

AII

Luigi Paci

**Intuizione estetica, mistica e simbolismo
in San Giovanni della Croce**

Prefazioni di
Luciano Albanese
Andrea Venezia





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0304-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2017

*A mons. Andrea Venezia
padre, maestro, amico
con infinita gratitudine*

Indice

- 9 *Prefazione*
di Luciano Albanese
- 13 *Prefazione*
di Andrea Venezia
- 25 *Introduzione*
- 27 *Ringraziamenti*

Parte I

Teoria dell'estetica e della mistica

- 33 **Capitolo I**
Eidos dell'attività estetica e suo rapporto con l'antropologia
1.1. *L'eidos* dell'opera d'arte, 33 – 1.2. L'estetica e le altre manifestazioni dello spirito umano, 41 – 1.2.1. *Il rapporto tra estetica e morale*, 39 – 1.2.2. *Estetica e pedagogia*, 43 – 1.2.3. *Estetica e religione*, 44
- 49 **Capitolo II**
Fenomenologia e simbologia mistica. Il mysterion e il binomio mistero–mistica
2.1. *Il mysterion*, 50 – 2.2. *Il binomio mistero–mistica quale chiave ermeneutica della mistica non cristiana*, 52
- 55 **Capitolo III**
Il linguaggio simbolico nella mistica cristiana
3.1. *Il linguaggio mistico*, 57 – 3.1.1. *Il mezzo più elementare: l'interiezione*, 57 – 3.1.2. *La metafora*, 58 – 3.1.3. *La similitudine o comparazione*, 60 – 3.1.4. *L'atmosfera allegorica che ricopre il simbolo*, 61 – 3.1.5. *Il paradosso e l'ossimoro*, 62 – 3.1.6. *Linguaggio poetico*, 63 –

3.1.7. *I generi propri della mistica*, 64 – 3.2. Il linguaggio simbolico, 68 – 3.2.1. *Simbolismo e misticismo*, 68 – 3.2.2. *Ma che cos'è il simbolo?*, 71 – 3.3. La simbolica mistica, 74 – 3.3.1. *I simboli dominanti*, 74 – 3.3.2. *I simboli-schema*, 76 – 3.3.3. *Simboli descrittivi*, 78 – 3.3.4. *I simboli del processo mistico*, 79 – 3.3.5. *La nascita e la vita nuova*, 79 – 3.3.6. *La simbolica della miseria e della redenzione*, 80 – 3.3.7. *La trasformazione*, 81 – 3.3.8. *L'illuminazione. La mistica della luce e della notte*, 82 – 3.3.9. *La simbolica della passività*, 82 – 3.3.10. *I simboli della trascendenza*, 84 – 3.3.11. *La simbolica dell'assenza*, 85 – 3.3.12. *I simboli dell'incontro*, 85 – 3.3.13. *I simboli dell'identità*, 87 – 3.3.14. *Figure dell'anima*, 88 – 3.3.15. *Figure del divino*, 89 – 3.4. *Conclusioni*, 89

Parte II

San Giovanni della Croce teologo, mistico e poeta

95 Capitolo I

La vita e le opere

1.1. Primo periodo. "Salire sul monte ed entrare nella notte" (1542–1577), 97 – 1.1.1. *L'infanzia povera* (1542–1551), 98 – 1.1.2. *Gioventù e formazione cristiana e umanistica* (1551–1563), 98 – 1.1.3. *Il periodo carmelitano* (1563–1568), 101 – 1.1.4. *Carmelitano scalzo... verso la grande Notte* (28 novembre 1568–2/3 dicembre 1577), 105 – 1.2. Secondo periodo: "L'Altare dell'adorazione e della lode" (dicembre 1577–dicembre 1591), 110 – 1.2.1. *Nel carcere di Toledo* (2–3 dicembre 1577–agosto 1578), 110 – 1.2.2. "La vita nuova" (agosto 1578–giugno 1591), 115 – 1.2.3. "Il Signore ha accettato la mia richiesta" (giugno–settembre 1591), 119 – 1.2.4. "Rompi la tela al dolce incontro" (28 settembre–14 dicembre 1591), 123

127 Capitolo II

La teologia cristocentrica di san Giovanni della Croce

2.1. Teologia dell'esperienza mistica cristiana, 127 – 2.2. Il pensiero teologico di san Giovanni della Croce, 135 – 2.3. Il cristo centrismo sanjuanista, 138

147 Capitolo III

San Giovanni della Croce, mistico e poeta

3.1. La lirica, 147 – 3.2. Il simbolismo nella poetica di san Giovanni della Croce, 175

181 *Conclusioni*

189 *Bibliografia*

Prefazione

LUCIANO ALBANESE*

Ho aderito senza esitazione all'invito di introdurre il pubblico attento dei lettori al nuovo libro di Luigi Paci, e questo sia perché all'autore mi legano rapporti di stima e di amicizia, sia perché anche io da qualche tempo mi occupo di mistica — di mistica pagana per l'esattezza — e considero il tema estremamente stimolante sotto vari punti di vista. In primo luogo, perché consente un utile confronto tra paganesimo e cristianesimo. Una parte della dottrina cristiana, penso soprattutto al tema della resurrezione della carne, era sicuramente estranea al mondo pagano. Ma i grandi temi della trinità e della consustanzialità sono senza ombra di dubbio tributari sotto vari aspetti alla speculazione neoplatonica, e in qualche modo ne seguono e ne ripetono gli sviluppi. E anche il tema centrale di questo libro, denso e stimolante, di Luigi Paci, mette il lettore, di nuovo, sulla strada di un confronto serrato tra misticismo cristiano e misticismo pagano. Ma, in secondo luogo, non può non riportare l'attenzione anche sull'esperienza mistica/misterica in quanto tale, e sulla sua tuttora irrisolta problematicità.

Se usata con parsimonia e senza esagerare, come invece fa spesso Heidegger, l'analisi filologica può rivelarsi molto utile. “Mistico” e “mistero” derivano da due verbi, μύω e μύεω, e da una stessa radice, μυ-, e significano “chiusura” sia in senso letterale (chiudere gli occhi, chiudere una ferita) che in senso traslato (chiudersi al mondo esterno, stare in silenzio, “a bocca chiusa”, etc.). In questa seconda accezione i verbi vengono riferiti a ciò che chiamiamo “esperienza mistica” o misticismo, e il motivo di tale collegamento è chiarito molto bene da un passo dell'«Aristotele perduto» proveniente dal fr. 15 Ross del *Peri philosophías*. Aristotele, in questa fase, stabiliva come Platone un'analogia tra iniziazione filosofica e iniziazione misterica, e precisava che «gli iniziati non devono “apprendere” ma “patire”» (*ou mathein*

* Professore associato di Filosofia morale presso la Sapienza – Università di Roma.

alla *pathein*), perché «chi viene iniziato riceve un’“impronta” e non un “insegnamento”».

Dal passo di Aristotele si evince chiaramente ciò che del resto risulta bene dalle fonti letterarie che descrivono esperienze mistiche, prima fra tutte l’ultimo libro delle *Metamorfosi* di Apuleio. Apuleio dice che non è lecito parlare di ciò che egli ha provato nella notte della prima iniziazione ai misteri di Iside. In primo luogo, perché ciò non è consentito, ma in secondo luogo perché si è trattato di un’esperienza privata, assimilabile a una sensazione e quindi incomunicabile, così come è incomunicabile una sensazione.

Un’esperienza mistica, da questo punto di vista, è un’esperienza come tutte le altre. E tuttavia è noto che le esperienze dei mistici, e il misticismo in generale, vengano sempre guardate con sospetto. Luigi Paci si sofferma a lungo, molto opportunamente, su questa questione, e in particolare sull’atteggiamento negativo assunto in proposito dalle Chiese protestanti. Ma cosa distingue realmente un’esperienza mistica da un’esperienza comune? Dal punto di vista materiale, assolutamente nulla. La sensazione provata da chi sostiene di aver avuto un’esperienza di bilocazione è altrettanto incomunicabile di quella di chi, per esempio, ha mangiato un cibo che non si trova abitualmente sulle nostre tavole. A vedere bene “nessuna sensazione” è comunicabile nei suoi caratteri specifici, perché quelle che definiamo “esperienze comuni” in realtà non lo sono affatto. Come sapevano molto bene gli scettici antichi, lo stesso cibo non fa lo stesso effetto al sano e al malato. Ma in realtà lo stesso cibo non fa lo stesso effetto neanche a due sani o a due malati. Analogamente, due persone che vedono lo stesso film, leggono lo stesso libro o ascoltano la stessa musica non avranno mai sensazioni identiche. Tuttavia, mentre siamo tolleranti verso chi trova ripugnante un cibo che ci piace, o brutto un film che magari rivedremmo dieci volte, e anzi definiamo il contatto con lui un “utile scambio di esperienze”; non lo siamo altrettanto con chi sostiene di aver avuto esperienze mistiche o “paranormali”.

Come osserva Luigi Paci, il misticismo cristiano non è molto diverso dal misticismo pagano. Le esperienze mistiche di Giovanni della Croce e della mistica carmelitana, le *tenebrae lucidae*, la *lux tenebrosa* di Paolo (cfr. Ficino, *De raptu Pauli*), sono anche i temi dello Pseudo Dionigi, e da lì risalendo indietro, di Proclo, di Giamblico, di Plotino, degli *Oracoli caldaici* e in fondo — come ormai viene riconosciuto

contro il “negazionismo” prima neokantiano e poi analitico — della stessa tradizione platonica. E non a caso, anche all’interno del mondo pagano c’era chi guardava simili esperienze con sospetto. Bisogna riconoscere, tuttavia, che né il mondo pagano prima, né quello cristiano dopo, hanno mai disposto di strumenti o argomenti validi per combattere il misticismo. Ovvero, non prima della comparsa sulla scena filosofica di Immanuel Kant.

Kant ha avuto un’esperienza diretta del misticismo nella figura di Swedenborg. Nei *Sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica* Kant ha raccolto e analizzato una serie di testimonianze sui poteri di Swedenborg. L’esistenza di tali poteri è stata sempre oggetto di interesse da parte degli studiosi, e soprattutto degli esperti di *folklore*, di etnologia e di antropologia. Anche studiosi di grande levatura come Mircea Eliade ed Ernesto de Martino sembrano propensi a ritenere che i poteri di cui si serviva anche Swedenborg, come ad es. la “criptestesia pragmatica” (vedere cose o persone lontane semplicemente toccando oggetti ad essi collegati), abbiano fatto parte, in passato, delle potenzialità umane, e che — resi sterili come altri molti poteri dal progresso della civiltà occidentale (che delega tutto alle macchine) — siano sopravvissuti solo in pochi individui.

Kant non lo dà a vedere, ma appare turbato dalle testimonianze raccolte, e nella sua mente sembra farsi strada l’idea che esperienze paranormali e misticismo non possano essere combattute restando sul loro terreno, quello dell’esperienza. Non si possono contrapporre esperienze ad esperienze, perché tutte le esperienze si equivalgono. Occorre cambiare il piano di riferimento, il terreno di gioco: serve una *metabasis eis allo ghenos*, e questa *metabasis* sarà la *Critica della ragion pura*.

Con la *Critica della ragion pura* nasce per la prima volta lo strumento che rende possibile una vera “demarcazione” fra scienza e metafisica. Essa consiste essenzialmente in una “nuova definizione” del concetto di “esperienza”, che la rende qualitativamente diversa dall’esperienza dei mistici. “Esperienza”, sotto questo nuovo profilo, è solo ciò che può essere inquadrato in un tempo contrassegnato dall’irreversibilità del prima/poi (la “freccia del tempo”) e dallo spazio della geometria euclidea, e offerto in questa forma all’analisi categoriale, che con questo tempo e questo spazio risulta strettamente intrecciata, come il concavo e il convesso. Più banalmente, potremmo dire che diventa

esperibile solo ciò che può essere sottoposto a misura. Il prezzo della nuova “demarcazione” è molto altro, perché in questo modo, come è noto, nemmeno Dio può diventare oggetto di esperienza. Pagani e cristiani convergono sicuramente almeno su un punto, che l’Uno o Dio non possono essere oggetto di misura: *in-mensus Pater est*, suona il primo *Inno* di Mario Vittorino, ma non fa che ripetere Porfirio, Plotino e gli *Oracoli dei caldei*, dove si trovano espressioni identiche. Vedi ad es. *Oracoli fr. 1 des Places*: la prima e la seconda mente intelligibile non possono essere “sottoposte a misurazioni”. In Plotino ciò vale per l’Uno, che intellegibile non è, e quindi a maggior ragione “non si misura” (V 5, 11.2–3) essendo al di sopra dell’intelletto. L’unico “strumento” a disposizione della mente singola è il “fiore del *Nous*”, la “radice del *Nous*” più vicina al “non intelletto” che all’intelletto, che va usata dopo aver completamente depurato la mente — come in Giovanni della Croce — da tutte le immagini che provengono dai sensi.

Il prezzo della demarcazione, come dicevo, è altissimo. Lo sapeva bene Heine, col suo detto famosissimo: «Massimiliano Robespierre decapitò il re, ma Immanuel Kant decapitò Iddio». E tuttavia qualcosa Kant aveva guadagnato. Insieme a Dio, anche un intero universo di ombre minacciose e di presenze incontrollabili veniva rispedito al mittente, consentendo parallelamente la nascita di quell’universo alternativo, che è stato definito, non a caso, «il mondo della sicurezza».

Prefazione

ANDREA VENEZIA*

Sono lieto di poter introdurre, insieme al Prof. Luciano Albanese, lo studio del Dottor Luigi prof. Paci sull'estetica e la mistica, con il suo linguaggio simbolico, nella vasta e profonda opera di San Giovanni della Croce; non solo uno dei più grandi santi riformatori del 1500, insieme con Santa Teresa D'Avila, ma anche uno dei più grandi autori classici della letteratura mondiale e spagnola.

Va elogiato l'impegno del Dottor Luigi Paci sia per i suoi numerosi titoli accademici e anche per queste sue valide e approfondite tesi di laurea che si vanno gradualmente enucleando in sobrie pubblicazioni nell'approfondimento del sapere comune. Già nell'introduzione, l'autore, il Dottor Luigi Paci, spiega non solo perché ha scelto San Giovanni della Croce come suo autore preferito in una tesi di scienze pedagogiche; ma il rapporto vivo e attuale tra filosofia, pedagogia ed estetica anche in una dimensione di auto trascendenza che in generale è la mistica.

Si tratta di uno studio, scrive l'autore, che vuole unire «filosofia e teologia», affermando la «misticità dell'estetica e la esteticità della mistica». D'altronde, afferma sempre il Paci, «il sacro è un valore che partecipa anche del bello e il bello ha in sé una sua tendenziale sacralità. La bellezza, nelle sue forme più pure è divina, come il divino nelle sue forme più sensibili è bello».

In queste parole così sintetiche e chiare penso che ci sia il nucleo dello studio magistrale di Luigi Paci e anche tutto il valore della sua tesi e del suo libro. Per questo il lavoro intellettuale del Dottor Paci si snoda in due grandi parti: la prima è una seria e approfondita teoria dell'estetica e della mistica; la seconda parte tratta in modo molto preciso la figura storico-religiosa e letteraria di San Giovanni della Croce, considerandolo come teologo, mistico e poeta. In questo modo la tesi

* Libero docente di Storia, Filosofia e Teologia.

della misticità della bellezza si fa concretezza nell'opera di Giovanni della Croce il quale, come sappiamo, per esprimere compiutamente la propria esperienza religiosa e mistica cristiana, ha usato un linguaggio non solo concettuale e in questo senso teologico, ma soprattutto simbolico, allegorico, metaforico; il dire proprio della poesia e quindi della sapienza poetica. La prima parte del libro "Estetica e mistica in San Giovanni della Croce" si articola in tre diversi e approfonditi capitoli che affidiamo all'attento studio del lettore. Qui ci permettiamo di fare qualche sobria e importante sottolineatura proprio per far evincere il valore sia storico, filosofico e pedagogico ma anche teologico, dell'impegno culturale del giovane studioso Luigi Paci. Il primo capitolo è già di per sé programmatico e illuminativo: "L'*eidos* (essenza) dell'attività estetica è il suo rapporto con l'antropologia (culturale)".

Nell'individuazione di quella che possiamo chiamare l'essenza o la natura di un'opera d'arte, l'autore e chi lo ha consigliato, ha tenuto presente le varie dottrine estetiche sin dall'antichità greco-romana. Ma, oltre la dimensione storico-dottrinale, si è cercato di reperire l'*eidos* dell'attività artistica; un *eidos* o essenza che il nostro intelletto sa cogliere non solo attraverso una conoscenza tematica dell'estetica o teoria del bello ma anche, secondo l'insegnamento di Husserl, intendendo se stesso nell'atto di fare un'opera bella, che ben rientra nella categoria delle belle arti. Il lettore attento ben comprende che abbiamo fatto una chiara distinzione tra fenomenologia come metodo all'interno della coscienza razionale e la fenomenologia come insieme di asseriti o affermazioni filosofiche.

Nella ricerca della natura del bello e quindi della bellezza, ci ha accompagnati un importante studio di Luigi Stefanini dal titolo: *Trattato d'estetica*. Al di là dei vari aspetti particolari, ogni opera veramente bella, armonica, ordinata e luminosa fa appello ad una dimensione tutta interiore dell'uomo che è la intuizione simbolica e creativa. In questo senso, l'arte, globalmente intesa, è un'attività specificatamente umana e quindi antropologica in stretto rapporto con tutte le altre manifestazioni dello spirito umano: con la morale, con la pedagogia e con la stessa dimensione religiosa dell'uomo. L'esperienza estetica del contemplativo a livello metafisico, non si differenzia molto dall'esperienza mistica dell'uomo religioso. La categoria del "luminoso" viene a congiungere il mondo della estetica come contemplazione estatica del bello con quello della mistica come contemplazione dell'infinito. Ora estetica e religiosità si

caratterizzano per un anelito al bello e al sacro nella sua luminosità. L'autore del libro, il Dottor Luigi, conclude la sua interessante disamina sul sacro, il luminoso e il bello affermando che

ciò che distingue la religione dall'arte è l'elemento oggettivo: la religione ha per oggetto l'Ente in quanto Ente percepito come luminoso; l'arte ha per oggetto l'Ente nella sua pura forma ideale che è appunto la bellezza. Distinte ma unite nell'esigenza della mente umana di andare oltre l'esperienza in una vera e propria istanza metafisica estetica (arte) e estatica (religione).

Solo così un'unione mistica può anche esprimersi in modo artistico e poetico come nel caso di San Giovanni della Croce.

Accenniamo, per completezza di presentazione al capitolo secondo: "Fenomenologia e simbologia mistica. Il mysterion e la mistica". Importante, come sappiamo dalla filosofia e dalla storia delle religioni, è il concetto-realtà di "mysterion". Dobbiamo rifarci all'antica religione greca dove troviamo l'aggettivo "mystikos" per designare una certa esperienza, appunto mistica, di realtà segrete, nascoste, di ordine morale e religioso.

"Mystikos" discende nella sua forma aggettivale da ikos e mystàs; il mistà è colui che ha ricevuto una myesis, una iniziazione. Ora, tutti questi termini, mysterion e mysteria, sono apparentati tra loro sulla base della stessa radice "my", che significa "chiudo", usato in forma assoluta nel senso di chiudere gli occhi e la bocca: gli occhi per non vedere ciò che è segreto e la bocca per non rivelarne nulla. Myein, infatti, significa "chiudere la bocca".

Proprio approfondendo i misteri dell'antichità che si celebravano nel santuario, come ad esempio ad Eleusi; Odo Casel giunse all'idea di un "mistero del culto"; una sorta di "sacramentum" che prese forma spontaneamente nell'evoluzione del paganesimo greco-latino sino ai primi contatti con la rivelazione cristiana. Un altro punto che va sottolineato, in continuità con il precedente, sta nel fatto che il binomio mistero e mistica, sia la chiave interpretativa della mistica non cristiana. Anche fuori del cristianesimo possiamo appurare una vera e propria esperienza mistica; così, possiamo affermare che l'esperienza mistica che troviamo presente in tutti i popoli d'Oriente e d'Occidente, ha come premessa antropologica: l'apertura dell'uomo alla trascendenza, dove la mistica cristiana può definirsi una esperienza del mistero di

Dio rivelato nel Cristo Pasquale, provocata e suscitata nell'anima da una particolare mozione dello Spirito Santo.

Nel proseguo del suo studio, precisamente al terzo capitolo, l'autore passa ad esaminare le caratteristiche fondamentali del linguaggio simbolico e quindi anche di quello mistico, con particolare riferimento all'opera di San Giovanni della Croce. Una delle caratteristiche del linguaggio mistico e quindi anche cristiano, è la sua ineffabilità. Sembra che tutti i mistici si trovino nel posto più scomodo per parlare; manca in genere il linguaggio, come afferma San Giovanni della Croce: «Sia ben inteso che tutto quanto dirò è tanto più piccolo di quanto vi è lì, come il dipinto lo è rispetto alla realtà» (cfr. *Fiamma d'Amore viva*, B; prol. 1, in "Opere Edizioni carmelitane", Roma, 1985, p. 727).

Inoltre scrive il Dottore mistico: «Il linguaggio proprio delle cose divine, che avvengono nell'Anima, è quello di capirle per sé, sentirle per sé, tenerle e goderle da chi le possiede» (cfr. *op. cit.*, cap. 2, 21, p. 766). Se l'esperienza mistica è ineffabile, in qualche modo, per la dimensione psico-somatica dell'uomo, tende ad esprimersi, trova un suo "modus loquendi"; l'io mistico cerca di farsi vedere e di farsi udire al di sopra del mare del mistero in cui è immerso. Con le esclamazioni, le interrogazioni e le interiezioni e con tutte le modalità dell'espressione affettiva ed emotiva, l'autore mistico cerca di coinvolgerci nelle estasi interiori e nei suoi rapimenti di raccoglimento. La sua voce rimane percorsa da desideri e talvolta da eccessi spirituali.

Ora, questi mezzi letterari, li troviamo anche nella poesia; con la differenza che l'artista li usa per esprimere il suo sentimento lirico che potrebbe essere anche religioso. Il mistico, invece, li usa per esprimere il suo stretto e unico rapporto con Dio. Se è vero, come afferma Luigi Paci, che "la prima impressione del lettore dei Testi mistici è di stare entrando in un mondo estraneo e che le parole non hanno il senso atteso", è altrettanto vero che il mistico ha un suo linguaggio, un suo modo d'esprimere l'inesprimibile con un genere letterario tutto proprio che possiamo ben chiamare simbolico, allegorico e metaforico.

Lascio al lettore e allo studioso, l'attenta analisi e valutazione delle pagine che il Paci dedica alla metafora, alla similitudine, all'atmosfera allegorica, che sostanzia il simbolo, che è lo specifico del linguaggio poetico con i generi propri della mistica.

In sintesi, la simbolica Mistica è uno dei mezzi a nostra disposizione per parlare di Dio. Il linguaggio primario sul mistero cristiano trova nel

simbolo il coesenziale per la sua comunicazione. Mediante i simboli che i mistici creano e pongono in circolazione, tutti noi abbiamo la possibilità di accedere alla nostra personale esperienza, ricreandola.

Come afferma anche Santa Teresa d'Avila: «Il nostro intelletto per acuto che sia, non arriverà mai a comprendere la bellezza e la capacità dell'Anima come non potrà mai comprendere Dio» (cfr. *Castello interiore o Mansioni*, cap. 1.1). La poesia e la simbologia mistica nel loro complesso hanno il potere di rendere visibile ora un barlume di ciò che ci sta per accadere: in loro, poesia e misticismo, c'è sempre una profezia dell'avvenire dell'uomo, anche nella sua dimensione escatologica. La seconda parte del ponderoso studio del Dottor Luigi Paci riguarda propriamente San Giovanni della Croce come teologo, mistico e poeta. Qui, se vogliamo, si entra nel cuore della tesi di laurea del Dottor Paci che a nostro modesto parere può assurgere a testo di studio per chiunque vuole approfondire la figura di Giovanni della Croce, la sua teologia mistica che lo ha reso anche Dottore della Chiesa e, non per ultimo, la sua capacità poetica; al punto che un poeta spagnolo contemporaneo, Pedro Solinas, ha scritto che «i componimenti di San Juan danno l'impressione di essere carichi di potenzialità poetica come nessun'altra opera che sia scritta in questo mondo» (cfr. S. Guglielmino, *Civiltà letterarie straniere*, p. 34).

Così, nel capitolo quarto, si ha una approfondita bio-bibliografia di San Giovanni della Croce, divisa in due periodi: dal 1542 al 1577 che viene descritta con le stesse parole del santo: "Salire sul monte ed entrare nella notte"; un secondo periodo che va dal Dicembre 1577 al Dicembre 1591, anno della sua morte, che si presenta come "l'altare della adorazione e della lode".

Più denso e approfondito da un punto di vista concettuale, è il quinto capitolo dal titolo "La Teologia cristocentrica di San Giovanni della Croce" che si divide in tre punti:

- a) la Teologia dell'esperienza mistica;
- b) il pensiero teologico di San Giovanni della Croce;
- c) Cristocentrismo (di San Giovanni della Croce o del mistico Dottore).

Di particolare importanza da un punto di vista storico ma anche teologico è il significato non solo antropologico ma anche teologico e

quindi di riflessione teologica sull'esperienza mistica. Su questa tematica si dà una vasta e approfondita bibliografia. Ora, i teologi, quando si tratta di mistica cristiana o più precisamente di mistici cristiani, assumono diverse posizioni; o partendo dal dato di fatto; oppure, il che è più impegnativo, alla luce della rinnovata riflessione teologica, di porre l'attenzione a cogliere le condizioni a priori che rendono possibile la stessa esperienza mistica. Inoltre, si può prospettare anche una riflessione biblico – teologica e storica che, assumendo il fenomeno mistico in generale e cristiano in particolare e studiando in particolare i mistici cristiani, cerca di capire il significato ultimo dell'esperienza mistica come apertura e ascolto personale del mistero Dio in Cristo e di cogliere nell'uomo come “capax Dei” e nella Grazia di Dio in Cristo, le condizioni antropologiche e teologico–spirituali della vita cristiana e mistica.

Come si può notare, anche nello studio che stiamo presentando, l'esperienza soggettiva di ogni mistico si realizza nella comunione con Dio in Cristo e assume, così, un valore oggettivo all'interno della Divina Rivelazione. Anche il linguaggio del mistico è luce e ombra, parola e silenzio, ascesa e discesa, desiderio e amore, dove il mistero ineffabile dona i suoi raggi illuminando la mente e il cuore nei sentieri della fede, della speranza e della Carità. Sinteticamente, possiamo affermare che gli interrogativi sull'esperienza mistica a cui la teologia tende a dare una risposta sono essenzialmente tre:

- a) la Bibbia e in particolare il Nuovo Testamento conosce l'esperienza mistica?
- b) non c'è contraddizione tra essere cristiano ed essere un mistico?
- c) è possibile e in quale modo elaborare una teologia della esperienza mistica?

Ai primi due interrogativi possiamo rispondere in modo affermativo: d'altronde, di per sé, il cristiano non ha il problema se essere o non essere mistico anche se chiamato ad avere una particolare “epignosis” del Mistero di Dio in Cristo e nell'unico Spirito; ogni credente in Gesù Cristo è chiamato ad una esistenza che conosce nell'amore, l'Alleanza–riconciliazione realizzata da Dio Padre in Cristo Gesù.

Inoltre, tenendo presente anche la critica Protestante al misticismo in generale, possiamo affermare che la realtà del misticismo non ci

porta solo alla sua dimensione storica e fenomenologica; l'uomo è "naturaliter" religioso e quindi aperto ad una unione-riconciliazione sostanziale con l'Assoluto. Se è vero che la fede in Gesù Cristo salva l'uomo peccatore che viene, così, giustificato; è altrettanto vero che la fede, come Dono di Dio, inerisce in una natura umana intelligente e libera; non solo capace di accogliere l'autorivelazione di Dio ma desiderosa, con una volontà buona anche se indebolita dal peccato, di far comunione con Dio nell'Amore e nello Spirito Santo. Tutto ciò che è umano ha un suo valore e in questo senso anche la religiosità umana come anelito verso l'Assoluto; ma la nostra umanità va illuminata, rafforzata, purificata e risanata dalla Grazia di Dio in Gesù Cristo e solo allora assume un suo significato il misticismo come realtà storica e anche filosofica, pensiamo alle estasi di Plotino; ma soprattutto a quella intensa e unica unione e comunione con Dio in Cristo che alcuni uomini, donne e anche bambini hanno avuto come dono dell'unico Spirito, nell'unica Fede e carità operosa. Così, anche per l'esperienza mistica si pone in qualche modo il problema epistemologico: se un'esperienza, anche quella mistica, possa essere compresa dalla riflessione teologica per una via diversa da quella della mediazione concettuale.

Lasciamo al lettore l'approfondimento del problema; in sintesi possiamo dire anche il mistico ha una sua intelligenza della fede, non solo con l'intelletto e la ragione (intellettualismo teologico) ma anche con la volontà e l'amore (volontarismo teologico); non esasperando i due momenti e le due facoltà, intelletto e volontà, ma creando, sotto l'azione dello Spirito Santo, un'armonia tra il conoscere e l'amore, la "fides quae creditur" viene profondamente interiorizzata e personalizzata nella "fides qua creditur" che conserva una sua chiara oggettività perché il cristiano mistico non ama se stesso nel suo atto contemplativo ed estetico ma Dio nel suo essere Pensiero e Amore sussistente e Rivelato. Così, l'esperienza mistica è un sapere ma nel senso apofatico; inoltre è un sapere "subendo" una iniziativa, una presenza, un'azione (passività mistica).

Così, alcuni autori, ad esempio, come Blondel, Marechal e Picard, si sono mossi sostenendo l'esistenza nell'uomo di una vita spirituale "Naturale", propria dell'uomo in quanto tale aperta al Vero e al Bene; una apertura spirituale e ontologica che diventa la condizione soggettiva e oggettiva che renderebbe possibile la vita e l'esperienza

mistica. Finalmente, con il sesto capitolo l'autore affronta la dimensione mistico-poetica di Giovanni della Croce. Anche questo capitolo consta di due punti:

- a) la lirica di San Giovanni della Croce;
- b) il simbolismo nella sua poetica.

Essendo questa una semplice anche se dettagliata presentazione del libro del Dottor Paci, mi soffermerò sugli aspetti essenziali dei punti appena evidenziati: la lirica di Juan de la Cruz. Il noto storico della letteratura straniera, Salvatore Guglielmino a questo proposito, presentando tre liriche del poeta spagnolo, scrive:

L'andamento della prima lirica si mantiene ancora entro i moduli di intelligibile e quasi razionale struttura espositiva; nella seconda (lirica) acquista una particolare tensione espositiva che si manifesta nel frequente ricorso agli esclamativi e alle immagini preziose e ardite come quelle ai versi 13-18 (non a caso un ispanista come Mancini ha scritto che «l'accurata tendenza al simbolismo, l'uso frequente di antitesi ed esclamazioni fanno pensare al concettismo»). La terza lirica si distingue per forza di sintesi, l'approdo di tutta un'interiore esperienza (cfr. S. Guglielmino, *Civiltà letterarie straniere*, Zanichelli, Bologna 1976, p. 79)

Il primo riferimento poetico e religioso va all'opera *Salita al monte Carmelo* scritto nel 1577, periodo in cui San Juan ha fatto l'esperienza del carcere a Toledo. All'inizio c'è un'intuizione e non una riflessione filosofica e teologica che per San Giovanni si configura come un'illuminazione interiore in un concreto cammino umano e cristiano: «Dimenticare il creato, ricordarsi del Creatore, meditazione interiore e sempre amare l'Amato». Con queste parole, Juan de la Cruz sintetizza non solo il suo cammino interiore che si fa meditazione, ma esprime in modo plastico e lineare il rapporto sponsale tra Creatore e creature: solo l'Amore unisce il finito e l'infinito che si manifesta al cuore del poeta non solo con pura soggettività ma come l'Amore che ama e chiama ad essere Amato; e solo la poesia sa esprimere bellamente l'Amore.

L'autore del libro Luigi Paci, non intende addentrarsi nella spiegazione letterale o strutturale del poema che introduce e sintetizza, in versi, la "Salita al Monte Carmelo" luogo biblico dell'incontro tra

l'uomo e Dio. Egli si limita a fare alcune sottolineature sia a livello critico-letterario che filosofico, non dimenticando che tutta l'opera di San Giovanni della Croce è una grande "pedagogia" che vuole guidare l'uomo, prescindendo dall'età e dal ceto sociale ad una pienezza di felicità e di eterna beatitudine. Non intendo in questo contesto limitare o circoscrivere la riflessione del Paci che lascio all'attenta meditazione del lettore. Inoltre nel 1584, su invito di alcuni discepoli, Madre Anna di Gesù e la nobildonna Anna De Peñolosa, Juan de la Cruz scrive altre due poesie introduttive al "Cantico spirituale" e alla "Fiamma viva d'Amore". Si tratta di strofe che esprimono l'Amore della Sposa (l'Anima) per lo Sposo (Dio). Ormai la terminologia e la simbologia è sponsale: l'unione perfetta dell'Anima con Dio è un vero e proprio matrimonio spirituale. Anche qui il Paci non ha tenuto a sottolineare la dottrina estetica di san Giovanni della Croce, ma ad evidenziare le sue capacità poetiche, il suo sentimento religioso che si fa intuizione lirica. Anche in questo caso la sposa ama perché di fatto sa d'essere amata dallo sposo, secondo la famosa affermazione di una mistica italiana Sant'Angelo da Foligno che colloquiando con il suo Sposo interiore, si sentì dire: «Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato». C'è sempre in noi una "notitia indita", una presenza che pur nell'apparente assenza scalda il cuore e impedisce ogni forma di disperazione. L'Amore trasforma e rinnova, dando gioia e speranza; è simile ad una fiamma "che consuma e non dà pena". Nell'oscurità della notte c'è un bagliore, un fuoco che scalda e illumina; così l'unione d'Amore e l'estasi nell'Infinito diventano il senso della vita vissuta nella profondità dell'esserci e tutto ciò è espresso attraverso un mondo simbolico. L'esperienza mistica di per sé è ineffabile e quindi fa appello a tutte le capacità del nostro sistema linguistico. Esclusa la possibilità del silenzio, molti mistici hanno scelto il linguaggio poetico per la sua ricchezza linguistica e semantica, una vera e propria "creazione" linguistica all'interno di una particolare lingua che per San Juan fu lo spagnolo.

Tutta l'opera di San Juan è caratterizzata da un simbolismo universale nel continuo superamento degli aspetti soggettivi che talvolta appaiono in varie opere d'arte, aprendo vaste prospettive anche alla psicologia dell'arte.

Così, siamo giunti alla conclusione dell'approfondito e impegnativo studio del Dottor Luigi Paci.