impegno veramente radicale, nel quale restano coinvolti, interpellandosi e sostenendosi a vicenda, tanto il pensare teologico nella sua fontalità mistica (Bernard), quanto il pensare filosofico nella sua specifica dialetticità riflessiva (Nabert), poiché occorre *riconoscere*, fra le possibili molteplici testimonianze storiche, l'assoluta presenza di Dio in quella offerta dal Cristo.

La domanda che, infatti, fa scaturire un autentico dialogo tra teologia mistica e filosofia, così come la risposta affermativa che deve emergere da un tale dialogo per mostrarne la serietà e la fecondità, è la seguente: quella del Cristo *risulta* una presenza che essenzialmente si manifesta autentica esperienza di

<sup>21</sup> Cfr. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, (edizione italiana a cura di G. Sansonetti), Queriniana, Brescia 1989, pp. 446-453.

<sup>22</sup> Cfr. J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Tome III : Vers un paradigme herméneutique, Cerf, Parigi 2004, pp. 382-430.

<sup>23</sup> Cfr. DdD, p. 378.

<sup>24</sup> Secondo Nabert, "la criteriologia del divino corrisponde al più grande distacco di cui è capace una coscienza umana per affermare un ordine esente dalle servitù nei cui confronti nessuna esistenza umana può svincolarsi" (DdD, p. 255).

<sup>25</sup> Cfr. P. Levert, *Il n'y a pas de problème de l'existence de Dieu*, Aubier-Montaigne, Parigi 1976.

Dio, perché rivelazione di assoluta Libertà<sup>26</sup> e, perciò, vero termine di riferimento del desiderio più profondo che caratterizza la soggettività umana? In definitiva, di fronte alla provocazione del Cristo quale Atto di assoluta Libertà, la filosofia non può non chiedersi se non sia esattamente verso tale Libertà che tende il *desiderio* custodito dal cuore dell'uomo, sì gravemente ferito dall'esperienza del male ma, proprio per questo, reale esercizio di una libertà militante tesa alla sua suprema verifica divina, cioè all'incontro con la "Libertà trionfante".

Senza dubbio, scavare negli abissi dell'esperienza spirituale per sondare la verità di un incontro che osa affermarsi quale viva riconoscenza del reale presentarsi di Dio stesso (l'esperienza mistica), non è compito di una filosofia "separata" ma, piuttosto, l'estrema prova della insostituibilità della certezza riflessiva (dunque della filosofia) nel cammino umano verso un orizzonte spirituale che supera infinitamente l'orizzonte della semplice norma morale o, in ogni caso, di una visione puramente storica della consistenza dell'uomo. In fondo, non è in queste pieghe riflessive che trova legittimamente spazio una vera e propria "filosofia della mistica cristiana"?

Per quanto ardua ed esigente, la prospettiva riflessiva nabertiana riconduce al piano di tali questioni e, di conseguenza, alle complesse implicanze speculative ed esistenziali che comporta una simile esperienza di Dio o, più esattamente, una "esperienza del Dio di Gesù Cristo". Perché altrimenti Nabert, nell'*Essai sur le Mal*, affermerebbe che l'esperienza religiosa contiene la certezza invincibile non solamente che la salvezza è possibile, ma che tutto l'ingiustificabile, secondo le apparenze e secondo il giudizio umano, non è l'ultima parola dell'esistenza, e più tale esperienza è pura, "più essa trae questa sicurezza dalla sua stessa sostanza e dal suo atto interiore"<sup>27</sup>? Non a caso, negli appunti pubblicati nell'opera postuma, *Le désir de Dieu*, egli precisa che occorre riservare il predicato religioso solo per quel tipo di esperienza il cui carattere comporta la preghiera e la comunicazione con l'essere che rappresenta l'Assoluto agli occhi della coscienza<sup>28</sup>.

Evidentemente, poter considerare l'esperienza religiosa in una tale ottica non è un guadagno di poco conto sia per la teologia cristiana (che, certo, non può, né deve, rinunciare alla categoria della trascendenza), sia per una filosofia riflessiva che, per se stessa, intende appellarsi alla tesi dell'immanenza del Principio (ma meglio sarebbe dire: all'*interiorità* del Principio) nei confronti dell'atto dell'esperienza riflessiva della finitudine: appunto, l'*Idea dell'Incondizionato*, tematizzata da Nabert. Anche a considerare, nabertianamente, la filosofia come riflessione sul senso dell'atto riflessivo, questo (cioè il passaggio della finitudine da tema a segno della stessa finitezza della speculatività filosofica) consente pur sempre un pensare filosofico capace di articolarsi come metafisica di ciò che, in certo modo, supera il livello dell'atto riflessivo in quanto assegnabile alla sola sfera della vita morale: in altri termini, la teticità del divino, come presenza piena dell'Atto assoluto (ovvero dell'Assoluto come Atto), non può essere disgiunta da una metafisica della testimonianza, esercitata nella sua potenza di rapporto nei confronti dell'esperienza spirituale, proprio quando quest'ultima viene assunta nella sua pienezza mistica. Non a caso, nel denso articolo *Le divin et Dieu*, pubblicato nel 1959<sup>29</sup>, poco prima della morte, per meglio evidenziare il divino, in quanto qualità assiologica dell'eventuale Atto capace di essere assoluta Presenza spirituale nella storia umana (dunque per sottolineare la funzione *a priori* del divino nella sua

---

<sup>26</sup> Per indicare la qualità "divina" che traspare nell'atto libero del "testimone assoluto dell'Assoluto", Nabert punta sulla piena alleanza che viene in esso a stabilirsi tra il concretamente singolare e il significato spirituale universale: l'assolutamente assoluto "è ciò che risponde all'idea di una attività pura capace di informare tutte le condizioni nelle quale essa si produce e alle quali comunica un significato ove il singolare e l'universale si alleano e si confondono" (DdD, p. 294). Da questo punto di vista, diviene illuminante anche la seguente puntualizzazione: "Il divino è il carattere di atti, di parole, attestante una dominio completo dell'io puro sulle tendenze naturali e sul corpo, in maniera tale che tra tutte le espressioni nelle quali cospira quest'ultimo e il senso che brilla attraverso di esse, l'adeguazione si rivela così perfetta da divenire impossibile il dissociarle" (DdD, p. 333). Ed in questo senso, Paule Levert acutamente osserva: "Il soggetto divino [cioè il testimone assoluto dell'Assoluto] è un uomo e tuttavia egli supera assolutamente la sua umanità, sormontando, nell'unità del proprio essere, la dualità dell'interiorità e della exteriorità, pur dimorando in tale dualità e ambiguità" (P. Levert, *Il n'y a pas de problème de l'existence de Dieu*, op. cit., p. 151).

<sup>27</sup> EM, p. 178.

<sup>28</sup> Cfr. DdD, p. 165. D'altra parte, è lo stesso Nabert a confessare: "Ciò che io cerco di stabilire è un divino che sia totalmente e unicamente divino, e niente altro che divino, ora, questo *rien que divin* è proprio ciò che è gradito alla coscienza religiosa sola, ciò che non vale e non vale e non ha senso che per essa" (DdD, p. 256).

<sup>29</sup> Cfr. Jean Nabert, *Le divin et Dieu*, in "Les Études philosophiques", 1959, pp. 321-332 (traduzione italiana in G. Gioia, *Desiderio di Dio e libertà in Nabert*, Enchiridion, Palermo 1985, pp. 167-176).

normatività rispetto alla concreta testimonianza, quella da riconoscere come presenza storica dell'Assoluto: appunto, il "Dio-divino"), Nabert dichiara: "Per quanto numerosi siano i segni, gli indizi del divino, non susciterebbero il minimo stupore se non fossero compresi da una coscienza animata da quello stesso spirito che l'ha condotta al livello della prima certezza (cioè dell'immanenza del principio riflessivo: l'Idea dell'Incondizionato). Bisogna che andiamo davanti a tutte le testimonianze compiendo dentro di noi una conversione interiore dello stesso ordine di quella che è richiesta per innalzarsi al pensiero dell'Incondizionato. Se non vi fosse una parentela profonda tra l'atto riflessivo originario e quello che ci introduce alla comprensione delle testimonianze attestanti la presenza del divino, bisognerebbe rinunciare a fortificare l'uno attraverso l'altro. In certo senso, questa questione è quella del rapporto tra la ragione e la fede. Irriducibile sarebbe la loro eterogeneità, impossibile sarebbe il passaggio dall'una all'altra, se la ragione e la fede procedessero da due atti intrinsecamente differenti"<sup>30</sup>.

Proprio nella misura nella quale l'esperienza puramente riflessiva (la "ragione", con la *sua* Idea dell'Incondizionato) e l'esperienza religiosa (la "fede" come criterio della compiutezza dell'esperienza mistica) non procedono da una differente sorgente, il dialogo tra il pensare teologico e quello filosofico risulta confermato nella sua dialetticità veritativa, fino al punto da ritenere possibile, come appunto sostiene Nabert, non già mortificare ma anzi *fortificare* l'uno attraverso l'altro, senza attardarsi in sterili questioni accademiche di primato. In fondo, la normatività dell'idea del divino, propria del piano filosoficamente riflessivo, non può che confermare l'*esperienza* dell'atto spirituale come piena attuazione di affermazione della libertà, quella vissuta come autentica consistenza spirituale sia di una particolare soggettività, sia della testimonianza assoluta offerta, a tale soggettività, dal testimone assoluto dell'Assoluto.

Ecco allora perché, nel tracciare il panorama della cristologia filosofica, osservando come l'espressione "desiderio di Dio" usata da Nabert indichi essenzialmente la specificità cristologica della sua intenzione metafisica, Xavier Tilliette afferma che è esattamente al Dio di Gesù Cristo, ossia alla rivelazione, che la filosofia nabertiana dell'Assoluto intende rifarsi; e però, "non si tratta per la filosofia di annettersi la rivelazione, ma di gettare una passerella"<sup>31</sup>.

### **La vita mistica come forma compiuta dell'esperienza spirituale**

Senza dubbio, è a questi livelli radicali che emerge la fundamentalità e, dunque, la centralità della presenza di Cristo, volto umano-divino dell'Identico. Il ricorrere alla *teandricità* del Cristo - in certo senso cuore di quell'esperienza mistica che non esige la vanificazione né dell'umano, né tanto meno del divino<sup>32</sup> - può divenire la vera risorsa per proporre un autentico dialogo tra la filosofia e la teologia. Non è, infatti, proprio la presenzialità del Cristo nella sua attestazione teandrica a calamitare (direbbe, con Blondel, Xavier Tilliette) sia il teologo mistico, sia il filosofo, almeno quello che accetta di spingere all'estremo limite la propria capacità speculativa? Alludo, per quanto riguarda la filosofia (o, se si vuole, per quanto riguarda il cosiddetto "filosofare in Cristo"), al complesso rapporto tra l'*Idea Christi* (che, come è noto costituisce il nerbo concettuale della cristologia filosofica proposta da Tilliette, e di cui il "divino" nabertiano costituisce un paradigma abbastanza significativo) e l'*Experientia Christi*, anima segreta della mistica cristiana.

È così evidente come tanto la riflessione filosofica quanto la teologia mistica si ritrovino dialetticamente collegate proprio nell'affrontare la questione seguente: "Dio", il Dio presentato dalla testimonianza del Cristo, è quell'Identico nei cui confronti si può avere idea e/o esperienza?

In una prospettiva di divorzio si è costretti a dire, appunto, così: idea o esperienza. E però, in questo caso, si finisce con lo screditare l'una e l'altra. Basta infatti chiedersi: è possibile una *vera* esperienza di Dio senza una idea che illumini il soggetto in quel suo atto di fede, chiamato a consistere in un incontro di ri-conoscenza amorosa? Ma, d'altra parte, quale consistenza può avere un'idea di Dio argomentata al di fuori di qualunque piano esperienziale del divino?

<sup>30</sup> Jean Nabert, *Le divin et Dieu*, op. cit., p. 329 ; la parentesi è mia.

<sup>31</sup> Xavier Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, op. cit., p.447.

<sup>32</sup> Cfr. G. Gioia, "Esperienza mistica e teandricità. Spunti barsottiani per una filosofia cristologica", *Giornale di Metafisica* – n.s. - XXVI (2004), 161-188.

Ecco perché Bernard – sempre nel saggio del 1996 – pone in risalto, nel quadro della crisi della modernità, lo studio del “fenomeno religioso”, evocando in particolare gli studi di Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Mircea Eliade, senza trascurare più avanti un autore come Max Scheler.

Sì, è questo l’*aut-aut* (idea o esperienza) che si impone in una prospettiva di divorzio! Ma è proprio un tale divorzio che occorre superare. Di esso – come ricorda lo stesso Bernard – hanno fatto le spese, fra tanti altri, autori di primo piano come san Francesco di Sales, santa Teresa d’Avila e san Giovanni della Croce, relegati dagli stessi “teologi” nell’ambito, considerato minore, della spiritualità<sup>33</sup>.

Esattamente contro la prospettiva contraddittoria del divorzio intende misurarsi la tesi del dialogo, cara a Bernard. È significativo che, in tale contesto, non senza fine ironia egli rilevi come, in fondo, quello tra la spiritualità e la teologia sia solo un divorzio artificiale<sup>34</sup>, dato che – coerentemente col suo punto di vista – la spiritualità, rivisitata in un orizzonte teologico sistematico, si ritrova chiamata a divenire essa stessa *fonte* dottrinale.

Proprio al fine di esplicitare la funzione “fontale” della spiritualità nei confronti di una visione concretamente sistematica della riflessione teologica, nel Simposio del 1991 Bernard ha richiamato l’audace tesi di François-Marie Léthel (già cara, sin dal lontano 1948, in particolare ad Hans Urs von Balthasar)<sup>35</sup>, secondo cui, in termini radicali, “tutti i santi sono teologi e solo i santi sono teologi”<sup>36</sup>. Secondo Bernard, se si vuol intendere in maniera corretta tale affermazione si deve tener conto del significato genuino della parola “teologia”: “Una parola su Dio, il quale pronuncia un’unica Parola: il Verbo fatto uomo il quale ce lo fa conoscere. In tal modo, diventa chiaro il titolo del libro di cui abbiamo riferito la prima frase e che suona: *Conoscere l’amore del Cristo*. È vero che se intendiamo con l’espressione “parola su Dio”, ossia teologia, la manifestazione di una conoscenza viva e concreta, bisogna confessare che essa si immedesima con la conoscenza di Cristo mediante l’amore personale. E solo i santi ne possiedono la chiave”<sup>37</sup>.

Inoltre, precisa Bernard, si deve tener conto che l’esperienza spirituale compiuta dai santi lascia per se stessa trasparire una funzione sintetica e ordinatrice: “I santi sono teologi perché riescono, attraverso la loro esperienza dell’amore di Cristo, ad afferrare l’unità del Mistero di fede”<sup>38</sup>. Certo, si tratta di una percezione del Mistero sempre parziale e condizionata dalla situazione personale, culturale e storica di colui che compie una tale esperienza spirituale. Evidentemente, ricorda Bernard, si tratta del complesso problema del rapporto tra esperienza mistica e discorso, un nodo che – si potrebbe aggiungere – supera il semplice ambito della riflessione teologica.

Si tratta, insomma, di accettare che ogni grande teologia si ritrova illuminata da un principio sintetico che scaturisce da una concreta conoscenza di Dio (la “percezione contemplativa”) e cioè da una conoscenza che integra il rapporto esistenziale con Dio: “Dalla conoscenza di Dio non vanno separate le condizioni etiche presupposte e la crescita nell’amore che ne è al tempo stesso causa dispositiva ed effetto”<sup>39</sup>. In questo senso, particolarmente significativo risulta il richiamo che Bernard fa della tipica posizione di san Bonaventura: “Per lui, ogni discorso teologico trova il suo apice nella conoscenza

---

<sup>33</sup> Cfr. Tmist, p. 35.

<sup>34</sup> Secondo Bernard, “l’opposizione fra la teologia e la spiritualità non ha mai raggiunto la virulenza di quella fra teologia e filosofia. E il motivo c’è: la spiritualità appartiene alla teologia perché si radica nella fede e si nutre continuamente della Rivelazione. Se, dunque, si può parlare di dialogo da istaurare, è soltanto in funzione di un divorzio che bisogna pur considerare artificiale” (Tmist, p. 35; p. 44 fr).

<sup>35</sup> Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro* (prefazione di Divo Barsotti, traduzione di G. Colombi), Morcelliana, Brescia 1985: si veda in particolare il saggio “Teologia e santità” (pp. 200-229), pubblicato già nel 1948. Nel suo recente lavoro (*Teologi in ginocchio*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2006), Massimo Naro torna a sottolineare l’importanza che ha la relazione principale, secondo von Balthasar, tra il vissuto spirituale e la teologia: “Parlando *con* Dio lo si può conoscere di più e far conoscere meglio” (op. cit., p.6). Naro richiama esplicitamente la prospettiva che anima il testo di von Balthasar: “La crisi del cristianesimo e la crisi della teologia, registrate in alcuni tornanti dell’epoca contemporanea, sono conseguenze del moderno scollamento tra esperienza spirituale e riflessione critica. Secondo il teologo svizzero, infatti, nella modernità si è consumata la separazione fra teologia e santità, da Balthasar illustrata icasticamente con l’immagine della teologia seduta a tavolino e non più piegata in ginocchio. Divaricazione che ha impoverito entrambe” (*Ibidem*).

<sup>36</sup> François-Marie Léthel, *Connaître l’amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1989, p. 3; citato in SpirTeol, p. 338.

<sup>37</sup> SpirTeol, p. 338.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 349.



concreta di Dio ottenuta mediante la contemplazione. In tal caso, la figura di Cristo si trova al centro di tutto il discorso teologico, essendo egli l'unica via concreta che porta alla piena conoscenza di Dio quale si è rivelato"<sup>40</sup>.

Ed è esattamente in tale ottica esperienzialmente cristocentrica che Bernard disegna il compito della viva sistematicità teologica<sup>41</sup>. In questo senso, egli osserva, occorre riscoprire la validità dell'articolazione trinitaria della teologia, risalente a Dionigi Areopagita e ripresa da san Bonaventura: "La teologia dogmatica concettuale, la teologia mistica che fornisce alla prima il suo orizzonte infinito e infine la teologia simbolica. In questa potremmo includere non solo la liturgia, ma anche tutto quanto esprime la vita cristiana attraverso il veicolo dell'immagine: l'arte sacra, l'arte iconica come tale, e anche la poesia. Alla teologia spirituale fa capo necessariamente la teologia mistica, insieme alle forme espressive appena nominate dell'esperienza cristiana, e cioè la liturgia e l'arte; per questo essa appare necessaria alla costituzione di un discorso teologico integrativo"<sup>42</sup>.

Evidentemente, ciò a cui Bernard rinvia è l'*unità della vita*, ovvero un vivo dinamismo spirituale capace di custodire in se stesso una propria intelligenza; e perciò, a suo avviso, "la teologia spirituale si manifesta come parte della teologia e fonte originale quanto insostituibile"<sup>43</sup>.

### Idea ed esperienza di Dio

Ecco perché, possiamo precisare, nella nuova prospettiva del dialogo tra teologia spirituale e filosofia, occorre cominciare con l'interrogarsi sul senso di una *distinzione* per così dire *dialettica*, anziché ristagnare nelle paludi della contrapposizione tra teologia e filosofia, oppure tra fede e ragione e, perfino, tra teologia mistica e teologia speculativa. A mio avviso, una tale contrapposizione finisce con l'essere, suo malgrado, la maschera aulica di una orgogliosa quanto ingiustificata tendenza ad assicurarsi un proprio primato.

Dialogo, dunque, e non sterile polemica fine a se stessa: non più, allora idea *o* esperienza di Dio, ma idea *ed* esperienza di Dio, secondo un'unità vitale che non esige né il sacrificio dell'iniziativa di Dio (la "grazia"), né quello della risposta dell'uomo (la "libertà").

A mio avviso, leggere in profondità la vita dello spirito, tenendo conto dell'esperienza cristologica (e, dunque, tenendo conto di un piano di rapporti che esige il passaggio dalla semplice *evidenza sensibile* alla profondità della *percezione contemplativa* della presenza del divino: Maria di Betania), significa infatti dover comprendere che una reale esperienza di Dio non può essere considerata né solo un *dono* divino, poiché in tal caso la presenza riconoscente dell'uomo verrebbe meno, né solo un compito umano, poiché in quest'ultimo caso verrebbe a vanificarsi la trascendenza divina. La vita spirituale, attuata nella sua pienezza mistica, esige, assolutamente, il confluire dialettico del dono divino (appunto, la grazia) e del compito umano (cioè un autentico esercizio di libertà), secondo una indissolubilità che, nel rivelare la sorgività del compito come essa stessa un dono (l'eterno amore di Dio come sorgente del supremo compito che qualifica la spiritualità dell'uomo), finisce pur sempre col fondare proprio nell'amore (per cui la realtà della libertà vissuta concretamente dallo spirito) la stessa normatività del compito umano. E perciò si ha una reale incidenza antropologica dell'esperienza cristologica. È in quest'ottica che dobbiamo leggere una delle puntualizzazioni centrali di Bernard, avanzata nel saggio del 1996, che tiene conto dell'osservazione di Rahner e cioè che la cultura moderna è sottomessa ad una svolta antropologica imperativa: "[...] conviene riconoscere che la spiritualità fornisce un contributo originale sia alla teologia sia alla filosofia. Questo contributo altro non è che l'esperienza spirituale la cui forma compiuta

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 349-350.

<sup>41</sup> "Il compito teologico oggi si rivela quindi abbastanza chiaro: anche se appare presuntuoso voler edificare un sistema teologico unitario, almeno in chiave didattica bisognerebbe, nella formazione cristiana, far posto all'insieme delle grandi discipline teologiche; alla teologia morale che in tutti i tempi impone la sua presenza, e particolarmente ai giorni nostri quando si differenziano e si complicano le condizioni concrete in cui bisogna compiere scelte cristiane; alla teologia dogmatica, la quale risponde al desiderio incompromissibile di perseguire una sempre maggiore intelligenza della fede; infine alla teologia spirituale, in quanto vivifica e concretizza il dinamismo delle prime due" (SpirTeol, p. 350).

<sup>42</sup> SpirTeol, p. 350.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 351.

costituisce la vita mistica. Considerata nelle sue componenti, nei suoi elementi essenziali, quest'ultima comprende una conoscenza concreta di Dio e un'unione trasformante"<sup>44</sup>.

Ecco dunque emergere la fundamentalità dell'aspetto esperienziale; ed ecco perché, sin dal titolo delle mie riflessioni, ho volutamente usato l'espressione "esperienza mistica", piuttosto che utilizzare solo il termine "mistica". A mio avviso (ed in questo penso di pormi pienamente sulla linea di Bernard), occorre puntare esattamente alla dimensione esperienziale della mistica (e, soprattutto, della *mistica cristiana* in ragione dell'aspetto teandrico, al quale ho appena accennato), per poter validamente gettare, già a partire dalla "spiritualità", il ponte non solo verso la teologia ma anche – proprio tenendo conto delle sfide lanciate dalla modernità – verso la filosofia o, più precisamente, verso quella che può considerarsi una *filosofia* radicata in quella che io ritengo possa chiamarsi, in corrispondenza dell'esperienza della finitudine e dell'ideità del Principio che la qualifica, *presenzialità cristologica*.

Da questo punto di vista, è evidente come l'articolazione del dialogo tra mistica e filosofia debba acquistare una sorta di dialetticità a doppio senso, cioè sviluppata non solo dal punto di vista del contributo che il pensare filosofico può offrire alla riflessione spirituale, ma anche da quello che la stessa esperienza spirituale nella sua pienezza mistica (e, dunque la teologia mistica) può a propria volta offrire alla filosofia. Proprio perché dialogo, esso non può, in alcun modo, scadere nella confusione: il muoversi nell'orizzonte di una reciproca apertura, attuata come circolarità ermeneutica virtuosa, implica il superamento non solo del rischio di una possibile secolarizzazione del messaggio cristiano ad opera della riflessione filosofica, ma anche di quello, ad esso parallelo, di un assorbimento della filosofia ad opera della teologia o, più esattamente, della spiritualità cristiana (cioè il rischio della rinuncia del pensare filosofico al proprio compito speculativo).

### **Dio come libertà vivente e amante**

A sostegno di queste puntualizzazioni si può, ancora una volta, sottolineare come la questione che torna ad emergere sia quella relativa alla specificità di una esperienza spirituale rivisitata nell'ottica di una filosoficità della cristologia e di una cristologicità della filosofia, cioè di un offrirsi del Cristo come presenza stessa del Senso divino all'insonne ricerca filosofica e, per altro verso, dell'intrinseca capacità di attenzione da parte della filosofia verso la provocazione offertale dal Cristo. Quest'ottica filosoficamente cristologica e, al tempo stesso, cristologicamente filosofica<sup>45</sup>, può essere sintetizzata dal solenne interrogativo cristico: *Tu, filosofia, chi dici che io sia?* L'attenzione dell'ultimo Michel Henry alle "parole del Cristo"<sup>46</sup> non fa che sottolineare l'incidenza che una tale questione possiede già dal punto di vista

---

<sup>44</sup> Tmist, p. 36; p. 46 fr. Mi sembra opportuno annotare testualmente quanto, nell'esplicitare questo concetto di conoscenza concreta di Dio, Bernard dichiara: "La nozione di conoscenza concreta di Dio è decisiva per l'intelligenza delle relazioni fra la spiritualità e la filosofia e la teologia. Che procedano dalla fede o dalla ragione, queste ultime approdano a un'idea di Dio elaborata dal soggetto. Il valore di questa idea astratta si misura dalla capacità della mente che la forma. Quando la teologia estende la sua conoscenza all'insieme dei misteri che si possono discernere nell'attuazione del Disegno di Dio, rimane tributaria delle proprie elaborazioni formali e non esce, perciò, dal campo dell'astrazione. Se ne vuole uscire, e ciò vale anche per la riflessione filosofica, bisogna che cambi atteggiamento: deve rendersi recettiva nei confronti di una realtà che la precede e la supera" (Tmist, p. 37; pp. 46-47 fr). Ecco, perciò, la condizione sia del filosofo, sia del teologo: "Il filosofo è dunque rimandato alla percezione della fonte del suo pensiero che rimanda a sua volta all'idea dell'essere. Il teologo, dal canto suo, che ha esercitato una prima ed essenziale ricettività nell'accoglienza della fede e della Parola, deve prolungare tale atteggiamento di recettività con la preghiera. Egli sperimenta allora, attraverso un'operazione mentale che può includere ma travalica l'elaborazione razionale, come il mistero ricevuto nella fede sia un mistero per lui e sorgente di vita nuova" (*ibid.*).

Coerentemente, secondo Bernard, ecco così delinearci, proiettando sullo sfondo il rilievo sapienziale della teologia "simbolica" ed "affettiva", la feconda posizione del mistico nei riguardi della riflessione sia teologica, sia filosofica: "Nei confronti del teologo e anche del filosofo, il mistico ha il grande vantaggio di constatare come le idee che anch'egli possiede, siano cariche di un peso di realtà. Tale peso di realtà testimoniato dall'esperienza è accompagnato dalla percezione di una ricchezza vitale. La vita mistica non si riduce a una conoscenza, ma ingloba anche un'istanza affettiva. [...] Là dove l'intelletto si ferma, il cuore prosegue il movimento: l'adagio scolastico, enunciato da san Bonaventura e da Dionigi il Certosino, introduce certo il difficile problema dei rapporti tra amore e conoscenza, ma è meglio questo che restringere a priori alla conoscenza razionale qualunque possibilità di attingimento e di espressione del reale, rimandando ogni altro tipo di attingimento del reale a una inconoscenza, a un apofatismo, mentre è ugualmente attestazione vitale" (*ibid.*).

<sup>45</sup> Per una delineazione meno sommaria di una tale ottica, mi permetto rinviare ai capitoli della prima parte del mio *Finitudine e cristo-logia*, L'Epos, Palermo 2000.

<sup>46</sup> Cfr. M. Henry, *Paroles du Christ*, Seuil, Parigi 2002; trad. it.: G. Sansonetti (a cura di), *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003. Specialmente in rapporto a quest'ultima opera di Henry, considerata il suo testamento speculativo, cfr. J.

della coerente organicità di una vera e propria “filosofia della Vita”.

Per cui, occorre tornare a chiedersi se non sia proprio l’esperienza mistica, nelle sue connotazioni cristiche, ad attestare l’impossibilità di parlare realmente di *esperienza spirituale* se non in un orizzonte categoriale illuminato dal sole della *libertà*, esattamente quella libertà che si lascia non solo pensare nella sua principalità (alludo al compito metafisicamente etico della filosofia), ma soprattutto sperimentare come *Dono-di-Sé*, cioè come volto personale dell’Amore.

In effetti, se nella logica dell’esperienza cristiana, il mistico fa esperienza di una *realtà* che si identifica con un “Dio” il quale, secondo quanto sostiene lo stesso Bernard, gli si dona quale “libertà vivente e amante”<sup>47</sup>, allora è chiaro quanto tale esperienza assuma, nei confronti dell’itinerario speculativo propriamente filosofico, un rilievo essenziale. Basta ricordare che il Dio sperimentato dal mistico cristiano, in ragione della teandricità intrinseca alla presenza del Verbo incarnato, non è certo solo l’*Essere* trascendente (tematizzato, in maniera unilaterale, da quella speculazione filosofica dalla quale Nabert intende prendere le distanze); d’altra parte, questo non significa affatto che tale Dio sia privo della consistenza che, appunto, non può che appartenere all’Essere. E perciò, fronteggiando sia la tragicità interna al dualismo platonico, sia le contraddizioni celate nell’assolutizzazione immanentistica (basta pensare a quelle consumate dall’Attualismo gentiliano), la testimonianza mistica cristiana diviene provocazione filosofica: il che accade se, ricondotta alla sua essenzialità, l’esperienza mistica, in quanto caratterizzata dalla teandricità del Cristo, più che in una prospettiva di infinita differenza ontologica oppure in quella di una in-differenza personale, intende piuttosto attestarsi come un vero e proprio incontro d’amore, originato dall’Essere stesso di Dio manifestato come Amore o, più esattamente come eterna Vita di Amore trinitario; ragion per cui tale esperienza, nella sua incidenza antropologica, si apre, per se stessa, ad una prospettiva filosofica personalista.

Lasciandosi amare, in Cristo, da Dio e impegnandosi a riamarlo, il mistico diviene, infatti, viva testimonianza di un dinamismo di rapporti all’interno dei quali la soggettività umana si ritrova gratuitamente elevata al piano di una vocazione divina capace di guarire, veramente, la più radicale esperienza della finitudine. Proprio per questo motivo, giova ribadirlo, dinanzi all’esperienza mistica cristiana, anche per la riflessione filosofica, oltre che per quella specificamente teologica, l’orizzonte speculativo, illuminato dal Sole dell’Amore, assume nuove dimensioni. Come potrebbe, infatti, la filosofia sottrarsi alla responsabilità del chiedersi che cosa implichi, rispetto ad una vera teoria del Senso dell’Essere, il fatto che per il mistico si tratta di vivere l’esperienza della Libertà originariamente assoluta (dunque il “Principio”) incontrata come pura e reale presenzialità dell’Amore.

Da questo punto di vista, paradigmatica risulta la seguente puntualizzazione, dovuta ad uno dei più significativi mistici del Novecento, recentemente scomparso, Divo Barsotti<sup>48</sup>; essa, con accenti che richiamano la prospettiva di Henri de Lubac, riesce ad evidenziare come l’esperienza di Dio, se attuata grazie all’incontro col Cristo, non possa che realizzarsi quale autentico legame di “libertà nell’amore”: “L’Amore è l’Essere stesso di Dio; Dio d’altra parte non potrebbe amare al di fuori di Sé, se non fosse Amore in Se stesso. Se non fosse Amore in Se stesso non potrebbe essere nemmeno amore per l’uomo. Per il fatto che Egli è Amore in Se stesso, può essere anche Principio di amore libero verso le creature. Liberamente crea perché liberamente Egli ama; Egli stesso crea l’oggetto del suo amore per potersi donare. Nella volontà di effondersi al di fuori di Sé, la creazione diventa la condizione per la quale Egli può stabilire un rapporto libero di amore con le creature”<sup>49</sup>.

È, così, il nodo Libertà-Amore ad avere una incidenza essenziale nella dialettica che deve guidare il dialogo tra la mistica (e, quindi, la teologia spirituale) e la filosofia. Sulla traccia dell’Incondizionato, pensato filosoficamente come il Principio (Nabert), ecco infatti emergere cristologicamente un “Dio” che si rivela come l’Essere nei cui riguardi ogni uomo si ritrova autorizzato ad affermare: *Tu sei Colui-chemi-ama*<sup>50</sup> e, proprio per questo, Colui che io debbo amare più di me stesso<sup>51</sup>. È esattamente tale Dio, il

---

Greisch, “*Paroles du Christ, un testament philosophique*”, in Ph. Capelle (a cura di), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Parigi 2004, pp. 193-210.

<sup>47</sup> Tmist, p. 25; pp. 31-32 fr.

<sup>48</sup> Sulla figura e il messaggio del mistico toscano, cfr. *Divo Barsotti. Testimone di Dio nell’Italia del Novecento*, a cura di C. Naro e L. Russo, Paccagnella Editore, San Lazzaro di Savena (Bologna) 2001.

<sup>49</sup> D. Barsotti, *La teologia spirituale di san Giovanni della Croce*, Rusconi, Milano 1990, p. 64.

<sup>50</sup> Cfr. D. Barsotti, *La fede nell’amore. Meditazioni*, Brescia 1968. Recentemente sono state pubblicate alcune incisive meditazioni di Barsotti, del 1965, nelle quali il mistico toscano sottolinea l’aspetto dell’amore personale che caratterizza

“Dio dei mistici cristiani” appassionatamente studiato e amato (anzi: studiato perché amato e ancor di più amato perché studiato) da Charles André Bernard, che provoca la filosofia a ripensare il Principio nella sua dinamica ed assoluta originarietà.

### Verso una filosofia critica

Senza dubbio, soffermarsi ad approfondire organicamente, assumendoli in tutta la loro complessità, i nodi che rendono legittima, e perciò auspicabile, una radicale dialetticità di rapporti tra l’esperienza mistica e la riflessione filosofica, risulta *il* compito fondamentale che deve essere in grado di assolvere una eventuale filosofia della mistica cristiana! Può essere utile, pertanto, almeno prospettare, anche se in maniera schematica, alcuni elementi essenziali<sup>52</sup>.

Primo fra tutti, mi sembra opportuno sottolineare quello che chiamerei l’aspetto intrinsecamente cristologico, per un verso presente in quell’esperienza mistica alla quale si riferisce Bernard per proporre un nuovo dialogo disciplinare e, per altro verso, non solo presente ma, anzi, radicalmente *fondante* nei confronti di una filosofia che (proprio in forza del suo aprirsi alla testimonianza teologica che l’esperienza mistica cristiana è in grado di offrirle) può legittimamente pensare a se stessa come un radicale “filosofare in Cristo”.

Evidentemente – è il caso di ribadirlo - non posso che procedere per affermazioni che andrebbero tutte approfondite e giustificate. Per correttezza metodologica, adotto quindi la forma interrogativa.

Innanzitutto, come intendere il concetto di un “filosofare in Cristo”? A quale filosoficità e a quale cristologicità ci si sta riferendo? In altri termini, riprendendo problematicamente la questione essenziale già prospettata, in che senso si dà, se si dà, una cristologicità della filosofia ed una filosoficità della cristologia? Per abbozzare almeno una indicazione di risposta nei confronti di questo interrogativo così decisivo, ricorro ad una affermazione centrale di Xavier Tilliette, quella che a mio avviso esplicita il fondamento ultimo della sua prospettiva speculativa, e cioè l’anima di una vera e propria cristologia filosofica: "Il Cristo ha qualcosa da dire ai filosofi, ed è la *cristologia* che, alla stregua del cristianesimo per la filosofia cristiana, *penetra* la filosofia al fine di trasformarla"<sup>53</sup>.

Da questo punto di vista, credo che si possa pensare, oltre che ad una cristologia filosofica, anche ad una filosofia che intende radicalmente fondarsi sul discorso (cioè sul *logos*) che la persona stessa del *Cristo*, con la sua capacità di “penetrazione”, testimonia di essere: piena coincidenza di Libertà e Amore; più esattamente: puro amore per il Padre e per ogni uomo e, in questo, vero Vincolo sostanziale del reale (Blondel). Restituendo così - in una sorta di assoluta conferma del valore dell’esperienza spirituale - la soggettività umana alla sua dignità ontologica di “persona”, cioè al suo essere amata e capace di amare secondo l’assolutezza stessa dell’Amore, il Cristo, proprio mediante il suo Atto di assunzione universale, riconduce ogni uomo alla responsabilità (ma anche possibilità) della sua originaria vocazione. E, perciò, a mio avviso, si può pensare, filosoficamente, il Senso dell’Essere, in termini di una *Cristo-logia* capace, come sostiene Tilliette, di autentica penetrazione filosofica e, quindi, di notevole incidenza antropologica! È, allora, evidente come la prospettiva teologica di Bernard, relativamente al valore e alla dinamica dell’esperienza mistica nei suoi tratti cristici, proprio rispetto alla legittimità di un tale tipo di “filosofia” risulti determinante. Se, infatti, l’esperienza spirituale trova la sua forma più compiuta nella

---

l’incontro, in Cristo, di Dio con l’uomo: *Gesù e la Samaritana. Esegisi spirituale sul capitolo IV del Vangelo di Giovanni*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2006.

<sup>51</sup> Nel libro X del *Trattato*, san Francesco di Sales non esita ad affermare: “Siamo più in Dio che in noi stessi, viviamo più in lui che in noi; e siamo talmente suoi, veniamo da lui e viviamo per lui e gli apparteniamo che non sapremmo, se ragioniamo ponderatamente, pensare ciò che siamo per lui e ciò che egli è per noi, senza essere costretti a gridare: *Sono tuo*, Signore e non devo essere che tuo; la mia anima è tua e non deve vivere che grazie a te; la mia volontà è tua e non deve amare che per te; il mio amore è tuo e non deve tendere che a te. Io ti debbo amare come il mio primo principio, perché provengo da te; ti debbo amare come mio fine e mio riposo, perché il mio essere sussiste per mezzo di te; ti debbo amare più di me stesso, perché sono tutto tuo e vivo in te” (San Francesco di Sales, *Trattato dell’amor di Dio* (a cura di R. Balboni), Edizioni Paoline, Milano 1996, p. 727).

<sup>52</sup> Per un approccio meno sommario a questa problematica fondamentale, mi permetto rinviare ai capitoli della prima parte della mia recente monografia *Nello spirito della Visitazione. La testimonianza contemplativa di Madre Maria Amata Fazio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006. In tale studio, oltre a richiamare la prospettiva del “sopraumanesimo cristocentrico” di san Francesco di Sales e la dottrina spirituale di santa Giovanna Francesca di Chantal, traccio alcune linee fondamentali di riflessione, proprio in vista di una “filosofia della mistica cristiana”!

<sup>53</sup> X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia*, op. cit., p. 29 (il corsivo è mio).

vita mistica e se quest'ultima coincide con una conoscenza concreta di Dio ed una unione trasformante, dunque con una "conoscenza unitiva" segnata dalla luce di una *idea* di Dio experimentalmente carica di un *peso di realtà* accompagnato dalla percezione di una inesauribile *ricchezza vitale*, allora mi sembra di poter affermare che mistica e filosofia possono ritrovarsi dialetticamente ri-unite proprio grazie alla presenza del Cristo (dunque alla *Cristo-logia*), nella misura in cui tale presenza venga colta come lo stesso atto del libero donarsi di "Dio" all'uomo quale eterno *Amore* trinitario: esattamente, quel donarsi divino di cui il mistico cristiano compie, mediante una libera passione d'amore, l'esperienza. Si può, perciò, sottoscrivere la seguente affermazione di Bernard: "L'armonia verrebbe raggiunta più facilmente se si accettasse di pensare che la finalità della vita umana non si limita alla ricerca di una conoscenza, ma prolunga questa conoscenza in una presa più ricca del reale e, in ultima istanza, postula un compimento in un'altra vita: quella, precisamente, che il mistico si propone di anticipare"<sup>54</sup>.

È chiaro come Bernard, senza in alcun modo mortificare il valore della conoscenza intellettuale, alluda, cristicamente, alla coincidenza, in Dio, di Libertà e Amore (in Cristo - potremmo ripetere con l'evangelista Giovanni - Dio può essere pensato, perché incontrato e, come tale, riconosciuto, essenzialmente come "Amore"). E, in quest'ottica, forse più che ad una filosofia cristologica (pur sempre oscurata - come alcuni anni or sono ha osservato Peter Henrici - dall'ombra della razionalizzazione hegeliana)<sup>55</sup>, dovremmo più esattamente cominciare a pensare, in termini radicali, ad una vera e propria *filosofia cristica*<sup>56</sup>.

In definitiva, nel solco speculativo tracciato dal compito difficile e importante assunto dalla "cristologia filosofica" tilliettiana<sup>57</sup>, ed elevandosi al registro dell'Amore grazie alla vivezza della testimonianza dei mistici, la "filosofia cristica" può avere l'ardire di articolarsi come un valido *filosofare da credente*. Confrontandosi, infatti, col mistico, il filosofo acquista soprattutto la consapevolezza critica che intravedere, attraverso la persona stessa del Cristo, la Verità del Senso ultimo, in fondo significa ritrovarsi da sempre da essa animati e, per questo (cioè essendo da essa rischiarati), il ritrovarsi sospinti verso una ri-affermazione riflessiva che, per se stessa, esige l'incessante verifica del vissuto esistenziale. In ogni caso, al di là di questo inatteso guadagno del rilievo speculativo di una sorta di interiorità agostiniana, se la filosofia e la teologia - si può osservare con Bernard - debbono accettare di ricevere dalla spiritualità il senso del concreto spirituale, "quest'ultima deve a sua volta accettare che le altre discipline esercitino una funzione critica e illuminatrice"<sup>58</sup>.

In quest'ottica, l'affermazione di Giovanni Paolo II, assegnando sia alla fede che alla ragione una penultima tesa all'incontro definitivo e pieno della Verità, si rivela di un rilievo antropologico tanto straordinario quanto fecondo: *La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della Verità*<sup>59</sup>.

Senza dubbio, nonostante l'insistenza di tanta cultura filosofica contemporanea, preoccupata solo di richiamare il "pensare" all'osservanza di un relativismo antimetafisico che, in fondo, ricopre un atteggiamento di sostanziale agnosticismo<sup>60</sup>, la testimonianza del mistico offre la possibilità di dedurre

---

<sup>54</sup> Tmist, p. 38; p. 48 fr.

<sup>55</sup> Cfr. P. Henrici, "Panlogismo o pancristismo", in *Il Cristo dei filosofi*, Atti del XXX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari, Gallarate, 1975, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 113-124.

<sup>56</sup> Proprio col concetto di "filosofia cristica" prova a misurarsi il mio saggio "Pensare la libertà nell'amore. Cristo-logia e filosofia", di imminente pubblicazione negli Atti del Convegno *Filosofare in Cristo*, tenutosi a Perugia dal 17 al 19 giugno 2005.

<sup>57</sup> "Alla cristologia filosofica resta da attuare il suo compito più difficile e più importante; mostrare come Cristo rischiarati e, letteralmente, riveli le nozioni cardinali della filosofia di cui è il simbolo e la chiave" (X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia*, op. cit., p. 31).

<sup>58</sup> Tmist, p. 38; p. 48 fr.

<sup>59</sup> Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, incipit.

<sup>60</sup> Come è noto, in uno dei suoi testi teoretici fondamentali, *L'interiorità oggettiva*, già all'inizio della seconda metà del secolo scorso, Michele Federico Sciacca non ha esitato a denunciare la proscrizione della metafisica dal novero dei problemi autentici della filosofia. Da questo punto di vista, il filosofo siciliano ha in particolare osservato che "il pensiero più recente conclude che la stessa problematicità è il fondamento ultimo dell'uomo e delle sue strutture e perciò, come tale, soluzione di tutti i problemi e del problema della metafisica; dunque il problema della soluzione del problema metafisico è un non-problema, in quanto la sua soluzione è nel concludere che la struttura ultima e fondamentale dell'uomo è il problema stesso e la sua

come non sia affatto la “ricerca” fine a se stessa che può colmare la sete di Verità presente nello spirito umano, né il semplice piano terreno (cioè “storico”) della libertà, e ciò sia nel caso che l’esercizio di quest’ultima venga privato dal proprio fondamento metafisico, sia (e a maggior ragione) se tale esercizio viene rischiarato dalla luce della fede. Non è certo verso la direzione di una invalicabile finitezza umana che tende l’insonnia di un autentico pensare! Come ha osservato Agustín Basave, ponendosi sul piano di una “metafisica antroposofica”, è verso ben altra direzione che è orientata l’ansia di pienezza sussistenziale (*el afán de plenitud subsistencial*) presente nel più profondo dell’essere umano<sup>61</sup>.

Già la consapevolezza critica di essere segnati da quella che, richiamando la prospettiva del “sopraumanesimo cristocentrico” di san Francesco di Sales, potremmo definire una incancellabile *memoria del primo Principio*<sup>62</sup>, ci consegna alla realtà di un “desiderio” (Nabert) che, in Cristo, si manifesta drammatica caparra di stabile incontro con l’Amore! Certo, il fatto che si tratti di una consapevolezza acquistata attraverso la fecondità di un dialogo filosofico-teologico sviluppato tenendo conto della concreta testimonianza del mistico non può che ribadire la responsabilità vitale, oltre che l’urgenza, di un simile dialogo; esattamente per questo, puntando su un vissuto esperienziale che tuttavia esige la chiarezza speculativa della propria struttura trascendentale (puntando, dunque, su una *esperienzialità* dialetticamente coniugata con l’*ideità* riflessiva), esso implica, per la filosofia e la teologia, il pieno controllo critico sia della loro differenza, sia del loro reciproco riferimento all’Identico costituito dal Cristo stesso!

---

problematicità permanente ed essenziale” (M. F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva* (a cura di N. Incardona), III.1, L’Epos, Palermo 1989, p. 40).

<sup>61</sup> Cfr. Agustín Basave Fernández del Valle, *Filosofía del Hombre. Fundamentos de antroposofía metafísica* (introduzione di M. F. Sciacca), Colección Austral n° 1336, Espansa-Calpe Mexicana, Mexico 1963., 165-173.

<sup>62</sup> Cfr. San Francesco di Sales, *Trattato dell’amor di Dio*, *op. cit.*, p. 168.