

La sfida del dialogo religioso e della sua trasposizione sociale alla luce del paradosso mistico: S. Weil e H. Bergson

Palma Di Nunno

Nel contesto di urgenza imposta dai problemi del dialogo interreligioso, la scelta di occuparsi di misticismo può sembrare fortemente inattuale. Se non altro perché pochi sarebbero disposti a rinunciare all'identificazione fra esperienza mistica e malattia mentale, nonostante questa identificazione sia rifiutata, nel pensiero occidentale, per lo meno dal 1908, anno della pubblicazione in Francia di *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* di Henri Delacroix, allievo di Henri Bergson e discepolo di William James. È necessario invece "prendere sul serio" il fatto mistico e dedicargli il posto che merita, oggi soprattutto, non solo all'interno della teologia e della filosofia, quella della religione in modo particolare, ma in quello di un dibattito più ampio sui presupposti di un dialogo interreligioso e sulle difficoltà della sua trasposizione sociale e politica. L'obiettivo più generale che questo approfondimento si pone è quindi dimostrare che, al contrario di quanto possa sembrare, la riflessione sul misticismo rappresenta una chiave di accesso e una suggestione tematica assolutamente preziosa per tutti gli interlocutori di questo dialogo. In seconda battuta, si vuole contribuire – benché più implicitamente che esplicitamente – alla riflessione sul ruolo che il filosofo può ricoprire all'interno di questo dialogo stesso. Per raggiungere questi obiettivi si approfondiscono due punti, facendo ricorso, in particolare, al pensiero di Simone Weil e di Bergson.

Non si tratta di una *mise en dialogue* fra Weil e Bergson – ciò richiederebbe una specifica messa a tema e una fondazione precisa dei suoi possibili e delicatissimi presupposti – ma di tendere un filo fra i due, attingendo liberamente al loro pensiero, come si attinge al materiale per una riflessione. S. Weil nasce nel 1909 e muore nel 1941; due anni dopo muore Bergson, nato, però nel 1859. Le opere principali di Weil sono pubblicate postume tra il 1947 e il 1951, e la prima edizione dell'ultima opera di Bergson¹, vale a dire *Les deux sources de la morale et de la religion*, data 1932. Bergson non menziona mai Weil, mentre quest'ultima menziona Bergson e, com'è nel suo stile, non esprime a mezza voce la sua disapprovazione nei

¹ Se non si considera *La pensée et le mouvant*, che raccoglie saggi e conferenze tutti precedenti alla sua pubblicazione nel 1934, ad eccezione dell'Introduzione.

confronti de *Les deux sources de la morale et de la religion*, in particolare, rispetto al favore dimostrato da Bergson nei confronti del misticismo cristiano. Così scrive ne *La prima radice*:

in Bergson la fede compare come una pillola Pink di qualità superiore, che comunica un prodigioso grado di vitalità. Accade lo stesso con l'argomentazione storica. Questa consiste nel dire: «Guardate com'erano mediocri gli uomini prima di Cristo. Cristo è venuto, e guardate come gli uomini da allora in poi, nonostante le loro mancanze, sono stati, nell'insieme, qualcosa di buono!» È una argomentazione assolutamente contraria alla verità. Ma anche se fosse vera, equivarrebbe ad abbassare l'apologetica al livello della pubblicità farmaceutica che descrivesse il malato prima e dopo il trattamento².

Anticipando in sintesi il percorso a cui ci appresta, si troverà in Weil l'aggravamento del paradosso di cui subito si dà spiegazione e in Bergson la testimonianza del pensiero di un suo possibile e concreto scioglimento.

La storia del misticismo sembra suggerire la sussistenza di un paradosso che emerge, da un lato, dalla segretezza che contraddistingue la sua origine e la sua definizione e, dall'altro, dalla possibilità di farne la voce comune delle diverse religioni. Come si legge nella voce del *Dizionario delle religioni* a cura di Giovanni Filoramo, «mistica» è un termine di origine greca che deriva dall'aggettivo *mystikós*, aggettivo che, a sua volta, denota ciò che è proprio del *mystes*, colui che è iniziato ai riti noti come «misteri» (*mystéria*). Questi riti sono contraddistinti da una «rigorosa osservanza del segreto specie quanto al loro momento culminante, presumibilmente consistente nell'esibizione di simboli e nella concomitante rivelazione del loro significato»³. Come ricorda Mario Piantelli autore di questa voce del *Dizionario*:

la categoria della mistica nasce con l'applicazione di tale osservanza [l'osservanza del segreto] alla contemplazione dell'Assoluto neoplatonico, l'Uno inaccessibile. Già il filosofo Plotino richiama alla disciplina misterica del silenzio a proposito di questa esperienza ineffabile: «Questo appunto intese manifestare la regola seguente dei misteri, del "non portare fuori [*scilicet* la conoscenza sacra] verso i non iniziati", ché quello non si può portar fuori, ch'è vietato di manifestare ad altri, il Divino, a chiunque non ha avuto la buona sorte di vederlo lui stesso»⁴.

Successiva a Plotino è la definizione di un *iter* contemplativo e l'estensione della terminologia relativa ai misteri alla loro dottrina e alle sue fonti. Questo allargamento terminologico riflette un clima culturale e culturale largamente diffuso, nel cui contesto molte esperienze religiose e soteriologiche di matrice orientale si appropriano del nome di «misteri», un tempo riservato ai riti greci di cui si è detto. Una tappa fondamentale, nella storia della mistica, è segnata dalla speculazione di Dionigi l'Areopagita (tra il V e il VI sec.), il quale presentando nei suoi scritti le nozioni del tardo neoplatonismo in vesti cristiane, parla di «scienza mistica»

² S. Weil, *La prima radice*, tr. it. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 266-267.

³ G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino 1993, p. 489.

⁴ Ivi, pp. 489-490.

rintracciabile in «oracoli mistici» che coincidono con le scritture cristiane. Nella sua *Teologia mistica*, l'aggettivo «mistico» individua il vertice del discorso teologico cristiano, inteso come «metodologia dell'indagine sull'Assoluto, identificato con il Dio trinitario»⁵. Con la diffusione in Occidente degli scritti di Dionigi l'Areopagita, «mistico» diventa l'aggettivo che designa «la contemplazione, l'estasi e i fenomeni correlativi»⁶. Un'altra tappa fondamentale in questa storia è segnata dalla teorizzazione di Giovanni della Croce (1542-1591), in forza della quale con «teologia mistica» si fa riferimento agli «stadi più elevati di esperienza di Dio, e segnatamente alla "contemplazione infusa" direttamente dall'intervento divino nel contemplante, intesa come visione semplice, intuitiva ed immediata del suo elevatissimo oggetto»⁷. È importante porre l'accento, infine, su quella che Simonetti chiama «la nozione fenomenologica di mistica» la quale «presuppone la possibilità di estendere l'ambito originario della categoria teologica cristiana a fatti, metodologie e teorizzazioni appartenenti ad altri orizzonti culturali, così come ad esperienze legate alla psicopatologia e all'assunzione di droghe»⁸. In forza di questa nozione, la parola mistica conosce una dilatazione ulteriore e, con la raccolta di conferenze di Rudolf Otto dal titolo *Mistica occidentale e orientale. Confronto e distinzione per l'interpretazione della loro essenza* (1926), nasce una mistica comparata.

Il primo elemento del paradosso è dato: l'etimologia della parola «mistica» allude a dei riti la cui specificità è la «rigorosa osservanza del segreto». Weil prende talmente sul serio questa definizione da ipotizzare che l'assenza di speculazioni mistiche propriamente dette nella cultura classica e pre-classica sarebbe proprio la traccia più evidente della sua esistenza e profondità e si spinge fino a fare di questa regola del silenzio una vera e propria norma. Di conseguenza Platone, in quanto erede delle più antiche tradizioni mistiche, quali i misteri orfici, eleusini e pitagorici, potrebbe applicare questa norma e perciò «Platone non dice mai tutto nei suoi miti. Non è arbitrario prolungarli. Sarebbe piuttosto arbitrario non prolungarli»⁹. Il segreto, e dunque il silenzio, l'esoterismo, essenzialmente, la non comunicabilità scaturirebbero dall'applicazione di una regola che è essenziale nella stessa definizione di mistica. Questo carattere di non comunicabilità sussiste e si rinforza nella *Teologia mistica* di Dionigi l'Areopagita, trattato sulla via *negativa* che conduce all'assoluto.

Il secondo elemento del paradosso, come si è già anticipato, è dato dal fatto che nel misticismo di ogni religione si sia cercata la possibilità più autentica dell'universalismo religioso, la riuscita di un dialogo *inter* e *sovra* religioso, la voce unica di molte voci diverse. Riprendendo l'*excursus* di Simonetti, il lavoro del già citato R. Otto introduce al dibattito successivo sull'unità o molteplicità della mistica.

⁵ Ivi, p. 490.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, pp. 490-491.

⁹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. di M. Harwell Pieracci, C. Campo, Torino, Borla, p. 16.

In questo dibattito – siamo ormai nel XX sec. e precisamente nel 1946 – centrale è l'opera di Aldous Huxley, *The perennial Philosophy*, che fa della mistica «il massimo denominatore comune di tutte le forme dell'esperienza religiosa»¹⁰. Ora, seppure non si possa che concordare con Simonetti quando afferma che «il problema della comparabilità delle espressioni storiche di una presunta esperienza mistica universale rimane più che mai aperto»¹¹, resta interessante ragionare sul carattere paradossale che la stessa storia della nozione di mistica sembra far emergere. Per enunciarlo in una frase sola: questo paradosso sussiste da un lato nel carattere rigorosamente non dialogico e non sociale che riposa nella stessa definizione etimologica di mistica e dall'altro, all'opposto, nella capacità presunta della mistica stessa di accogliere, raccogliere ed esprimere una voce unica che tutte le voci è in grado di dire, cioè, per lo meno in potenza, di mettere in dialogo fra loro.

Weil non ha in mente questo paradosso quando scrive che «Ogni religione è l'unica vera»¹². Ciò a cui allude, con questo aforisma così efficace, è che una sintesi delle religioni è meno vera di ognuna considerata nella sua unicità; a ciascuna religione è necessario «applicare così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro: allo stesso modo ogni paesaggio, ogni poesia etc. è l'unico bello. La sintesi delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore»¹³. «Ogni religione è l'unica vera», tuttavia, traduce molto efficacemente anche il paradosso enunciato, soprattutto perché ne mette in risalto l'elemento più squisitamente filosofico, vale a dire quello della verità, prima ancora che dell'espressione, della dicibilità e della conseguente possibilità di dialogo e comunicazione di questa stessa. A chi appartiene la verità che, secondo la regola del segreto, non si potrebbe dire? Come può essere molteplice eppure unica? Come possono le mistiche delle più diverse confessioni religiose rivelare la stessa verità?

Weil azzarda una risposta, forte di un presupposto che, però, non può essere condiviso se non per una scelta di fede:

la religione cattolica contiene esplicitamente verità che altre religioni contengono implicitamente. Ma inversamente altre religioni contengono esplicitamente verità che nel Cristianesimo sono soltanto implicite. Il Cristianesimo meglio istruito può imparare ancora molto sulle cose divine anche da altre tradizioni religiose, sebbene la luce interiore possa anche fargli percepire tutto attraverso la propria tradizione [...]. Le diverse tradizioni autentiche sono differenti riflessi della stessa verità¹⁴.

Se basta una certa "apertura di spirito" per ammettere la plausibilità di queste affermazioni, molto più problematico è ammetterne il presupposto, vale a dire la

¹⁰ G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, cit., p. 491.

¹¹ Ivi, pp. 491-492.

¹² S. Weil, *Quaderni II*, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 153.

¹³ *Ibidem*. Sarebbe interessante mettere a confronto il concetto di attenzione weiliana con quello di Bergson, nonché il peso di un'assimilazione dell'esperienza religiosa, o comunque euristica, a quella estetica, ma questo evidentemente esula dal compito che qui ci si propone.

¹⁴ Id., *Lettera a un religioso*, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Torino 1996, p. 36.

pluralità delle Incarnazioni del Cristo che, seppure con cautela, Weil sembra affermare: «Forse presso i diversi popoli (India, Egitto, Cina, Grecia) ci sono state Scritture sacre rivelate allo stesso titolo delle Scritture giudaico-cristiane. E forse alcuni dei testi giunti fino a noi ne sono frammenti o echi»¹⁵. E anche: «Non si può dire con certezza che il Verbo non abbia avuto incarnazioni anteriori a Gesù, e che Osiride in Egitto, Krsna in India non siano da annoverare tra queste»¹⁶.

In tutti i casi, ben si comprende che il paradosso individuato cavalca i confini incerti tra la sfera del sacro e quella del profano. Se il sacro riguarda una «relazione umana con la trascendenza» e il profano una «relazione immanente degli uomini fra di loro»¹⁷, bisogna concluderne che, esasperando il paradosso invece di discioglierlo, il dialogo interreligioso eventualmente mediato dalle parole del misticismo comporti un interlocutore trascendente? Bisogna scegliere tra Dio e la società, secondo il famoso adagio di Émile Durkheim?¹⁸ Per approfondire questa alternativa, la sua natura e, persino, il suo superamento si possono cercare delle indicazioni nella filosofia di Bergson e, in particolare, nell'ultimo capitolo de *Les deux sources de la morale et de la religion*. Questo capitolo porta il titolo, quasi misterioso, «Mécanique et mystique», impropriamente tradotto in italiano con «Meccanicismo e mistica». Non di meccanicismo, infatti, si tratta, ma, precisamente, di *meccanica*. Limitandosi a delle coordinate che possano rendere comprensibile la proposta bergsoniana, si può partire dalla comprensione delle due citazioni seguenti. Scrive Bergson che «la mistica chiama la meccanica»¹⁹ e, poco dopo, aggiunge: «la meccanica esigerebbe una mistica»²⁰. Si tratta delle ultimissime pagine de *Les deux sources* e di questo suo ultimo capitolo. Cominciandolo, Bergson riprende la distinzione tra società chiusa e società aperta: la prima assicura, in un certo senso, la sopravvivenza della specie, perché la specie umana non potrebbe vivere senza la disciplina e la fiducia che la pressione sociale e la religione statica gli assicurano. Tuttavia – è la storia a darne prova – sono esistiti degli individui privilegiati, dei geni riformatori (in tutti i campi: quello morale e politico, quello religioso, ma anche quello scientifico, filosofico e artistico) che hanno incarnato l'aspirazione a una società nuova – chiamata da Bergson società aperta – trasfigurata dalla loro stessa mediazione.

Alla fonte delle morali e delle religioni ci sono due movimenti di senso contrario. Gli uomini sono naturalmente inclini a strutturarsi in società piccole, perciò l'estensione di queste società iniziali, provocata dalla guerra di conquista, è compromessa, molto presto, dalla loro distruzione. L'uomo stesso è abitato da due tendenze opposte: da una parte c'è, in ognuno, una tendenza al comando e dall'altra quella opposta all'obbedienza. Su questa naturale doppiezza si fondano le società,

¹⁵ Ivi, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ P. Bonte, M. Izard (a cura di), *Dizionario di Antropologia e di etnologia*, ed. it. a cura di M. Aime, Einaudi, Torino 2006, p. 667.

¹⁸ Si veda E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris 1924.

¹⁹ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, p. 237.

²⁰ Ivi, p. 238.

naturalmente chiuse: chi comanda si sente un essere superiore e chi è comandato, in forza della tendenza all'obbedienza, tende a credere che sia proprio così. Per questo la democrazia non è per niente naturale. La democrazia è l'espressione politica della morale aperta ed è, secondo il filosofo, radicata nel misticismo, fonte di una religione non statica, ma dinamica. Per comprendere cosa questo significhi serve chiarire, in sintesi, cosa Bergson intenda per misticismo.

Nel Capitolo Terzo, Bergson tratteggia una sorta di storia della mistica, ma non vestendo i panni dello storico, bensì quelli del filosofo, si esprime sulla superiorità del misticismo cristiano. Secondo Bergson, ciò che è mancato al misticismo greco, e a Plotino in particolare, è la capacità di superare lo stato estatico e contemplativo. L'intellettualismo greco avrebbe impedito al misticismo di sbocciare integralmente. La stessa incompiutezza, per ragioni diverse, contraddistingue il misticismo orientale che si è tradotto in una dottrina incentrata sulla vanità dell'azione e dunque sulla rinuncia e sulla fuga dalla vita. Solo il misticismo cristiano è integrale e compiuto e la ragione è che esso giunge all'identificazione della *volontà* umana con quella divina. Il mistico cristiano è «un'anima a un tempo agente e "agita", la cui libertà coincide con l'attività divina»²¹. Scrive Bergson:

il misticismo più compiuto è quello dei grandi mistici cristiani. Lasciamo da parte, per il momento, il loro cristianesimo, e consideriamo in loro la forma senza la materia. Non vi è dubbio che essi, in gran parte, siano passati per degli stati che assomigliano ai diversi momenti conclusivi del misticismo antico. Ma non hanno fatto che passarvi, raccogliendosi in se stessi per tendersi in uno sforzo del tutto nuovo; hanno rotto una diga; un'immensa corrente di vita li ha riaffermati; dalla loro accresciuta vitalità sono scaturite una energia, un'audacia, una potenza di concezione e di realizzazione straordinarie. Si pensi a quanto hanno compiuto, nel campo dell'azione, san Paolo, santa Teresa, santa Caterina da Siena, san Francesco, Giovanna d'Arco e tanti altri. Quasi tutte queste attività esuberanti si sono adoperate per la diffusione del cristianesimo. Vi sono, tuttavia, delle eccezioni, e il caso di Giovanna d'Arco sarà sufficiente a mostrare che la forma è separabile dalla materia²².

La volontà del mistico cristiano che finisce per coincidere con quella divina si fa agente, cioè si traduce in azioni concrete: i mistici della cristianità hanno agito, in senso veramente pratico, fondando monasteri e ordini religiosi. A questo, fino ad ora, si sono dovuti limitare, e quei monasteri e quegli ordini religiosi sono come delle *pierres d'attente* che conservano lo slancio, sovraumano perché divino, dei loro eccezionali fondatori. Si comprende meglio ora in che senso Bergson ponga il misticismo alla base dell'aspirazione democratica: la natura non prevede una società egualitaria, la democrazia traduce l'aspirazione alla *fraternità*, senza la quale non è possibile conciliare libertà e uguaglianza.

Resta ancora da mettere in relazione il misticismo con la meccanica. Per meccanica Bergson intende proprio la tecnica meccanica, cioè lo sviluppo della

²¹ Ivi, p. 178.

²² Ivi, p. 175.

tecnologia, e infatti dedica alcune pagine all'evoluzione dalla società naturale, che comporta l'inevitabilità della guerra, all'età industriale. Rispetto a quest'ultima afferma – con sorprendente lungimiranza – la necessità di prendere coscienza che l'industrializzazione ha avuto, fin da subito, lo scopo di rinforzare e soddisfare il desiderio del piacere e del lusso. Anche nella società industriale in effetti, la guerra sembra ancora l'unica soluzione, nella misura in cui la dipendenza di una nazione dall'altra si accresce, e i problemi fondamentali dell'umanità intera – la sovrappopolazione, la ripartizione delle materie prime, l'aspirazione a una vita confortevole – restano irrisolti. La tecnica però, o la meccanica, come la chiama Bergson, possiede un'altra risorsa che è quella, precisamente, di rispondere a questi problemi.

Finalmente le due citazioni bergsoniane da cui si è partiti sono comprensibili e le si può riprendere, questa volta, nella loro completezza.

che il misticismo vero, compiuto, attivo aspiri a diffondersi, in virtù della carità che ne è l'essenza, è [...] certo. E come potrebbe diffondersi, anche diluito e attenuato, come necessariamente lo sarà, in un'umanità dominata dal timore di non mangiare a sufficienza? L'uomo non si solleverà al di sopra della terra, a meno che un'attrezzatura potente gli fornisca il punto di appoggio. Dovrà pesare sulla materia, se vorrà staccarsene. In altre parole, la mistica chiama la meccanica. Non lo si è abbastanza messo in evidenza, perché la meccanica, per un incidente di manovra, è stata lanciata su una via al termine della quale stavano il benessere eccessivo e il lusso per un certo numero, piuttosto che la liberazione per tutti²³.

Gli strumenti meccanici sono prolungamenti artificiali del corpo che è strumento naturale di azione nel mondo. Per questo, scrive Bergson:

aggiungiamo che il corpo cresciuto attende un supplemento d'anima, e che la meccanica esigerebbe una mistica. Le origini di questa meccanica sono forse più mistiche di quanto si ritenga; essa ritroverà la sua vera direzione, renderà servigi proporzionati alla sua potenza, solo se l'umanità, che essa ha ancor più piegato per terra, riuscirà per mezzo suo a raddrizzarsi e a guardare il cielo²⁴.

Ci si potrebbe fermare qui, se non altro perché Bergson regala sempre delle chiose d'eccezione, ma, tirando le fila di questo percorso, si vogliono ancora suggerire, se non delle conclusioni, almeno degli spunti ulteriori di riflessione.

La storia della mistica sembra suggerire la sussistenza di un paradosso che instaura una tensione tra il sacro e il profano, tra il sociale e il non sociale, tra questo mondo e l'altro. Se in Weil, filosofa mistica, il paradosso si aggrava e la tensione si acuisce, in Bergson si può trovare il tentativo di uno scioglimento. Si lascia a ognuno la valutazione della proposta bergsoniana, ma un suggerimento, anzi un esempio da seguire, Bergson lo lascia proprio ai filosofi e merita di essere rilevato. Un possibile ruolo, ancora attuale, del filosofo nel contesto dei problemi sollevati dal dialogo

²³ Ivi, p. 237.

²⁴ Ivi, p. 238.

interreligioso e dalla sua traduzione sociale e politica è quello di porre dei nuovi problemi, o, per lo meno, di porli in modo diverso. Il filosofo può, andandone in cerca, aprire delle strade nuove al dialogo, inusuali e, in apparenza, persino inattuali. Tocca al filosofo alimentare questo dialogo, nel modo che gli è più proprio: alimentarlo per rendendolo più affamato e fare sì, allora, che esso possa, contro un silenzio in questo caso troppo umano, non arrestarsi e continuare.