

Luce e ombra: dire dell'estremo e traccia dell'invisibile. Note per una teopoetica.

Marco Moschini

Light and Shadow: Telling of the Outstanding and Trace of the Invisible. Notes for a Theopoetic.

Light and shadow are really fascinating terms because of their very rich symbolic value. Trying to penetrate this very dense range of significance is neither a simple nor easy enterprise. Anyway, in this brief essay I will try to investigate the sense of the opposition between light and shadow from the point of view of poetry and mystics, referring to that fruitful heritage in which the poetical language meets the vocational aspect of the ascetical perspective. In fact, the ascetic experience can be considered as the seed that fertilises language transforming it into a the-ology. In this sense my contribution will highlight the deep relationship that the symbols of light and shadow have with theology through its poetical and ascetical renewal.

Keywords: Light, Shadow, Theology, Poetry, Ascesis, Ontology.

Luce e ombra sono due temi particolarmente affascinanti e questo soprattutto perché già evocarli implica l'emersione di un corredo ampio e diffuso di senso e di significati i quali non sfuggiranno ad alcuno per vastità e importanza. Due termini pieni di così grande valore metaforico e, al contempo, di ampia diffusione nella cultura; tanto che possiamo rintracciarne la presenza sia nel campo della filosofia, dell'etica e della religione come in parte essenziale del pensiero speculativo; li ritroviamo come figure ricorrenti nel campo delle arti in generale e della poesia in particolare.

Fare anche solo una penetrazione superficiale in qualcuno dei significati attribuiti a "luce e ombra" non sarebbe certo impresa facile e facilmente realizzabile. Malgrado ciò, in questo brevissimo scritto, non ci si vuole esimere dal fare una breve incursione a partire da uno dei molti lati da cui questa tematica di luce e di ombra ci invita a pensare. E la via da cui entrare è quella della poesia e della mistica, vale a dire di quel terreno proficuo nel quale il linguaggio della poesia si incontra con l'evocazione, la visione ascetica; questa

feconda il dire tanto da far diventare, lo stesso linguaggio, un peculiare dire teologico. Anzi lo rende peculiare modo espressivo dell'essenza stessa della teologia.

Già il dire che la teologia abbia a che fare con la mistica è cosa alquanto pericolosa per chi lo proclama (o almeno lo è stato), ma dichiarare che la teologia sia raccolta nel dire poetico aggiunge altro vincolo al vincolo. Ci espone ancora una volta alla solita critica, con pretesa emendatrice, nella quale si può incappare; una correzione che viene mossa ancora da chi intende la teologia come un particolare esercizio, meramente ed esclusivamente, realizzato nella forma dell'esposizione razionale. A molti pare che possa essere salvaguardata la teologia solo in questo esprimersi secondo una precisa e radicale razionalità; e dire che la teologia abbia a che fare con la mistica non trova tutti concordi; anzi alcuni sembrano negare a questa ultima, con buona argomentazione razionale, alcun senso teologico. Come se la teologia avesse dalla sola razionalità la marcatura e la dignità di una scienza¹.

Davvero fortunatamente possiamo assistere oggi ad un deciso ripensamento della teologia anche in quello spostamento interpretativo di essa che possiamo notare in molti pensatori e teologi contemporanei. Non più solamente la teologia come un sapere e un sapere rigoroso. Ma la teologia come esercizio di ascolto e continua ri-proclamazione, che caratterizza, arricchisce e sostanzia l'intelligenza che aiuta a comprendere il senso di vita integrale che viene raccolto nel dirsi e dire di Dio. Tale rinnovata consapevolezza si è fatta strada nel pensare teologico e non ha mancato di manifestarsi anche in tendenze che hanno decisamente battuto la via della cosiddetta "teopoetica". In tale espressione, così nuova nella cassetta degli arnesi del pensiero teologico, si fa avanti la proposta di un sentire capace di valorizzare l'espressione mistica della teologia stessa. Ma mistico qui è da intendersi come irrazionale o arazionale? No, senz'altro; mistico qui è colto nel senso di una tacitazione del dire inconcludente a favore di un dire che "opera" e opera fattivamente nell'esperienza che si fa del teologico stesso: un dire appunto "poietico" e quindi di per sé "poetico"².

Se la teologia è sentire prima di tutto in proprio la verità (e la verità come criterio della razionalità, dell'intendere come del volere), allora noi non abbiamo

¹ Inutile ricordare l'esito della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*. Del tema sembrano glissare i propugnatori di una radicalità razionale della teologia.

² Cfr. cura di M. C. Bingemer – S. Lefebvre – E. Borgman – M. Babić, *Letteratura, Poesia e teologia*, in «Concilium», Anno LIII, Fasc. 5, 2017.

nella teologia solo una scienza, ma è esperienza di *tota* anima (direbbe Agostino) in cui si esprime quel sommo *intelligere* nel quale, ritrovatisi nella teologicità costitutiva del nostro pensiero, scorgiamo la sorgente stessa del sentire, dell'intendere e del volere medesimi. Un immortale insegnamento questo che viene dal bonaventurismo che intendo qui esplicitare e rendere ancora vivo nel ripeterlo³. È davvero concreta l'opportunità di riconoscere la teologia in questa esperienza che diviene necessaria in quanto costituisce un preliminare all'istituzione di un elemento critico della coscienza capace di far riconoscere tutte le dimensioni dell'umano. Da questa esperienza, così, sorge una *scientia* e non viceversa⁴.

Ma questa esperienza, se è tale, lo è perché si manifesta come una potenza capace di ridurre (meglio ricondurre) tutto al principio e dal principio condurre al senso dei principati. Questa esperienza è esperienza primaria della verità; essa non definisce e non decide, non delimita. Si consegna l'intelligenza all'esperienza di un elemento critico, che si dà come base alla mente nella sua unità e totalità come pensiero, come volontà e come sentire; questo criterio mostra avere in sé la norma base della vita che è quel principio che esprime la sua presenza nell'apparente assenza. Di tale criterio, che scorgiamo nell'esperienza della verità (che è autentica teologia), se ne vede la potenza solo con la forza della evocazione, del simbolo, del richiamare oscurante e acclarante insieme. Oscuro e chiaro come oscura e chiara è ogni parola, ogni senso della parola raccolto nel mistero della loro combinazione e della loro sintassi. Non un caso allora che la parola è e non può rinunciare ad avere diversi livelli di realtà. Da quello concreto dell'informazione o dell'appello, sino a quello rivelativo o di spiegazione del complesso, sino a quello ancora più elevato che conduce sino alle soglie dell'indicibile nel suo dire poetico. E il dire poetico è dire metaforico e agente insieme. Parola che vive e fa vivere appunto. Tanto vivificante da indicare nella parola stessa Dio ciò che realmente e definitivamente è Parola. Sappiamo bene che sempre nella parola si interseca il conflitto e il gioco della vita. Dalla parola che è in Dio al Dio che è Parola. Dal silenzio al dire e dal dire al silenzio⁵.

³ Rimando perciò in particolare al mirabile scritto Bonaventuriano della *Reductio artium ad theologiam*.

⁴ Di *Scientia Christi* parlò Bonaventura e di *Sapida scientia* Cusano.

⁵ «Il suo [di Dio] silenzio è condizione e motivo di tutte le nostre considerazioni e decisioni circa la bontà dei principi, compreso il divino silenzio, nonché di tutti i nostri discorsi sul bene e sul male, la giustizia e l'ingiustizia, i premi e i castighi, l'al di là e l'al di qua, e così via. Il silenzio, insomma, è il prezzo per la nostra libertà. Ma, stai attento: non il silenzio di questa o quella

La parola quindi, cui è affidato il dire pieno di vita e della consapevolezza teologico-sapienziale stessa, è rappresentata al contempo dal gioco di luce e ombra. Anzi è nel suo ondeggiare tra ciò che può illuminare ed al contempo oscurare, il segno più adeguato di una dialettica speciale, quella che si scorge nell'opposizione tra illuminazione e oscurità. Ma proprio l'ondeggiamento a cui siamo rimandati è pieno di significato; senza il silenzio da cui sorge la parola e il ritorno al silenzio di questa, saremmo condannati ad un vaniloquio. La parola sensata, invece, sembra raccolta nell'ondeggiamento relato su cui stiamo riflettendo: senza luce non v'è oscurità e, viceversa, senza oscurità non si scorge luce⁶.

Questo è ciò che troviamo al centro della profonda metafora dell'ombra che attraversa tutto il pensiero occidentale ed è perciò che tale metafora si riempie di contenuti e vie per il pensiero che sono le vie che cerchiamo di condividere ed esprimere per comunicare il senso della vita di cui siamo in continua ricerca.

«Que la conception platonicienne de l'ombre soit influencée ou non par les restes de cette superstition, le rapport entre l'ombre projetée par l'être humain et une partie de lui-même destinée à lui survivre (leur séparation se confondant ainsi avec le moment de la mort) est un thème qui n'a pas cessé d'alimenter l'imaginire des peuples, dans les civilisations les plus diverses et à des siècles de distance»⁷.

L'ombra esprime l'ondeggiamento del pensare e del vivere. Tale ondeggiamento, composto nell'opposizione tra luce e ombra, batte il ritmo regolare ed irregolare nel quale si consegna l'anelito e la tensione della vita che costituisce il vero tema della filosofia e della teologia al medesimo tempo⁸.

Si tratta quindi di trattare di estremi del pensiero e del dire; si tratta di cogliere il concetto di ombra in questi estremi.

Cosa è però estremo? Con tale termine voglio esprimere la condizione dello stare e del comprendere il limite, l'ultimo punto in cui si risiede con lo spirito. L'estremo si rappresenta come ciò che c'è di più radicale. Nel pensiero e nella

parola; piuttosto il silenzio stesso della parola e di ogni parola». C. Sini, *Il gioco del silenzio*, Mondadori, Milano 2006, pp. 22-23.

⁶ Si è detto perciò che questa sia una dialettica della fede ed è vero. Non c'è pensiero senza fede e viceversa: un concetto illuminato da Teodorico Moretti-Costanzi in tutta la sua lunga opera. Si veda anche M. Vannini, *Dialettica della fede*, Le lettere, Firenze 2001.

⁷ M. Milner, *L'enverse du visible. Essai sur l'ombre*, Seuil, Paris 2005, p. 21.

⁸ Rimando ai saggi del numero a cura di M. Donà, *Ritmi*, in «Il pensiero. Rivista di Filosofia», Vol. LVI, fasc. 2, 2017.

poesia siamo chiamati a porci in un luogo speciale: in mezzo tra ciò che da un lato è l'ultimo e ciò che apre al di più, all'oltre. Bene espressa questa concezione nella visione che si ha dell'oltre: una visione rassicurante e terribile. Una visione che costituisce il pensiero come "dotta ignoranza", collocata stabilmente nel limite estremo dell'indicibile⁹. Si tratta del dire dell'ultima parola pronunciata sul reale e della prima parola che si chiude subito, silenziandosi, sull'ignoto.

L'estremo è ciò che offre alimento alle visioni, alle parole poetiche, che per questo sono parole esse stesse estreme. L'estremo è ciò che è abitato realmente dal pensiero ed è per questo che di esso si dà comprensione (forse meglio dire ermeneusi) e non spiegazione; l'estremo si offre nella dialettica chiaroscurale della poesia che comunica e annuncia e esonera dalla definizione e dalla descrizione. Questo comunicare, che sempre è fatto delle luci e delle ombre delle parole, racchiude l'annuncio ed è questione della filosofia. Quel "pensiero poetante" che ha lasciato una traccia così forte negli esiti ermeneutici della filosofia contemporanea¹⁰.

In verità questa è un'esperienza che caratterizza tutta la tradizione occidentale. Quando si esprime la poeticità del linguaggio e insieme la poeticità del pensiero, non si tratta di parlare di una forma di linguaggio o di una sua tecnica. Si tratta invece di entrare nella sostanza dell'esperienza, nella sua dimensione qualitativa. È l'esperienza dell'estremo, del conflitto tra divino e umano, del dolore indicibile e della riconciliazione sperata e delusa, dell'oscuro e della rivendicazione della vita, che giunge all'estremo per conciliarsi, per comporsi nel dirsi. È l'estremo del pensiero tragico che espresse così bene, su basi schopenhaueriane, il Nietzsche della *Nascita della tragedia*. Uno sguardo estremo è quello gettato nel rapporto essere e nulla, finito e infinito, tempo ed eterno, che sono, e restano, temi costitutivi della metafisica originale (da intendersi come ontologicamente fondata e caratterizzata) che è inevitabilmente pensiero dell'estremità. L'estremo, l'esperienza dell'estremo è dunque raccolta, indicata, in quell'"inverso del visibile" – come lo chiama Milner – che è appunto l'ombra che non si dà senza la luce.

Il Francese chiama "inverso del visibile" l'ombra e l'esperienza di questa, ma forse questa non è un semplice "inverso" ma è altro: è il ciò (l'unico) che si offre al

⁹ Mi piace qui accomunare il senso del sapere espresso da Cusano e quella mirabile chiusa mistica del *Tractatus* di Wittgenstein.

¹⁰ Ovviamente l'eco è heideggeriana e gadameriana. Non dimentico però il presente dibattito sulle risorse dell'ermeneutica che ha riguardato e riguarda oggi uno dei campi più discussi. Vedasi il fascicolo secondo 2020 del *Giornale di Metafisica* di prossima pubblicazione che tratterà appunto del tema: «Risorse critiche dell'ermeneutica».

pensare e l'oggetto di questo dire, che non è mai ordinario, è ciò che si dà nell'esperienza del pensare e nella parola e così fornisce, in questo suo peculiare e attrattivo darsi, il mezzo essenziale per esprimere appunto ciò che costituisce il *proprium* dell'uomo; l'essenza dell'uomo che si trova nelle radici profondamente spirituali leggibili solo con una intelligenza "asceticamente" razionale (per usare ancora una volta una eco schopenhaueriana).

La parola è l'ombra e dunque essa è il segno, il limite, la forma ultima, di un dire realmente umano. L'ombra rappresenta veramente quella rara e completa esperienza del visibile, della luce, che è pensiero; questo ultimo rimanendo inesorabilmente fermato nella parola, nell'oscurità della sua proiezione e nella sua concretezza, conserva la differenza tanto necessaria per la comprensione del mondo e del suo fondamento. Ciò che si assume nel pensare e nel poetare è il mantenere viva, nella coscienza, la cura della differenza originaria a cui la nostra metafora allude: l'ombra è rimando continuo alla luce da cui l'oscurità è data.

Ha ragione Milner ad indicare nell'oscurità un carattere accessibile e polisemico; e ha ragione quando afferma, a proposito del mito platonico della caverna, che questo rappresenta il paradigma della dialettica di luce e ombra, come figura di un rimando paradossale al differente: l'evocazione della luce implica l'ombra come il visibile che rende possibile l'esperienza stessa del vedere.

«Le mythe de la caverne constitue, pour la pensée occidentale, une sorte de "scène primitive"...Mais cette mise en scène a eu un tel impact sur l'imaginaire de l'Occident qu'elle me paraît à sa place au début d'une réflexion qui se propose d'embrasser d'un même coup d'oeil les deux significations que revêt en français le mot "ombre": la tache d'obscurité que provoque sur une surface quelconque l'interposition dans le rayon lumineux d'un obstacle opaque, et le réservoir de ténèbres sur lequel cette obscurité est prélevée»¹¹.

Va notato però che le mirabili e celeberrime pagine platoniche non esprimono solo il pensiero di Platone, ma restano eloquenti e riassuntivi di tutte le tradizioni che hanno tematizzato la filosofia come espressione stessa di un'esperienza elevata della coscienza; un'esperienza non rinunciataria della realtà, ma desiderosa di immergersi nella sapienza che altro non è che un esperire e un dire di un reale più reale¹².

¹¹ M. Milner, *L'envers du visible*, op. cit., pp. 12-13

¹² Le pagine del Libro VII della *Repubblica* (514b-520a) resteranno per questo un immortale tratto della filosofia occidentale.

Le pagine della *Repubblica* sul mito della caverna sono espressione di un'aspirazione sofica e di un processo che invia ad una responsabilità e costringe ad un linguaggio perennemente loquace (e a volte ad un silenzio ancor più loquace). In esso ritroviamo le dimensioni interpretative, estetiche ed etiche, che sono raccolte nell'esperienza di un pensiero che si fa lingua, parola. Nel mito della caverna si racchiude quel tratto, che è giusto riconoscere come schiettamente filosofico, nel quale si riconosce la capacità di pensare e di ridare un racconto del negativo, dell'illusione. Questo mito ci viene a narrare l'inquietudine dell'ombra che è appunto l'inquietudine dell'esperienza della luce. In esso – dice il Francese – si riverbera una sorta di aspetto magico, un significato arcaico. Una sorta di mito dell'origine¹³. Questo mito dell'ombra si estende sino alle ombre dei morti, al più oscuro dei destini dell'uomo e da questo si riversa per esempio nell'opera di Dante. Ove vi sono ombre sottomesse alla materia, all'esperienza, alla storia, alla fede, al giudizio.

Una lettura molto bella e affascinante quella di Milner; senonché bisognerebbe ricordare che l'ombra proprio perché segnata da quel tratto filosofico, che abbiamo indicato come esperienza dell'estremo, dobbiamo anche assumerla nel suo significato ultimo e deve essere rischiarata da quel fervore, da quella "pazzia divina" (come la disse Platone) che mette addosso una tensione, un amore che scalda e che spinge, un *philein* orientato ad una *sophia*; un tendere che ci attrae "al" e "dal" limite estremo della coscienza ponendoci in quella dialettica circolare ove non vi è finito senza infinito, temporalità senza eternità e viceversa. Si apre all'intelligenza la dimensione dialettica luce e ombra, fugacità e eternità, presenza e assenza; in questo *intelligere* ci viene chiesto di scorgere e di conservare ciò che si dà nell'interstizio dell'ombra. In questo intendere non si esercita una capacità autonoma e autocentrata di sintetizzazione e concettualizzazione ma si realizza e si prende coscienza degli opposti, e da questa si è spinti alla conciliazione, alla comprensione del loro reciproco inverarsi e nel loro manifestarsi, si coglie il loro reciproco richiamarsi. Così luce e ombra, in questa dialettica, altro non fanno che costituirsi nel luogo del sensibile, ovvero laddove la stessa sensibilità si accresce in qualità e si eleva in coscienza. Luce e ombra si richiamano chiedendo un'intelligenza che le comprenda insieme e non disgiunte e, da questa comprensione, siamo invitati a cogliere l'opportunità di generare, nella creatività della coscienza medesima, quel sapere che si manifesta in atto in un volere rinnovato e rinnovante. Luce e ombra nel loro farsi presenti altro non

¹³ Milner riconosce il racconto del mito della caverna come il mito dell'origine della pittura.

istituiscono che una nuova estetica dell'intendere che sa di parlare della notte nel giorno e del giorno nella notte; come nei simulacri antichi di Sole e Luna che insieme si rappresentavano combacianti e in questa rappresentazione si vedono palesemente distinti e congiunti. Un vedere che diventa annuncio, un annuncio che spinge in avanti il pensiero e la parola, riconoscibili entrambi nel riecheggiare ciò che viene annunciato.

Sperimentato l'annuncio questa tensione diventa trepidazione. La stessa trepidazione che porta lo schiavo liberato dalle catene della caverna, dopo l'esperienza dell'*orthotes*, a ritornare nell'antro e a proclamare a tutti la verità indiscutibile delle ombre. Egli grida a tutti: "Queste sono vere ombre". Davvero "vere" ombre perché riconosciute nella verità della luce. È la verità che rende comprensibili le visioni della caverna¹⁴.

«Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intellegibile e si discerne a fatica, (τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόνις ὁρᾶσθαι), ma quando la si è vista bisogna dedurre che essa è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello (ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία): nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, in quello intellegibile essa stessa, da sovrana, elargisce verità e intelletto, e chi vuole avere una condotta saggia sia in privato che in pubblico deve contemplare questa idea»¹⁵.

Volendo restare a Platone si potrebbe fare una chiosa alla lettura di Milner e su di essa farci delle domande che partano proprio dalla sua penetrazione del concetto di ombra: ma l'ombra davvero ha il connotato diretto e più significativo di essere figura del negativo? Del negativo in assoluto? Oppure è semplicemente figura di questa negazione che in positivo è necessaria affermazione della luce? Non è l'ombra l'immagine di una limitatezza, di una lontananza esterna da un centro e da una luminosità che la costituisce? L'ombra non è il luogo altro di uno spazio che la esige? Non c'è nell'ombra l'essenza della luce? E allora l'ombra non è solo l'"inverso del visibile", ma forse davvero essa è "la traccia dell'invisibile", la sua stessa orma¹⁶.

¹⁴ Veramente suggestive qui le parole di Heidegger che indicano significati primari del rapporto verità e immagini di verità che sono nel pensiero di Platone così come si esprime nel mito della caverna. Tra le questioni del pensiero del tedesco è possibile rintracciare davvero un filone interpretativo di Platone veramente notevole. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1977, da p. 47 *passim*.

¹⁵ Platone, *Repubblica*, VII, 517c, trad. di V. Maltese, Newton, Roma 1997, p. 353.

¹⁶ E su questa linea va ricordata la perenne lezione dell'*Itinerarium* di Bonaventura che parte proprio da quell'esperire che facciamo in primo luogo dell'*extra se* nelle *vestigia Dei* del mondo.

L'ombra è riconosciuta in virtù della luce ed è riconoscibile in virtù dell'illuminazione. Tema questo – come si è detto - specifico della tradizione platonica che ha percorso i secoli¹⁷. Infatti: se le ombre sono riconosciute e riconoscibili in virtù della luce allora dobbiamo necessariamente vivere l'ombra per renderci accorti e saggi nella consapevolezza dell'esperienza che ci fa sapere che la riproducibilità umbratile è in grazia solo ed esclusivamente della luce. Se il prigioniero ha visto, ed è filosofo, è obbligato a raccontare il ciò che “è visto” (perciò giustamente espressa nel termine “idea”) e perciò diventa subito il cantore della natura dell'ombra; e quindi il filosofo non può che divenire poeta: colui che dice della verità e con essa della bellezza attraente del tutto e dell'ulteriore. L'uomo parla poeticamente perché filosoficamente ha fatto esperienza nell'ombra della potenza della luce. Dall'inverso del visibile, presenza della luce sperimentata nell'umbratilità, viene scorto e riconosciuto l'estremo, il limite oltre il quale l'abisso, e in tale fermarsi sul bordo con sant'Anselmo possiamo dichiarare, con argomento intelligente e fermo, «*id quo maius cogitari nequit*».

L'ombra parla sempre della luce e così accade sempre anche nella dimensione drammatica e tragica; anche nella finzione del tragico le ombre parlano; così accade – per esempio – nelle premonizioni destinali del *Macbeth* o nelle rivelazioni dell'ombra fantasmatica dello spettro paterno di *Amleto*. Figure rappresentative della verità. Nell'ombra, inverso del visibile, si presenta e si parla invece chiaramente dell'invisibile; si scorge la traccia visibile nel suo “differente”; è condizione per sapere e ridere la differenza, ma è anche testimonianza della presenza del luminoso. Ecco che in questo gioco dell'opposto, che si mantiene reciprocamente, si innesta il punto teologico, la posizione teologica.

Inutile menzionare che monumento di questa posizione e consapevolezza, che raccogliamo nella definizione terminologica di “teopoetica”, resta *La notte oscura* di san Giovanni della Croce. Un'opera che ha il destino di esemplificare questa esperienza rara e concreta di Dio che è la teologia intesa come rimando al sapere di Dio raccolto in una parola rarefatta poetica e poetica,

«L'anima continua a usare la metafora e il simile della notte fisica per spiegare la notte spirituale, enumerando e magnificando le buone qualità di quest'ultima. Inoltre,

¹⁷ Ecco farsi avanti alla memoria la bellissima figura del rapporto occhio luce che fu di tanti della *traditio* ontologica da Plotino a Rosmini, da Agostino ad Anselmo, e fino a quell'ulteriore e ripetuto ricorso al termine mistico di *Licthung* da cui fu affascinato anche Heidegger. Tacendo dei moltissimi che ne hanno detto.

manifesta che per mezzo di essa è riuscita a raggiungere il fine desiderato in breve e con sicurezza...*nella notte felice*»¹⁸.

Indubbiamente è la dimensione della *notte felice* quella che schiude all'apertura al divino e all'esperienza della sua presenza nell'assenza; la verità si mostra colmando, con il suo annuncio, la mancanza di vista che la notte porta con sé. Ecco perché sarà proprio san Bonaventura il quale, dopo aver descritto il triplice *ascensus* della mente a Dio e giunto al *contuitus* con il sommo Bene e sommo Essere (espresso il divino con due categorie massimamente filosofiche), invoca e comanda il ritorno al mondo con una sapienza illuminata che consenta di cercarlo perfino nella caligine:

«Abbandonando tutto e sciolto ormai da ogni vincolo, mentre trascendi te stesso e tutte le cose in uno slancio incommensurabile e perfetto della tua anima resa pura, ascenderai al raggio, che supera ogni essenza, della tenebra divina.

Se poi, ti domandi come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelligenza; il gemito, non la dottrina; il desiderio, non l'intelligenza; il gemito della preghiera, non lo studio e la lettura; lo sposo non il maestro; Dio, non l'uomo; la tenebra, non la luminosità; non alla luce, ma il fuoco che tutto infiamma e che trasporta in Dio con lo slancio della compunzione e l'affetto più ardente»¹⁹.

La notte mistica e oscura di san Giovanni della Croce non ci propone altro che la sintesi emblematica di questo sapere teologicamente criteriato: l'ombra altro non esprime che il modo, tangibile e concreto, della presenza del mondo e di noi nel mondo nella forma della transitorietà, della fugacità, ma di una fugacità che non schiaccia, non deprime, ma chiede un'esperienza profonda e migliore del suo altro: Dio²⁰.

Se questa è la conclusione dell'itinerario di purificazione della mente che si compie verso Dio, attraverso Dio, il risultato è la divergenza, la tenebra illuminante; allora possiamo cogliere quello che Milner trova tipico della tradizione

¹⁸ San Giovanni della Croce, *La notte oscura*, tr. it. di G. Sanguinetti, Gribaudi, Milano 1993, p. 211.

¹⁹ San Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 1996, p. 145.

²⁰ Rimando ad uno studio maturato nell'alveo della scuola morettiana di R. Vertucci, *Sapienza, amore, verità. Il pensare di san Giovanni della Croce: un mistico-filosofo, un filosofo-mistico*, PUL, Roma 2010. In particolare, si rimanda al capitolo II dal titolo emblematico *Le strategie della lingua in san Giovanni della Croce* e del capitolo III, *La notte oscura. La teologia mistica*, laddove l'autore con attenzione dipana la questione "luce e ombra" in un apposito ricco paragrafo.

biblica e cristiana: ovvero la proposta significativa e profonda di un'altra considerazione dell'ombra.

A me pare, però, che quanto notato da Milner, pur nel giusto quando sottolinea la peculiarità della visione cristiana dell'ombra, ne limiti al contempo la portata presentendola come "una" tra altre visioni. In vero se la dottrina dell'ombra si propone come traccia dell'invisibile questa non può che mostrarci che un elemento in cui si compie e si dilata il nostro comprendere spinto necessariamente fino al massimo: quella percezione dell'ombra che ci si presenta come traccia dell'invisibile è apertura verso lo sconfinato vero.

A questa esperienza giustamente rimanda tutta la cultura nel suo esercizio di ricerca del senso del mondo. Ma in particolare vi rimanda il sapere cristiano, la mistica cristiana collocata in una più grande profondità teologica. Questa propone un cammino per ragionare non tanto su Dio, ma propone un cammino che ci aiuti a comprendere la natura dell'ombra, l'idea di nube, per spingerci a cogliere la presenza divina nella tenebra; invia ad un cammino che ci conduca dall'ombra sino a poter parlare della luce, del suo potere acclarante. È di questa esperienza che si alimenta la mistica e di ridirla il mistico non ne può fare a meno. Non si può che entrare nella "notte felice" ed alla fine cantarla e gridarla con parola vera e simbolica allo stesso tempo²¹.

L'ombra non ha niente a che fare con l'umbratilità della morte, della paura, della caducità, che suscitano il bisogno di qualcosa che emendi l'esistere sentito come una condanna inesorabile e incancellabile. L'ombra non ha che vedere con un'ineliminabile nausea del vivere, né tanto meno con una peste incurabile. Di certo il sentimento del nulla esistenziale va preso assolutamente sul serio così come è stato fatto. Ma non è di quello che si tratta nell'ombra. L'ombra vuole che si riconosca nel lumeggiare e il lumeggiare si riconosca nell'ombra. È un'esperienza positiva che non giustifica nessuna rivolta, nessun "purtroppo" proferito a mezza voce, nessuna alienazione, ma solo un gaudio perché ci è consentita l'audizione attenta dell'annunciarsi del vero. È una situazione di gaudio, di attesa, di certezza, non di disimpegno.

Se Ivan Karamazov vive nell'opprimente umbratilità del suo essere stato generato da un padre simbolo di un male inesorabile, Aljoša Karamazov lo emenda, rappresentando invece lo spirito rinnovato e riqualificato di colui che piange per il mondo per salvarlo. I due personaggi sono figure di un eterno

²¹ Resto legato alla lettura dei mistici e della loro lingua a quanto con tratto diretto scriveva M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, coll. «Giornale di teologia», Queriniana, Brescia 1997.

confronto e scontro, nel quale si spera che a vincere sia sempre il pianto di Aljoša che non è mai di disperazione, ma è il segno concreto che manifesta e vuole assicurare che c'è sempre qualcuno che non sfugge dall'assumere su di sé la responsabilità del vero, del bello e del buono che è nel mondo. Un compito che si assume a partire dalla comprensione di ciò che realmente è. Il pensiero comprende e la parola racconta e invoca sul mondo stesso una nuova visione e grida la richiesta, fatta a tutti, di elevarsi, tanto in coscienza, quanto nel sentire, in maniera da scorgere ciò che da sempre si attua nel mondo per i mondani attraverso una volontà rafforzata e intelligente: ovvero si richiede una redenzione, una salvezza. Sicuramente quel pianto di Aljoša testimonia della dimensione dell'amore che è segno di un totale recupero del mondo dal mondano²².

E in effetti è così: se siamo presi dalla sete insaziabile di approfondire l'ombra allora vuol dire che siamo presi da amore e, come invita Platone, dobbiamo seguire, colmare, l'incolmabile miseria con quella "ricchezza di espedienti" con cui, insieme alla coscienza di quella costitutiva "povertà" di cui siamo fatti, ci è consentito di costituire il pensiero come una mirabile avventura di penetrazione del senso della vita e dell'esistenza. E magari ci sarà concesso anche di scorgere "bellezza" laddove altrimenti l'alternativa sarebbe restare nella più misera delle condizioni. Il mito di Eros del *Convivio* platonico illumina tutto ciò in modo mirabile, indicando nella nascita di amore l'essenza più pura del filosofare che è sempre uno stare tra ricchezza e povertà, tra ombra e luce.

Dobbiamo penetrare l'ombra, interrogarla, senza infingimenti, ma sempre nella consapevolezza di una restituzione del mondo al bello da attuare in proprio. Entrare nel mondo fino all'estremo come accade quando ci si mette in una rappresentazione fatta come un gioco di maschere; queste a nulla servono se non per essere tolte al fine di smascherare i volti; così come molte maschere nascondono i disegni, i progetti, dell'uomo che dobbiamo smascherare perché si possano vedere bene e non solo intravedere.

Questo accade nelle figure tragiche, e insieme moralmente tremende, che furono tratteggiate spesso nella filosoficità del teatro. In questo momento si fa menzionare l'opera di Calderón de la Barca amata da Schopenhauer. Nella oscurità della torre ove è rinchiuso Sigismondo si riverbera l'esperienza della reggia, e al ritrarsi ancora nell'oscurità, riluce il ricordo della reggia medesima: appunto come un sogno. Come non ricordare il don Juan, nel primigenio testo

²² J. Pieper, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 2012.

teatrale di Tirso, che è costretto a smascherarsi e ad essere sempre smascherato nelle sue “burle” dettate da un piacere erotico che non può che essere corretto che con la diversa ed opposta moralità?²³

Siamo nel mirabile gioco delle maschere che costituisce il teatro, ed in fondo è vero: la filosofia è lo svolgimento di una trama teatrale fatta di storia, di emozione, di parola, che ci conduce alla concreta realtà di uno smascheramento, di un continuo rimando a realtà sempre più ultime, mai ultimative²⁴.

In questo gioco di scena ci viene indicato nell'uomo il suo contenuto e il suo oggetto, ma anche il soggetto di questo sforzo vitale che vede nella parola rarefatta dell'uomo, il realizzarsi del pensiero che vuole comunicare il suo tentativo di comprensione del mondo. Questo gioco di scena che è la filosofia si realizza sempre come uno smascheramento ed un riconoscimento.

Ritroviamo nel pensare un uomo che nello smascheramento, nel togliimento preliminare di tutte le *vanae cogitationes* (direbbe sant'Anselmo), riconosce che egli è in primo luogo convocato per comprendere il senso di un'oscurità che si intesse tra ciò che appare come limite e il darsi dei fondamenti della vita; vita che piano piano, restando nella dimensione oscura, attraverso la parola e il pensiero si fa sempre più riconoscere in una dimensione sempre più chiara. La mente in questo è come uno specchio che resterebbe scuro se non rispecchiasse ogni cosa nel rifrangersi della luce in esso.

«O immagine di Dio nello specchio della mente, mentre che tu se' nello enigmate, cioè nell'ombra del corpo, conosci per specchio. Ma posta fuor dell'ombra a faccia vedrai. O immagine del divino volto nello specchio, deh risguarda, ti priego, el volto tuo, el quale risguardare non è quasi altro che da lui essere risguardato. Conciosia che el razzo di quello occhio esso è quello che vede, esso è quello che da sé medesimo è veduto.

²³ Il tema mistico e la scena sono il connubio manifesto e ricco espresso dal teatro spagnolo del *siglo de oro*; questo ha conosciuto poeti che hanno incrociato la dolorosa esperienza della violazione insieme alla finalità poetica unita con il dispositivo etico e filosofico; rigenerando così la parola, e la trama, in tinte metaforiche e coloristiche a volte dettagliate, a volte a tinte forti, sempre con espressioni curate e parole violate. Non solo Calderon de la Barca e Tirso ma dovrei soprattutto indicare in Lope de Vega l'autore che questo connubio lo dipana e lo vive in modo complesso ed articolato in una produzione estesissima.

²⁴ Sulla teatralità e la filosofia si potrebbe scrivere molto. Inutile ricordare l'ingente mole delle forme del dirsi filosofico con il teatro. Ma che altro è la tragedia secondo Nietzsche? E che dire del teatro delle virtù tipico delle pratiche sceniche dei monasteri medievali. Nelle opere da Rosvita a Ildgarda abbiamo esempi luminosi. Oppure che dire di Bruno? E la presenza del teatro nei filosofi? In specie dalla *Drammaturgia di Amburgo* di Lessing a Hegel e Schopenhauer? Comunque, rimando a A. Costazza, *La filosofia a teatro*, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2010.

Cognosci te medesima, o mente desiderosa di conoscere l'altre cose. Dimmi, deh dimmi quel che tu sia. Or non se' tu chiara immagine dello exemplare dell'universo, legiptima figliuola del padre tucto, razzo sempiterno del superceleste sole, continuamente per natura in lui reflexo?...Ama sopra tucto quel tuo padre dal quale se' felicemente generata. E in lui ancora più felicemente ti rigenera. Dilectati solamente di quel lume, senza el quale non puoi o d'altre cose mai o vero di te medesima godere.»²⁵

Sì, certamente questo ondeggiamento chiaroscurale altro non è che la duplice visione che ci appare dalla nostra condizione umana e che la informa tutta completamente. È l'ondeggiare che si dà e ritrae ciò che consocia, è il ritmo di un vivere colto in un sentire che si purifica, in un volere che si rafforza e in un intendere che si fa sempre più puro. Tutto in una totalità dell'anima che viene colta nel suo vivere nella polarità e che vuole dirsi raccontando il suo consapevole abitare l'opposizione essenziale ed esistenziale.

Se nell'umano incombe l'ombra, l'ombra come il negativo, in essa però appare l'invito ad andare oltre al suo limite per dire della luce. In quel limite si svela l'arcano, che pur resta tale, irrisolvibile, sempre altro ed altrove, e in quel suo "estremo" consente l'apparire del vero.

Si riassumono così nell'ombra e nella luce le due immagini del sentire mistico, di quella dimensione intelligente che ode e dice la parola rara che ridice, o prova a ridire, il ciò che sa del fondamento, del suo principio. Nella luce e con l'ombra si sa in modo incontrovertibile del principio invisibile che si fa doppio nel visibile luminoso e oscuro delle cose del mondo che, insieme legate dalla medesima coappartenza e differenza, indicano nell'esperienza sapida del limite, la Parola che sta tra la dimensione del dicibile e dell'indicibile e che si comunica da una parte nella stessa poesia e dall'altra nella stessa filosofia. Ed è giusto ricordare che ogni uomo è chiamato a vivere saggiamente e poeticamente. Questo è un modo d'essere e di intendere che è "per tutti e per nessuno" secondo la nota chiosa al titolo dello *Zarathustra*.

L'evento mistico è l'"evenire" del pensiero nel suo nucleo più profondamente teologico e quindi in esso, più che nel pensiero lineare, si manifesta un pensiero qualitativamente superiore, decisamente più sapiente. Il pensiero, che è sempre pensiero della verità inestinguibile, si manifesta totalmente nel mattino aurorale della parola vietata; come la teologia ufficiale vietava (e forse vieta ancora) la

²⁵ Marsilio Ficino, *Il rapimento di Paolo*, a cura di E. Garin, Classici Ricciardi, Einaudi, Torino 1977, p. 967. Vero che poco dopo Marsilio condannerà, in nome del lume della mente, le *tenebrae* ma queste appunto altro non sono che l'oscurità senza luce ovvero "non-ombra"!

mistica; è lo spazio del pensiero libero e scomodo della rivelazione che chiede spesso il martirio piuttosto che l'acclamazione, la pubblica approvazione e l'universale plauso; il pensiero consiste nel togliimento del velo, nello svelamento, che è l'effetto più proprio di un pensiero originario e puro fino all'estremo, fino all'originario.

«“Essere” è un fatto di parola, *averla e nominare*, Nominare un *mondo*, e – nello specchio del mondo – trovare l'io, la *solitudine che (si) appartiene*: presso di sé, l'essersi fatta sola, insieme al mondo che “vede”, della vita che prende la parola. Questo strano fatto emerso dalle voci del niente, dai silenzi che si urtano nel grande mare prima di ogni cosa, prima che ci sia “cosa”, albero, frutto e mano, che coglie la mela amara di saperlo – questo strano fatto, in cui qualcosa si prende addosso la vita, o se la trova, e dice “Io”. Mentre nomina il mondo, è la *poesia*. Cioè *noi*, nella sostanza di parola. Il “*mondo*” (essere, noi, cose) è *istituzione di parola*. Di questione linguistica del mondo, la poesia (quella dei poeti “necessari”) è la custodia. Custodia della soglia del senso, nella carne del mondo»²⁶.

Ecco così si fa avanti nel cuore di questa nostra cultura lo scomodo gioco delle metafore, delle analogie, delle parole eccessive, della scorticata essenzialità del linguaggio tipico dei poeti e tipico dei filosofi (segnati da una sorta di mania di definire sempre l'etimologia e riformulare sino all'originario le parole). Un gioco spesso denigrato e deriso, a volte condannato anche da chi professa la filosofia; in nome di cosa? Spesso di un reale più reale oppure di una scontatezza e di una riduttiva visione del mondo che desideriamo consegnare e rimpicciolire nella visione semplice offerta dal solo ragionare lineare? Scomodo il gioco della parola rara, perché obbliga a vedere più oltre e questo implica una purificazione più dolorosa di quella offerta da un comodo e scontato orizzonte che ci viene dato dall'ordinario modo di vedere.

²⁶ E. Mazzearella, *I poeti necessari. La parola necessaria*, Neri Pozza, Vicenza 2020.