

LA QUESTIONE DEL MISTERO UMANO NELLA FILOSOFIA DELLA FORMAZIONE

*The question of the human mystery inside the philosophy
of formation*

*La question du mystère humain dans la philosophie
de la formation*

Paola PASCUCCI

*Università degli Studi di Genova. Dipartimento di Studi Umanistici. Corso Andrea
Podestà 2-16128. Genova (Italia). Correo-e: paspao72@libero.it*

Fecha de recepción: enero de 2009

Fecha de aceptación definitiva: abril de 2009

Biblid [(1130-3743) 21, 1, 2009, 49-70]

SOMMARIO

In questo lavoro, la σοφία (*sophía*) e la *Bildung* sono interpretate come i due cardini di un discorso che riguarda l'essere umano inteso come *possibilità significante*. *Bildung* e *Umbildung* vengono problematizzate in relazione al *significare* del mistero umano. La questione del *mysterium hominis* è trattata, all'interno della filosofia della formazione, in riferimento al significato originario del greco *mysterion* sino all'interpretazione pedagogica dell'esperienza ebraico-cristiana del Mistero di Dio (*Mysterium Dei*).

Parole-chiave: filosofia, *Bildung*, *Umbildung*, *mýo*-sfera, mistero, mistificazione, verità, dubbio, ironia, stupore, teologia mistica.

SUMMARY

In this work, the σοφία (*sophía*) and the *Bildung* are interpreted as the two poles of a speech which regards the human being understood as a *significant possibility*. *Bildung* and *Umbildung* gets problematic in relation to the meaning of the human mystery. The question of *mysterium hominis* is dealing, inside the philosophy of formation, referring to the original greek meaning of *mysterion* until the christian-hebrew experience of uncreated Mystery (*Mysterium Dei*).

Key words: philosophy, *Bildung*, *Umbildung*, *mýo*-sphere, mystery, mystification, truth, doubt, irony, astonishment, mystical theology.

SOMMAIRE

Dans cette oeuvre, la σοφία (*sophía*) et la *Bildung* sont interprétées comme les deux pivots d'une *discussion* qui concerne l'être humain entendu comme *possibilité signifiante*. *Bildung* et *Umbildung* sont rendues problématiques par rapport au *signifié* du mystère humain. La question du *mysterium hominis* est traitée, dans la philosophie de la formation, par rapport à la signification originelle du grec *mysterion* jusqu'à l'expérience judéo-chrétienne du *Mysterium Dei*.

Mots clés: philosophie, *Bildung*, *Umbildung*, *mýo*-sphère, mystère, mystification, vérité, doute, ironie, stupeur, théologie mystique.

1. MISTERO E FILOSOFIA DELLA FORMAZIONE: ARCHITETTURA DELLA QUESTIONE

La pedagogia si configura come «la *scienza generale della formazione e dell'educazione dell'uomo*» (Gennari-Kaiser, 2000, 11). La questione del mistero riguarda il sapere pedagogico perché il *mysterium* sostanzia la pienezza della *formazione* umana.

La densità semantica della parola *Bildung* (Gennari, 1995b) riconduce al *mysterium hominis* da cui diparte una raggiera di interrogativi che, anche all'interno dell'indagine pedagogica, stilizzano l'architettura di una *quaestio antica* ma non antiquata, resistente come iridio ed ancora iridescente. Rapportato al mistero creato –che gli pertiene, ma a cui non perviene– ed iscritto nel *Lógos* increato, l'uomo *significa* ciò di cui è *Bilde*. Qui il *significare* è connesso, aristotelicamente, al λόγος (*lógos*) proprio della formazione, in quanto «L'essenza del λόγος è σημαντικός, il *significare*» (Heidegger, 1983, 405).

In altri termini, il mistero concerne l'integralità dell'essere umano in quanto *significante* di una dimensione intrinseca ed altra, la quale può dischiudersi al Mistero divino –ovvero al superamento della temporalità e della finitezza in un *oltre* connesso all'Origine–.

Bildung e Umbildung in relazione al *significare* del mistero –proprio dell’essere umano –sembrano invocare *identità*¹, evocare *alterità*², provocare *trascendenza*, che appunto «significa trascendenza nel mistero» (Rahner, 1967-69, 403). Questo termine, riconducibile al *mysterion* greco e alla sua trascrizione nel latino *mysterium* –sino alla cristianizzazione nel *Mysterium Christi*–, si può delineare come il luogo dell’*identico*, dell’*altro* e dell’*oltre*. Dunque, in quanto luogo della formazione, il mistero dell’uomo interpella le scienze umane e si sottrae a determinazioni storiche e sociologiche, antropologiche ed etnografiche, psicologiche e psicoanalitiche, teologiche e filosofiche. Il velo del mistero creato non viene lacerato dalla penetrante acuità dell’indagine scientifica. Il decrescere del quoziente di comprensione del mistero *in sé* riconduce, per definizione, alla sua inespugnabilità.

Ciò nonostante, la questione inerente il *mysterium hominis* –in virtù del suo porsi *supra non contra rationem*– persiste in quanto scaturigine di *problemi ultimi* circa l’*incipit*, la *forma* e l’*exitus* dell’esistenza dell’uomo in formazione e trasformazione. Non di rado, il tema del *mysterium* risulta banalizzato, popolarizzato e assediato da una nebulosa preconettuale, invece di essere frequentato dagli esiti di un serio impegno euristico –nonché dalla scèpsi affinché– in pedagogia –nessun perimetro epistemologico diventi parametro di verità dogmatica–.

La dimensione antropologica, in senso ontogenetico e filogenetico, presuppone la *quaestio* del mistero, che una imparziale problematizzazione della *Bildung* non può trascurare. Se lo facesse si otterrebbe la compromissione dell’integrità dell’indagine concernente la formazione, poiché quest’ultima fruisce di *forme* –naturali, culturali, tradizionali–³ le quali riconsegnano l’uomo al principio e fondamento di quel percorso esistenziale, che dall’*identico* si apre all’*altro* fino al collasso della *misura* nell’*Incommensurabile*.

Lo svolgimento del *λόγος* (*lógos*) –inteso come «il dire sulle cose» (Heidegger, 1983, 51)– deve poter incontrare/scontrare la *scientia* della formazione dell’essere umano che liberamente si forma pensandosi e, altrettanto liberamente, si pensa formandosi (Gennari, 2001, 24-25). Pertanto, *dove* e *in che modo* l’uomo individua il *Grund* per pensarsi e formarsi? Come può illudersi di affrancare se stesso –essendo in grado di scegliere, perfino, una tensione deformativa– dal fondo della sua formazione e del suo pensiero? La *σοφία* (*sophía*), a questo riguardo, è uno dei cardini del *discorso libero* sulla formazione, del *lógos aperto* –alla maniera di una

1. *Pensare* la pedagogia significa interrogarsi circa l’*identità uomo-formazione*. A questo riguardo GENNARI (2001, 744) rileva: «Prima della pedagogia, in quanto scienza, c’è quella identità: l’uomo è la sua *Bildung*. Ma *Bildung* non è soltanto formazione. E’ relazione, fondazione, incontro, trasformazione, libertà, natura, mondo, vita, sentimento, mistero. Immagine del mistero! Immagine della formazione: *Bild* della *Bildung*».

2. Il mistero dell’*altro* è, in fondo, il mistero dell’*altro di sé*, dell’*altro da sé* e dell’*Altro in sé*. Quest’ultimo è concepito da Origene come il Mistero di Dio che, nel Verbo, *sposa* la natura umana.

3. Per quanto concerne l’approfondimento delle categorie di *natura, tradizione e cultura* nell’ambito della formazione umana si rinvia allo studio di KAISER (1998).

soglia– di fronte all'«essere-in-possibilità» (Gennari-Kaiser, 2000, 50) dello *homo humanus*. Riconoscendosi fondato, l'uomo conosce se stesso come *possibilità significativa e forma fondante* della propria *Bildung*. La φιλο-σοφία (*philo-sophía*) della *Bildung* sembra porre in rilievo la *concavità del pensare* la formazione e la *convessità del formare* il pensare, all'interno della volontà di rigore e stenia epistemologica.

La filosofia della formazione, dunque, non sussiste come *ancilla philosophiae* allo stesso modo in cui la filosofia non è *ancilla theologiae*; il che equivale ad una dichiarazione di pariteticità in nome di quella σοφία (*sophía*) concepita come primo cardine della soglia del pensare e del formare.

Il secondo cardine di quella soglia è rappresentato dalla *Bildung*. Se la formazione è «sempre l'uomo stesso» (Rosenzweig, 2000, 186), la *Bildung* dovrebbe riguardare un uomo capace di *essere oltre* per essere *ontologicamente* se stesso. In tal senso, la formazione potrebbe essere letta *anche* come corrispondenza intrinseca di ossimori grondanti *mystèrion*.

Se il διάλογος (*diálogos*) tra *formare* e *pensare* è garantito dall'esercizio della σοφία (*sophía*), è propriamente il λόγος (*lógos*) pedagogico che riporta il volume dialogico all'essere umano, il quale *concretamente* si forma e si pensa in quanto ανήρ φιλόσοφος (*anèr philósophos*). Questi viene considerato, originariamente, come «colui ò ός φιλεῖ το σοφόν, che ama il σοφόν» (Heidegger, 1956, 23). Tale uomo ama la sapienza nel senso eracleo della corrispondenza sapiente al λόγος (*lógos*) in termini di αρμονία (*armonía*) e, per Martin Heidegger (*ibid.*, l. c.), davvero «questa αρμονία è ciò che caratterizza in modo peculiare il φιλεῖν, e cioè l'amare». Individuato nel tempo e nello spazio l'uomo si ritrova, nondimeno, esposto alla *malattia mortale* di memoria kierkegaardiana in quanto dispera di *poter essere* se stesso, alla stessa maniera in cui dispera di non potersi liberare *per divenire* altro da sé. Inoltre, l'essere umano è esibito al rischio di contrarre ed incubare –all'opposto– una sorta di *malattia immortale* che lo iscrive nello spazio del mistero, il quale –lungi dall'essere sentito e vissuto– viene di fatto subito come enigma.

È a questo punto che la nudità *disperante* della finitezza lo incalza e lo muove, ancor di più, a negarsi come *possibilità significativa*.

L'essere umano rimane così serrato nell'insolubilità dell'enigma pur desiderando, disperatamente, di *poter essere oltre da sé*. In fondo, cos'è la disperazione se non una *alterazione* della speranza? Bisogna ribadire che l'uomo disperato *non ha età* perché «essenzialmente la disperazione di un tal giovane e di un tal anziano è la stessa: non si arriva a una metamorfosi nella quale prorompe la consapevolezza dell'eterno, dell'io, perché possa cominciare la lotta la quale o eleva la disperazione a una forma più alta o conduce alla fede» (Kierkegaard, 1991, 68). La fede devitalizza questa alterazione. *L'uomo di speranza* crede nonostante tutto, superando-*si*.

Allo stesso modo in cui «Soffrire è vivere senza poter vivere» (Valéry, 1942, 52), così l'estraniamento del mistero dalla formazione –che interpella *anche* lo studioso dal fondo della sua umanità– conduce l'uomo al vivere *senza poter*

soffrire quella acuminata inquietudine che conduce alla ricerca *ontologica* di sé. Proprio la mozione euristica previene dallo scacco dell'essere *formato* rispetto alla dignità di un formar-si che possa dirsi *inquieto* –e non disperato–, *libero* –e non disimpegnato–, *rigoroso* –e non rigido–, *assertivo* –e non asservente–. Il mistero umano rimanda, d'altronde, all'imprevedibilità, al *doute*⁴ (Rimbaud, 1975, 28-29), al pulsare aritmico dell'*ignoto* nel noto. Perciò esso è rintracciabile –ma non riducibile– ad alterazioni ematochimiche⁵. Non è caratterizzabile raccogliendo unicamente i frammenti coscienti filtrati dalla fessurazione dell'inconscio. Non si esplica nel riferimento alle costellazioni dell'irrazionale e dell'esoterico. Non risulta, d'altra parte, esauribile nella divulgazione *convinta* del nulla di Dio all'interno di un uomo *vinto* dal nulla.

Alla *pienezza* del mistero –distinto dalle sue approssimazioni: quali enigma, occulto e magia– pare associarsi la *vuotezza* del nulla che diverge sia dall'apofatismo medioevale –dall'affondare *in gotis nicht* (Eckhart, 1999)–, sia dalla visione della *vacuità* funzionale alla *rientificazione* (*Ichtung*) delineata dallo studioso giapponese Keiji Nishitani.

Mistero e nulla –come i *pieni* e i *vuoti* di una stessa architettura– concorrono nel sagomare una questione che parla dell'uomo, il quale *esiste* e *diviene* attraverso la progressiva assunzione, privazione e mutamento di forme nel tempo e nello spazio. Obiettivo di questo lavoro è, dunque, individuare –attraverso la *sophia* della *Bildung*– il dinamismo di un mistero *operante*, indicando le cifre razionalizzanti e segnalando i depotenziamenti prescientifici intorno all'umano *essere-in-possibilità*, che vibra nel luogo spirituale della formazione. Infatti, nella *magna silva* di codificazioni improprie del *mysterium* si cercherà un sentiero etimologico e l'orizzonte di una chiarezza a matrice filosofica e teologico-mistica.

Come l'architettura di un edificio riconduce a chi vi risiederà, così l'architettura pedagogica della questione del mistero riconduce a uno tra i possibili dubbi che sembrano far affiorare l'uomo –che è la sua formazione– da se stesso: sarà l'essere umano a dover tutelare il proprio mistero o sarà il *Mistero* –che trascende i *misteri*– a preservare l'umano dal moderno processo di nientificazione?

4. L'uomo intende leggere, nell'opalescenza del mistero, il senso dell'umana finitezza, ma come scrive Arthur Rimbaud: «Le Doute nous punit! / Le doute, morne oiseau, nous frappe de son aile... / – Et l'horizon s'enfuit d'une fuite éternelle!...». Per la traduzione italiana RIMBAUD (1975, 29).

5. Ci si riferisce alla variazione della concentrazione idrogenionica in relazione al fenomeno dell'alcalosi, intesa come abbassata concentrazione di *ioni idrogeno* con $pH > 7,45$. In particolare, agli effetti temporanei che sembrano indotti dall'alcalosi da iperventilazione polmonare e alla sua ricaduta sullo stato di coscienza. MONTINARI (1998, 116-117).

2. IL PROBLEMA DEL *MYSTÈRION*: COORDINATE E PRECISAZIONI TERMINOLOGICHE

In primis, si rende necessaria l'attivazione di un doppio processo –di chiarificazione e demistificazione– riguardante una estesa *mýo*-sfera, concepibile come l'*area comune* riguardante quei vocaboli (quali mistero, misterioso, misterico, mistagogico, misteriosofico, misticista e mistico) che si raccordano, probabilmente, al greco *μύω* (*mýo*). La dimensione del *chiudere* per custodire qualcosa –a cui riconduce semanticamente il verbo *μύω* (*mýo*)– è evocata, ad esempio, da espressioni linguistiche come *μυστήριον* (*mystèrion*): che rimanda al significato di mistero, dottrina e pratica segreta; *μυστικός* (*mystikós*) e *μυστερίς* (*mysterís*): i quali richiamano rispettivamente l'arcano e la mistica; *μύστες* (*mýstes*): che rende il concetto di *iniziato* ai misteri e *μύστις* (*mýstis*): che rinvia a *colei che inizia* ai misteri; *μυστιπολεύω* (*mystipoléuo*): il quale riporta all'azione del *celebrare* i misteri. Nell'elaborare il termine «mistero» in quanto voce dizionariale nell'ambito tematico della *teologia biblica*, Jean-Noël Aletti⁶ specifica che la parola greca *mystèrion* «comprende un radicale (la radice *muō*) e una desinenza (-*tèrion*). La finale (-*tèrion*) sembra indicare un senso originale locale, ossia strumentale» (Aletti, 2005, 856). Questa precisazione concernente il radicale *μύω* (*mýo*) e la desinenza -*τήριον* permette di far notare la correlazione tra *mys-tèrion* e religioni misteriche, a partire dalle quali il mistero, per Aletti (*ibid.*, l. c.), «avrebbe inizialmente designato il luogo d'iniziazione, e poi i riti come anche i segreti, cioè i misteri [...] celebrati». In particolare Luigi Borriello⁷, nella *Presentazione* all'opera di Bouyer (1998: 5), non rileva solo che la parola *mysterion* deriva da *myo*. Nell'ambito veterotestamentario, difatti, questo termine che «rende l'ebraico *sod* (= conversazione confidenziale), traduce l'aramaico *raz* acquistando un preciso significato teologico: si tratta di un mistero escatologico, cioè della visione anticipata di ciò che nel progetto di Dio dovrà accadere» (*ibid.*, l. c.).

Il plurale greco *mystèria* –sottolinea Nicolas Derrey⁸ alla *voce mistero* nel contesto della *teologia liturgica e sacramentaria* studiata con precisione nell'ambito delle *Chiese di lingua aramea e siriana*– traduce il termine *râzê* di matrice persiana e dal significato enigmatico. Infatti, «Il senso di enigma di tali *râzê* permane, ma s'impone l'idea dell'attesa manifestazione, specie quando il plurale *râzê* designa i riti destinati a mostrare e a donare ciò che essi nascondono. Ne risulta un'accentuazione escatologica della liturgia» (Derrey, 2005, 857). Viene dunque colta una correlazione tra linguaggio pagano e riti cristiani in concomitanza all'opzione linguistica e alla ineguale fruizione semantica del singolare greco

6. All'interno di LACOSTE (1998) Per la traduzione italiana, a cui riferire le citazioni, ALETTI (2005, 856-857).

7. Nella *Presentazione* della traduzione italiana dell'opera di BOUYER (1986). Nel presente articolo, i riferimenti citazionali sono tratti dall'edizione italiana datata 1998.

8. DERREY (2005, 857-859).

mystèrion –tradotto con il latino *mysterium* e riconducibile a ciò che resta segreto– e del plurale *mystèria*, rimasto immutato perché riferito alla specifica dimensione culturale misterica di matrice pagana.

Nel contesto dello studio delle *Chiese di lingua latina* e riferendosi a Mohrmann, Derrey afferma –riguardo all'adozione del termine *misteri* nel cristianesimo– che «la traslitterazione del plurale *mystèria*, che pure era disponibile, venne accuratamente evitata durante i primi tre secoli» (Derrey, 2005, 858). Si è cercato, quindi, di non ammettere nella sfera linguistica latina le parole greche giudicate dubbie a causa della tacita densità sacrale originaria. In altri termini, vengono messi da parte «gli equivalenti latini dei termini greci designanti le azioni sacre e l'esperienza culturale delle religioni basate sui misteri (*sacra, arcana, initia*, ecc.), per adottare *sacramentum* e *sacramenta*» (*ibid.*, 858-859). Tale ponderatezza può essere correlata alla fascinazione esercitata dai *misteri* e alla massima fedeltà degli iniziati, che ne custodivano la segreta rivelazione nel pieno silenzio. Infatti, «il segreto delle religioni misteriche non è che il segreto dei loro riti» (Bouyer, 1998, 35): Anzi, si mostra essenziale interrogarsi sulla veridicità dell'idea stessa di religioni misteriche. Infatti, sembra legittimo «chiedersi se si siano mai avuti altri «misteri», nel senso originale del termine, nell'ellenismo se non quelli di Eleusi» (*ibid.*, 36).

Una sfera linguistica in movimento diacronico e dall'ampio raggio è, dunque, implicata nella determinazione della *questione* circa il mistero dell'uomo a cui si associa sia la problematizzazione della realtà religiosa –e delle azioni di culto ad essa connesse–, sia la concettualizzazione del sacro in generale. In un capitolo dello studio di Price⁹ viene tracciato il ruolo del cittadino greco (esattamente in età infantile e prepuberale come pure in relazione alla differenza di *genere*) nell'ambito rituale.

Simon Price (2002, 117-125) segnala alcune cerimonie. Viene indicata la celebrazione, nel mese Pianepsione, della festa pubblica delle Apaturie (in greco Ἀπάτουρια); la ricorrenza durava tre giorni ed era funzionale all'immissione dei giovani nelle fratrie. Sono poi individuate nel mese estivo Sciroforione, la suggestiva festa delle ἀρρη-φόροι (*arre-phóroi*) ovvero delle nobili prepuberi le quali, prescelte dall'arconte, portavano in processione gli arredi sacri ad Atena Polias, nonché il rito ateniese delle vergini consacrate ad Artemide Brauronia detto delle *arktoi*, che è il plurale del femminile «orsa» –traducibile con il termine ἄρκτος (*árktos*)–. Il significato di quest'ultimo rituale, solennizzato con cadenza quadriennale, è reso intelleggibile solo adottando una lente mitologica e religioso-culturale. Viene, inoltre, ricordato che il matrimonio, spazio di educazione della prole, non era *consacrato* –come si potrebbe pensare fruendo di categorie religiose in termini etnocentrici, ma *caratterizzato* con modalità differenti sempre su base mitico-rituale.

9. PRICE (1999). Qui ci si riferisce alla traduzione italiana PRICE (2002, 117-136).

Risulta interessante nella esposizione di Price (2002, 132-136), la successiva problematizzazione del rituale e, soprattutto, la descrizione del luogo sacro –centrale per l’iniziazione ai Misteri d’Eleusi– chiamato τελες-τήριον (*teles-tèrion*) il quale, come si è già indicato riferendoci a Jean-Noël Aletti, riconsegna il termine *mys-tèrion* alla desinenza -τήριον (*-tèrion*). A questo riguardo, si aggiunge che la radice τελες (*teles*) riconduce al verbo τελέω (*teléo*), il quale pare associare semanticamente l’inizio ai misteri all’idea di compimento perfetto. Si profila, a questo punto, l’esigenza di accennare la relazione (o l’eventuale divaricazione) tra la dimensione iniziatica di matrice pagano-ellenistica e la moderna ricerca della verità.

2.1. *La forma del mistero: indicibilità, invisibilità, velatezza*

La *tutela* del segreto impone l’attribuzione di un velo. Proprio il binomio *velamento-svelamento* sembra essere quella *forma* specifica sostanziante il nucleo dell’iniziazione ai misteri –e di quelli «per eccellenza» (Bouyer, 1998, 37) rappresentati dai misteri eleusini– che vanno preservati dallo sguardo indagatore e superficiale dei profani.

Il *significare* delle cerimonie iniziatiche riporta, dunque, a ciò che deve essere velato per non risultare disperso nelle ridondanze dell’arte del parlare, a cui Plutarco –eclettico discepolo del platonico Ammonio e poi sacerdote del santuario delfico– legherà l’arte di saper ascoltare. Nella breve opera Περὶ τοῦ ακούειν, composta poco prima del 100 d.C., l’autore dei *Moralia* espone quest’arte al figlio di Eutidamo, il quale aveva da poco cessato di fare uso della toga puerile. Plutarco spiega, allora, al giovane Nicandro che è «solo seguendo la ragione che si può essere veramente liberi» e, riferendosi al filosofo Spintaro, puntualizza che non risultò mai essere di facile individuazione qualcuno il cui sapere fosse più del suo parlare (Plutarco, 2006, 55). Pertanto, seguendo Plutarco, si può aggiungere che l’ascolto è possibile solo a chi, esercitandosi nel tacere, ha assimilato profondamente il controllo della parola: la regola del silenzio. Soprattutto di fronte al mistero, il silenzio possiede una funzione di raccoglimento. Al rischio della *dispersione* di senso si oppone la *concentrazione* semantica in quell’area del μύω (*mýo*) in cui il tacere significa la nudità delle parole di fronte a ciò che è segreto ed in cui il linguaggio è soltanto il raffinato abito dell’indicibile, comunque significante. D’altra parte, alla correlazione tra gli opposti *dicibilità/indicibilità* si associa il nesso oppositivo *visibilità/invisibilità*.

Infatti, il silenzio misterico, riconducibile agli iniziati, è legato alla consistenza di ciò che *deve* essere velato per non essere profanato. Il *velato* va custodito come tale in funzione di quella conoscenza che riguarda una *élite*. Non a caso, si parla di conoscenza perché l’amante della *sophía* –cioè il filosofo– è generalmente iniziato ai misteri, come sottolinea Agathias nell’approfondimento de «La mistica greca».

Nelle pagine dedicate a «I misteri e il sistema iniziatico», Leucon Agathias¹⁰ nota che «nelle cerimonie dei misteri, gli iniziati ordinari, per quanto ci è dato di sapere, non vedevano che statue velate o vestite, mentre gli alti dignitari avevano il diritto di vedere le statue nude; l'abbigliamento è qui paragonato ai veli che ricoprono la verità» (Agathias, 2000, 85). La verità si mostra agli iniziati divenuti degni di *vedere* la nudità. In tal senso, la velatezza diventa risorsa di quella ricerca veritativa che si esprime nell'azione combinata –tra φιλεῖν (*phileîn*) e σοφία (*sophía*)– annessa al filosofare sull'uomo, il quale è la sua formazione. Inoltre, nel Novecento, proprio in relazione alla verità come «svelatezza», alla velatezza come «non svelatezza» e, dunque, alla velatezza come «non-verità», Martin Heidegger parla di mistero. Nelle lezioni del 1929-1930 –dedicate ai *Die Grundbegriffe der Metaphysik*– Heidegger (1983, 41) considera la verità come «preda che deve venir strappata alla velatezza», proprio in riferimento al *lógos* disvelante, il quale trae fuori dalla velatezza «il prevalere dell'ente nella sua totalità» e dice la ἀλήθεια (*alétheia*), la quale si configura come quanto è *non-velato*. Il filosofo di Friburgo, come è noto, costruisce progressivamente la questione della fine e del superamento della *filosofia prima*.

La parola *metafisica* viene definita *non originaria* –in quanto non «si è formata a partire da una esperienza umana essenziale e originaria come sua *espressione*» (*ibid.*, 37)–, ed è riferita alla contrazione del costrutto greco τὰ μετὰ τὰ φυσικά (*tá metá tá physiká*). Heidegger argomenta sul «prevalere dell'ente nella sua totalità» e, perciò, sul termine φύσις (*phýsis*) che «in quanto questo ente nella sua totalità, non è inteso nel senso moderno e tardo di natura, magari come concetto opposto a quello di storia, bensì in un modo più originario, in un significato che viene prima di natura e storia e abbraccia entrambi questi concetti e in un certo modo include in sé anche l'ente divino» (*ibid.*, 39). L'uomo appartiene alla φύσις (*phýsis*) poiché l'esistenza dell'uomo esprime tale prevalere, d'altra parte, anche il *lógos* le appartiene perché se «esprimere si dice λέγειν: il prevalere portato ad espressione è il *λόγος*» (*ibid.*, l. c.). Precisamente, il *lógos* svela pur *tendendo a velarsi* –come Heidegger rileva citando l'aristocratico filosofo di Efeso: Eraclito– perché il *lógos* appartiene al *physikós*. Inoltre, Heidegger annota l'*alpha* privativo che accompagna il termine *a-létheia* in attinenza al corrispondente *un* in lingua tedesca. Emanuele Severino¹¹ specifica, in riferimento alla verità, che il termine tedesco «*Un-verborgenheit* (non-velamento) è appunto il termine che esprime la struttura speculativa del termine *a-létheia*. *Unverborgenheit* esprime l'originaria unità dell'*Entbergung* (l'atto di svelare) e dell'*Entborgenheit* (il carattere dell'esser svelato dell'ente)». Profilandolo la comprensione greca della *verità come preda*, Heidegger (1983, 42) puntualizza che il prefisso privativo *alpha* –in relazione al significato riferito dal radicale nei

10. AGATHIAS (1977). Si cita l'edizione italiana del primo volume dell'opera di DAVY (2000).

11. Si rimanda ad alcune significative pagine del contributo monografico di Severino, riportate in *Appendice* nell'ambito dell'edizione italiana del testo di HEIDEGGER (1999, 81).

composti della lingua— «esprime il fatto che alla parola dinnanzi alla quale è posto, manca qualcosa. Nella verità l'ente viene strappato alla velatezza» (*ibid.*, l. c.).

L'estrema acuità speculativa con cui coglie che la verità —in quanto *preda* e quindi in quanto *predabile* e *predata*— «richiede l'impegno totale dell'uomo» (*ibid.*, 43), non consente, però, al filosofo Heidegger di *lasciarsi interrogare* dalla presenza dell'uomo *nella* propria verità di uomo umano (Gennari, 2001, 669-684).

Nell'ampio dipanarsi di una scépsi antimetafisica e antiteologica, inoltre, la riflessione heideggeriana sembra rimanere imprigionata nelle fitte maglie che riconducono al *nodo non districato* della differenza ontologica. Heidegger non si sottrae alla questione del mistero, il quale viene correlato alla problematizzazione della *verità* e della *libertà*.

Ma a questo punto ci si potrebbe chiedere: la libertà può essere autenticamente pensata (e formata!), in senso heideggeriano, come *Wesen* della verità? Nel ragionare circa l'essenza *pura* della *Wahrheit*, Heidegger riprende il concetto tradizionale di ομοίωσις (*omoíōsis*) —in tedesco *Übereinstimmen*— in quanto concordanza tra «asserzione» e «cosa» e ne specifica la condizione —che chiama «fondamento»— proprio nella libertà. Se l'essenza della verità è la libertà, l'essenza della libertà viene di fatto condotta al «lasciar-essere l'ente» (Heidegger, 1999, 43). Il filosofo tedesco spiega che questo *lasciare essere* non deve essere interpretato come espressione di una passività indifferente, ma va riferito —al contrario— all'essere coinvolti «da ciò che è aperto», da ciò che è svelato, in breve da quella α-λήθεια (*a-létheia*) la quale si configura come ciò che è *non-velato*.

La verità (*Wahrheit*) si contrappone alla non-verità (*Un-wahrheit*) che non può non essere che velamento. Puntualmente, configura la velatezza come «più antica anche dello stesso lasciar-essere che, svelando, già tiene velato e che sta in relazione con il velamento» (*ibid.*, 47-48); proprio qui viene situato il *quid* che permea l'esser-ci. Ciò che permea l'esser-ci è, pertanto, il *mistero* inteso come «il velamento di ciò che è velato» (*ibid.*, 48).

Ebbene, proprio il mistero distoglie l'umanità *errante* perché Heidegger concepisce la *non-verità* come «erranza» fuorviante e, contemporaneamente, non fuorviante. In ultima analisi, se l'uomo storico è governato dalla costituzionale *erranza* dell'esser-ci, nella speculazione heideggeriana, il *mystèrion* dell'uomo umano non può che essere *predato* alla maniera della verità —ma anche *depredato*— perché dominato soltanto dal «mistero dell'esser-ci» (*ibid.*, 50). Tuttavia, il *mysterium hominis* continua ad offrirsi libero allo sguardo euristico, poiché —in fondo— la verità «non è un disvelamento che distrugge il mistero, bensì una rivelazione che gli rende giustizia» (Benjamin, 1972-1989, 73).

Se —come insegnano i maestri medioevali— l'oggetto di una *quaestio* può essere tutto quello che si riconosce come problema da disputare, resta legittimo chiedersi che *cosa significa* «fare problema» in riferimento al *mystèrion* che, per definizione, rimane tale.

Si ribadisce che il *focus* della questione del mistero nella *filosofia della formazione* non può essere rappresentato dal tema del *mystèrion in sé* —il quale

risulta impermeabile, eppure *significante* in senso filosofico, *esperibile* in senso teologico-mistico, *pletorico* in senso poetico– quanto sulla realtà umana associata al mistero. Difatti, con varie declinazioni semantico-linguistiche –concisamente ricondotte alla polarità *dicibilità/indicibilità* e al nesso oppositivo *visibilità/invisibilità*, ovvero riportate al *tacere* degli iniziati greci e allo *svelamento* proprio della verità di cui tratta Heidegger– l'essere umano ha sempre tentato di veicolare il *significare* del suo mistero, senza mai dissolverne la consistenza vitale e liquefarne la solidità dialettica.

2.2. Il mistero del problema: prossimità e approssimazioni al *Mysterium*

La parola *Gelassenheit* viene pronunciata nella filosofia heideggeriana e, da questa, sottratta alla mistica speculativa medioevale eckhartiana.

Per indicare il luogo dell'abbandono (*Zur Erörterung der Gelassenheit*), si assiste al colloquio significativo tra uno *Scienziato*, un *Erudito* e un *Maestro*. All'interno di questo scambio paritetico, il *Maestro* comprende che «Per il bambino che è racchiuso nell'uomo la notte resta sempre Colei che approssima le stelle» (Heidegger, 1959, 77). Ma è inaspettatamente l'*Erudito* a spronarci verso un pensiero che *produce pensare*: «La meraviglia potrebbe allora dischiuderci ciò che è chiuso?». Inoltre, «ciò che è chiuso» appartiene automaticamente ad una oscura nebulosa? In altri termini, *ciò che è serrato* proviene dalla sfera del *mýo* nei termini di contrapposizione alla ragione? Se così fosse perché questa sfera è soggetta al dubbio e alla necessità di discernere e di precisare i significanti che la popolano? In ultima analisi, il mistero non potrebbe essere formato dall'uomo stesso in quanto essere culturale e spirituale? E ancora, l'uomo si può realmente trasformare in relazione a un mistero che, culturalmente, si presenta come *il Mistero increato*? Forse, il mistero inerisce «un re ignoto il cui regno era lo strano Regno degli Interstizi?» (Pessoa, 2002, 31).

La lettura dell'*Oltre-Dio* di Fernando Pessoa –che si definisce *multiplo* in virtù dell'ampia fruizione di eteronomi– non può che pungolare una certa *curiositas*. Anzi, l'*Além-Deus* di questo poeta del Novecento può incalzare il tentativo di ripensare criticamente la dimensione *occulta* ed *esoterica*, non sovrapponibile al *Mistero* e alla *meraviglia* dell'uomo di fronte ad esso. Nel *ventre rigonfio* della produzione letteraria pessoana gorgoglia un segreto fluire di correnti a matrice gnostica, ermetica, rosacrociiana e massonica. Eppure, non si può negare che quella superficie esoterica permette di *far luccicare* sull'uomo che si forma una sorta di *bagliore* meglio precisato da Pessoa –nella *A queda*– come *Clarão de Desconhecido*.

Di fatto, il contenuto della lirica *Deus* risuona ancora in questi termini: «A volte sono il Dio che porto in me [...] non sono altro se non un ateo di questo dio che sono quando mi esalto. Vedo in me tutto un cielo ed è solo un alto cielo vuoto» (Pessoa, 2002, 35). In quelle poesie intitolate rispettivamente *No tumulto de Christian Rosencreutz* e *Natal*, Pessoa approda poi all'inquietante affermazione per

cui «Dio è l'Uomo di un altro Dio maggiore» (*ibid.*, 105) ed esorta a: «Non cercare e non credere: tutto è occulto» (*ibid.*, 53). L'enigmaticità di tale invito –esito della convinzione pessoana per cui *tutto è occulto*– non riesce però a celare il fatto che *l'occulto non è tutto*, che l'assurdo è sempre in agguato e che l'ironia, a questo riguardo, può divenire un raffinato gioco di fioretto a funzione demistificante. Ma che rapporto esiste tra il dubbio, l'ironia e la formazione umana?

Il dibattuto significato del *dèmone* socratico –di «quel segno divino» (Platone, 1995, 38) che viene sentito dal maestro di Platone– sembra associabile alla ricerca della verità e allo smascheramento della non-verità. Nondimeno, il binomio *ricerca-mascheramento*, la quale sospinge la dialettica ironico-maieutica, espone Socrate all'accusa infamante di avviare nei giovani un processo deformativo, di corrompere «i giovani germogli» (*ibid.*, 37) rispetto alle credenze tradizionali della *πόλις* (*pólis*) antica. Socrate manifesta il coraggio di pensare autonomamente *che cosa è il santo* e, indirettamente, destabilizza la teologia mitologica antropomorfa la quale *deve* essere trasmessa in età giovanile tramite un'educazione adeguata. Come è noto, il dialogo socratico intitolato *Eutifrone* viene ambientato in prossimità del porto ateniese dell'Arconte re dove si incrociano un filosofo e un indovino, appunto Socrate ed Eutifrone. L'incontro del tutto casuale –ambientato nella sede in cui si celebrano delle azioni giudiziarie pubbliche connesse alla dimensione religiosa– si rivela l'occasione per aprire un dialogo sulla questione del *santo*, producendo un netto confronto tra l'arte di ragionare del filosofo e la tecnica preconconcettuale-mitologica dell'indovino.

Accusato pubblicamente di empietà dal giovane carrierista Meleto, Socrate perdura come il Maestro che *provoca* l'interlocutore. Quest'ultimo si trova nello stesso luogo di Socrate in quanto accusatore del padre –il quale in diritto di punire un suo servo omicida ne aveva causato accidentalmente la morte–. Eutifrone persiste nell'adesione alle credenze tradizionali e, alla fine, non può che sfuggire alla insistenza pressante del *lógos* di Socrate, il quale vuole –insieme a lui– «riesaminare da capo che cosa sia il santo» (*ibid.*, 86).

Il movimento centrifugo verso un «altrove» –cioè il dover andare in un *altro* luogo, addotto come *excusatio* nei confronti del filosofo– abbandona Eutifrone sul piano del *proteiforme*. L'indovino, alla maniera del dio *Proteo*, si schermisce cambiando sembianza, prendendo forme diverse, perché non intende mettersi in gioco di fronte ad un pensiero *pensante e formante*. La maieutica socratica si approssima in ogni caso ad Eutifrone –che è più abile di Dedalo (*ibid.*, 70-71) nel far muovere i discorsi– perché questi possa *sostare* nella propria ignoranza non per risiedervi, ma per riconoscerla. Anzi, nell'*Epilogo*, il Maestro greco vorrebbe quasi coartare il multiforme Eutifrone a non darsi per vinto, ad interpellarsi nuovamente sul problema centrale del dialogo, affinché questi non assuma il *preconcetto* del santo (saturo della *traditio* teologico-mitologica greca!) in quanto *concetto* dal carattere assiomatico. L'ironia socratica sembra connessa all'umiltà del Maestro che sa *provocare* e, contemporaneamente, *lasciar-essere* l'altro pur nell'amezza procurata da una mancata speranza di formazione: «Che fai, o

amico? Tu mi togli la grande speranza che nuttivo: di imparare da te che cosa è santo e che cosa no. [...] E avrei potuto anche vivere meglio per il resto della mia vita» (*ibid.*, 86-87).

Dunque, non si dimostra vera l'affermazione pessoana per cui *tutto è occulto* perché *l'occulto non è tutto*. All'opposto, l'esercizio del *dubbio* –che va distinto dall'amaro abuso della diffidenza– e dell'*ironia* socratica –che mai si distilla nel vetriolo del sarcasmo– non devono abbandonare la formazione umana insieme a quello «stupore» che viene configurato da Martin Heidegger –in particolare nel testo *Was ist das-die Philosophie?*– come *αρχή* (*arché*) e *πάθος* (*páthos*) del filosofare.

Difatti, è proprio lo stupore che *origina* e *muove* al pensare e al formare; in tal senso, uno *stupore originario* dell'uomo di fronte al suo mistero invia a quello medesimo stupore che percorre l'infanzia del filosofare (Aristotele, 1999, 46-47). Lo stupore fondamentale si scopre nel «mistero dell'infanzia» (Gennari, 2001, 325) allo stesso modo in cui «Nell'uomo vive l'*infanzia del mistero* –ovvero la sua parte più avvicicabile, sebbene coerentemente inconoscibile» (*ibid.*, 324-325). Lo *stupore* attraversa l'*infanzia della filosofia*, si ravvisa nel *mistero dell'infanzia* e pulsa nell'*infanzia del mistero* umano. In altri termini, lo stupore parla di un *mistero di armonia* che si comunica nel silenzio mediante una *flatus vocis* (Bologna, 1992, 74-75) che gli è propria in senso archetipico e spirituale. La segreta lingua «*des choses muettes*» cantata da Baudelaire riguarda il poeta, ma anche il bambino il quale –dal mondo «delle cose mute»– approda sulle sponde del *mondo parlato*. Così, «Essere “ammessi” nel mondo è, parrebbe, “emettere” un suono ritmico, di cui, appunto, tace addirittura la parola del Poeta. Il *μῦθος* sostituisce il *λόγος*» (Bologna, 1992, 77).

Non a caso, il termine *μῦθος* (*mýthos*) è ricondotto da Bologna, a quella sfera del *mýo*, a cui si lega la parola *mistero*. Quando Hölderlin, trattando della filosofia dello spirito, afferma che «Il filosofo deve [...] possedere un'attitudine estetica pari a quella del poeta» (Hölderlin, 1996, 162), sembra sorprendere nella *bellezza* la scaturigine dello stupore fondamentale.

Se «il supremo atto della ragione, quello con cui essa comprende la totalità delle idee, è un atto estetico, e che verità e bontà sono intimamente fuse soltanto nella *bellezza*» (*ibid.*, *l. c.*), se platonicamente la bellezza è lo splendore del vero, d'altronde bisogna precisare, con Evdokimov, che non tutto quello che è bello è *anche* vero. «In ogni bellezza c'è un segreto lutto» ricorda Walter Benjamin (1972-1989, 351). Infatti, la bellezza si profila –prima di essere circonfusa da un'aurea religiosa– come una sfera metafisica che si concede ad una misteriosa ambiguità e «che offre la più grande libertà. La sua potenza ammalatrice affranca da ogni costrizione; all'éros della creazione si oppone l'éros della distruzione» (Evdokimov, 1972, 61). Nell'estetica holderliniana, «Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte» (Hölderlin, 1996, *l. c.*), diventano l'apparato di quella *religione* che viene concepita in quanto «l'estrema, la più alta opera dell'uomo» (*ibid.*, 163). Ma l'uomo –che capitola in un credo «*sensibile*» (*ibid.*, 162) ed autoreferenziale– non si asservisce forse ad una «fede idolatra nel potere

teurgico e magico dell'arte» (Evdokimov, 1972, 59), la quale contraddice l'idea «prima» hölderliniana consistente nella rappresentazione di sé «in quanto assoluta, libera essenza» (Hölderlin, 1996, 161)? Come è possibile essere liberi –o continuare ad esserlo– adorando un idolo fatto ad immagine dell'uomo tormentato che lo foggia?

Dostoevskij sembra ispirare la nitida *teologia della bellezza* evdokimoviana nel riferimento platonico alla *salvezza* del mondo per opera della bellezza stessa. Eppure la bellezza della sua arte non sembra riscattarlo dalla cupa *ombra* di se stesso. Un pregevole studio sulla questione del *Doppio* viene elaborato da Otto Rank tramite un registro interpretativo analitico ed estetico. *Der Doppelgänger* viene richiamato, non a caso, da Freud nel lavoro intitolato *Das Unheimliche*. Rank studia le codificazioni dello scrittore russo –con Hoffmann, Heine, Maupassant, Lenau e Poe– in funzione dell'individuazione di una struttura psichica comune agli artisti. Rank –citando Merežkovskij che «considera il problema del Doppio come essenziale nell'opera di Dostoevskij» (Rank, 1914, 64)– ribadisce, proprio nella costruzione dei personaggi dostoevskiani, la tragicità delle parti di un tutto, le quali si inseguono per conseguire l'integrità perduta.

Inoltre, nell'affrontare il tema dell'immortalità dell'anima in attinenza all'ombra della morte, che sostanzia la letteratura e il folklore, questo allievo di Freud –tra l'altro segretario della *società psicoanalitica viennese* e direttore dell'*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*– sostiene che «La credenza primitiva nell'anima, dunque, non è altro che una specie di credenza nell'immortalità volta a smentire energicamente la potenza della morte [...] L'idea della morte diventa sopportabile se c'è un Doppio che dopo questa vita ce ne assicura una seconda» (*ibid.*, 102).

In tal senso, per Otto Rank, *Der Doppelgänger* possiede una funzione anticipatrice ed esorcizzante. Il doppio *anticipa* la morte e la *esorcizza* nell'anima individuata come duplicato del corpo. Nondimeno, l'affilata analisi rankiana –insensibile allo stupore improvviso dell'uomo vivente di fronte al *mistero trascendente*– prescinde dalla catarsi *verticale* dell'arte. Ad esempio, all'interno della prima parte dell'opera *I fratelli Karamàzov (Brat'ja Karamazovy)*, precisamente nelle *interpretazioni mistiche dell'inferno e del fuoco infernale* (Dostoevskij, 1964, 408-409), se è vero che l'inferno viene definito come «Una sofferenza di non poter più amare», d'altro canto si riconosce all'essere umano «la facoltà di dirsi: io sono e io amo», ovvero il dono di un momento di amore vivente. Nel racconto del 1877 –*Il sogno di un uomo ridicolo*– è custodito il tragico monologo di un uomo che intende arrendersi alla propria volontà di morte per liberarsi dall'indifferenza e dall'umano abbandono.

Dal fondo di uno stato onirico –razzato dall'acuità dell'angoscia esistenziale– il protagonista è però capace di *sentire la vita* e, alla fine di questo *fantastičeskij rasskaz*, di dichiarare di non voler credere che il *male* possa costituire la condizione normotipica dell'umanità, perché l'immagine «vivente» della verità gli ha colmato l'anima (Dostoevskij, 1995, 84-85). Se è indubbio che la negazione dello *Heimliche* freudiano è la negazione di ciò che è noto all'uomo, allora il *Doppelgänger* si presenta come la pesante attestazione di quella negazione perché riporta *alla fine*

dell'esistenza, non certo a quell'ultimo *télos* che significa fine, ma anche «confine» –come ricorda Karol Wojtyła nel saggio integrativo dedicato alla *Trascendenza della persona nell'agire e autoteleologia dell'uomo*–.

A differenza dell'occulto e della magia, le quali investono e manipolano una realtà esterna, il *non-familiare* agita le profondità dell'essere umano. Le radici di quanto è *non-noto* penetrano negli strati del sottosuolo psichico, eppure non riescono ad avvinghiarsi al *mysterium hominis*, pur rievocandolo. Piuttosto, a tratti, sembrano tradirlo perché –se la sfera estetica può ricondurre all'ambiguità– la sfera psichica tende al disconoscimento di quella integrità, che la bellezza prova comunque a ghermire. Solo la bellezza pare emettere quella duplice modulazione, sensibile e metafisica, che può aprire al religioso.

Difatti, quando l'uomo si scontra con i fantasmi intrapsichici non può che involgersi nella propria oscurità e, a volte, abbandonarsi all'angoscia dell'essere nel dolore per la morte, come viene mostrato nella analisi psicoanalitica rankiana della letteratura sul *Doppelgänger*.

Alla maggiore penetrazione della vita corrisponde, per Friedrich Nietzsche, un uguale approfondimento del dolore. Nell'opera *Also Sprach Zarathustra*, il *vedere* l'abisso è legato al coraggio; tale visione concerne chi «guarda l'abisso, ma con *fierezza*» e lo «*adungbia* [...] con artigli d'aquila». In tal senso, nella vertigine del dolore e del male, l'uomo può ribadire il suo «essere-in-possibilità» (Gennari e Kaiser, 2000, 50).

Il *mistero della morte* riconduce l'uomo all'umanità che lo fonda. L'impatto con la finitezza sembra produrre una sorta di vuoto in cui trova spazio l'intensità, non solo emotiva, delle esperienze destabilizzanti. Così, il *mysterium* significa nel fondo dell'essere umano e indica una *possibilità* di attiguità ontologica (non solo di mero contatto psicologico!) in termini di identità, alterità e trascendenza. Sicché, dei «Chiari del bosco» dimorano nell'umano, con quello stupore classico che principia al filosofare.

La codificazione speculativo-poetica di María Zambrano, inoltra in quei *claros* che sono espressione di un «centro» –a volte inaccessibile e, comunque, osservabile «dal limite». Zambrano propone il doppio codice degli «scuri» e dei «chiari». I *claros* propiziano quella *visibilità* che permette la *visione* all'interno dell'oscurità, la quale raccoglie la luce e, pertanto, sottrae quest'ultima dalla dispersione.

L'intellettuale spagnola riporta la scissione della combinazione *essere-vita* alla perdita angosciante del centro. Soltanto attraversando i *chiari*, si rimane sorpresi dall'improvviso «batter d'ali del senso» –dalla parola del *bosque*–, ovvero da quella «parola vera che proprio perché tale non può essere né interamente compresa né dimenticata». Se –nel mistero dell'amore creaturale– il soggetto è libero di dislocar-si come la «palabra sin ecos» («parola senz'eco») cantata da Neruda quando si rivolge all'amata «silenciosa» –nelle maglie dell'enigmatico– non può che allontanar-si.

Occulto, esoterismo ed ignoto parlano di questo allontanamento e, pur evocandolo, non riescono a proferire il *mysterium hominis*. L'uomo che si pensa e si forma umanamente non disdegna, comunque, di avvicinare l'umana inquietudine,

ossia quella nudità di se stessi un tempo confessata francamente dal poeta latino Gaio Valerio Catullo (1999, 145): «Odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris. nescio, sed fieri sentio et excrucior» («Odio e amo. Mi chiedi come si può. Lo sa il mio cuore crocefisso. Io non lo so»).

3. LA FILOSOFIA DELLA FORMAZIONE E IL *MYSTERIUM* NELLA CULTURA EBRAICO-CRISTIANA

Nell'ambito della filosofia della formazione se l'uomo è la sua *Bildung* e se la formazione è *Geheimnis* (Gennari, 2001, 708-712), è necessario approfondire la gittata della relazione *uomo-formazione-mistero*. Se l'essere umano è la sua formazione, ogni uomo sta in essa come tale. In altri termini, l'uomo permane *identico* a se stesso nel *Grund* della propria umanità; in virtù di quest'ultima, l'essere umano si pone in relazione rispetto all'altro *di sé* e anche all'altro *da sé*. Pertanto, si riconosce come *essere altro e con l'altro* proprio rispetto al fondamento del suo essere uomo. La formazione, in quanto mistero, implica l'*identità* –perché l'uomo risiede nella sua umanità come uomo– e l'*alterità* –poiché è proprio grazie all'umanità di cui è depositario che l'essere umano si può approssimare all'altro *di sé* e *da sé*, in senso specie specifico, ovvero in modo *pienamente umano*–.

Ciò nonostante, se la *Bildung* si giocasse soltanto sul piano bicolore dell'identità e dell'alterità, allora si cederebbe allo scacco di una orizzontale linearità esistenziale, la quale espunge il mistero dell'uomo e della sua formazione e, quindi, converte la spinta verticale della *Bildung* nei termini esclusivi di formazione psicologica e sociale, comunque implicite.

L'essere umano è libero a tal punto da poter accettare o voler scegliere –anche a proprio svantaggio– il condizionamento e l'adattamento al posto della formazione, la quale è *Umbildung* (Sola, 2003). Rimane il fatto che l'uomo non è condizionato *ontologicamente*. L'uomo può superare se stesso in riferimento al suo *essere spirituale* (Kaiser, 1998), ossia al *codice spirituale* inscritto nella umanità che gli pertiene. La formazione incontra il mistero sino a delinarsi come *mysterium* dell'uomo. A questo punto, pare addensarsi un *antico* problema: sarebbe legittimo delineare l'uomo come *mistero creato* in relazione al *Mistero increato*, configurante l'essere umano come tale?

Nel *Cherubinischer Wandersmann*, Scheffler scrive: «L'aureità produce oro, la divinità Dio: Se non sei uno con essa, rimani piombo e fango» (Silesius, 1675, 150). In pieno Seicento, il sacerdote cattolico Johannes Scheffler –diventato dapprima dottore *philosophiae et medicinae* all'Università di Padova e, in seguito, ricordato come *Angelo della Slesia*– elabora una interessante opera epigrammatica. Gli «Ingegnosi aforismi e rime che conducono alla contemplazione di Dio» sono pregni della timbrica mistica speculativa medioevale di indubbio riferimento eckhartiano, il quale non esclude l'influenza della mistica affettiva cinquecentesca di matrice spagnola, soprattutto, sanjuanista. Più che iscritti nel barocco tedesco

della Slesia protestante, gli aforismi del *Wandersmann* si distinguono per l'afflato profondamente spirituale evocante un *μυστικός* (*mystikós*), ormai cristianizzato.

Il riferimento alla mistica silesiana –la quale codifica la mistica eckhartiana in termini poetici– permette di cogliere il passaggio dal mistero dell'uomo al Mistero del Verbo, ovvero di problematizzare la presenza del *mysterium hominis* nel *mysterium fidei*.

Nel distico 250, contenuto nello *Erstes Buch*, Angelus Silesius celebra in versi quella divinità che produce Dio –*die Gottheit machet Gott*– allo stesso modo in cui l'aureità produce oro –*die Goldheit machet Gold*. Come si può inferire, nella visione mistica silesiana è l'unità con la *Gottheit* che libera Dio dalla sua determinazione ideale e sottrae l'essere finito alla finitezza. L'essere umano viene ricondotto al *Grund* che lo sostanzia in senso ontologico. Tale *essere uno nell'Uno* non riguarda i misteri oppure un mistero, ma concerne la mistica.

A questo riguardo, si impone una concisa precisazione del *concetto di mistica*, sia in senso generale che specifico, al fine di poterne cogliere il senso all'interno della problematizzazione del mistero e della formazione umana. La mistica non nasce come vocabolo autoreferenziale. Nel corso della storia, questa parola ha subito un processo di decontrazione dal *refero* teologico, addizionando –a partire soprattutto dal XVII secolo– significati eterogenei, spesso involti in una caligine semantica. E' da quel periodo che si assiste alla flessione concettuale e terminologica della mistica nella sua approssimazione misticista. Invero, l'aggettivazione *mystica* emerge in rapporto al termine teologia. Non si può pensare rigorosamente la mistica prescindendo dalla connessione dei due termini nella complementarità originaria indicata nell'espressione teologia mistica. Da ciò si può inferire che –se l'area della *mystica* rimanda alla *mýo-sfera*– il termine *theologia* risulta attribuibile semanticamente all'antico *discorso* eracliteo, platonico e plotiniano, che riguarda il divino. Nell'elaborazione della voce «mistica»¹², il significato di tale parola viene circoscritto all'ambito propriamente cristiano sottolineando che questa parola «ha perduto ogni precisione da quando J.-J. Rousseau ed i romantici l'hanno applicato a tutto l'irrazionale, spesso attribuito alla realtà religiosa» (Huot de Longchamp, 2005, 859).

Se si pensa la mistica come *contemplazione* all'interno di una configurazione estesa –che la restituisce al significato greco di *θεωρία* (*theoría*) e del verbo *θεωρέω* (*theoréo*)– allora è possibile intuire che l'irrazionale non può riguardare la dimensione mistica allo stesso modo in cui l'antropomorfizzazione mitologica del divino le è estranea.

La mistica non si asservisce a un *εἶδολον* (*eídolon*) perché si configura come «aggettivo di “teologia”, e il sostantivo ha ben marcato in sé il conio di *lógos*, almeno nella sua origine greca, platonica e aristotelica, dove nasce proprio in

12. HUOT DE LONGCHAMP (2005, 859-865).

opposizione ai miti e alle fantasie dei poeti sugli dèi» (Vannini, 1999, 9). Inoltre, la mistica richiama una nudità radicale nel rapporto di unione dell'uomo con il divino che, per grazia, lo rende eckhartianamente, dunque cristianamente, figlio nel Figlio. L'essenzialità portata all'estremo è la cifra della mistica, intesa esattamente come «vita dello spirito» (Vannini, 2000, 7).

La consistenza teologica della nozione di Spirito permette al vero mistico di resistere a configurazioni preconcezionali come a rigide determinazioni concettuali –le quali, rivestendo il «nulla divino» (Eckhart, 1999), spogliano del carattere di unione il legame religioso con Dio–. A ciò si associa la possibile scissione tra l'elemento *mistico* e *religioso* in quanto il primo non istituisce *tout court* la categoria del religioso, che presenta una strutturazione culturale esogena, pur potendola permeare. Henri De Lubac (1979, 51), a questo proposito, nota che «senza pronunciarsi per il sì o per il no a riguardo della radice mistica di ogni religione, è possibile affermare che attualmente non ogni religione è mistica, non più di quanto ogni mistica sia religiosa»; oltre a ciò, indica il rapporto tra filosofia morale, religione e mistica.

De Lubac problematizza l'integrazione della morale nella mistica, la quale non può essere messa a fuoco da una antropologia –e si aggiunge da una pedagogia– a lente intellettualista, psicologista e moralista. Nell'ambito della filosofia della formazione sarebbe interessante ripensare la specificazione di De Lubac per poter addentrarsi nella scissura tra ciò che è spirituale e ciò che appartiene allo psichismo, in merito alla formazione e alla trasformazione dell'uomo. Il fine sarebbe quello di non scivolare nella indiscriminazione dei due ambiti. Alla dimensione psicologica «non è accessibile quella profondità che è la Trascendenza umana, quella zona diversamente misteriosa dove dimora lo slancio verso Dio, l'incontro con Dio» (De Lubac, 1979, 163). Non approfondendo l'indicazione specifica di Heribert Fischer circa la «mistica come *θεωρία* e *τέχνη*», all'interno della nota opera *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis-4 Bände* e nell'ottica di una teologia della mistica, si intende precisare che la mistica dovrebbe riguardare anche l'antropologia pedagogica, poiché concerne l'uomo il quale, ricevendo la grazia divina, misticamente si forma in quel *Luogo*, che è Dio. Nel contesto propriamente cristiano, alla mistica speculativa tedesca –situata storicamente tra XII e XV secolo e sostanziata da un fascio di nessi anche a matrice neoplatonica e dionisiana– va associata l'intensità della mistica dell'essenza carmelitana spagnola del XVI secolo (implicitamente alimentata dalla prima) e la mistica dell'alterità soprattutto nel XIX secolo.

Al di là delle distinzioni, la mistica rimane *esperienza del Mistero* nel *Grund* dell'essenza umana e sussiste in quanto inesplicabile prossimità con il *totalmente Lontano* che è, nell'ottica di Margherita Porrete, *totalmente Vicino*. In altri termini, la mistica è *esperienza* dello *Spirito*, il quale «è conoscenza, è perciò il sempre identico muoversi tra un altro sempre trascendente e un identico sempre immanente» (Vannini, 2000, 9). Delineare la mistica come esperienza del Mistero di Dio significa coglierla nel suo tropismo, in quanto radicale esperienza dell'Amore assoluto *verso*

l'uomo. Allo stesso modo in cui l'amore creaturale –reso emblematico dagli amanti del Cantico veterotestamentario– è un mistero che *non si conosce ma si riconosce*, così ogni mistico distingue la tenebra e la luce in relazione all'Amato. Il teologo e poeta San Juan de la Cruz, formatosi all'Università di Salamanca tra il 1564 e il 1568, interpreta la medesima dialettica tra *assenza e presenza* di Dio in termini estremi: «Vivo sin vivir en mí, / y de tal manera espero, / que muero porque no muero».

Nondimeno nelle *Opere* del dottore della Chiesa, Santa Teresa de Ávila¹³ ritroviamo la stessa ieratica essenzialità sanjuanista e la fruizione linguistica di una timbrica mistica quasi sovrapponibile. Per tali mistici carmelitani, riconoscere la vibrazione del divino in ogni realtà equivale alla ricerca di sé nell'Amato e dell'Amato in sé –in quanto «forte come la morte è l'amore» (Ct 8,6)–. La formazione spirituale implica sempre il riconoscimento ontologico della propria verità umana. Riconoscere il *non-velato* significa, da parte dell'uomo che si forma *in Dio*, ammettere il Mistero senza poterlo svelare ed abbandonare la volontà di rappresentarsi se non in quanto immagine creata dell'Increato.

In senso pedagogico, l'uomo spirituale viene liberato dall'unico Maestro, dalla Parola incarnata. È la Verità che rende liberi (Gv 8,31-32) di *scegliere* –nel bene– l'organizzazione della propria esistenza. A partire dal 1500, la dinamica del discernimento spirituale viene attivata da un complesso organico di esercizi interiori (a funzione ascetica, elettiva e unitiva) che trova la sua *summa* negli *Ejercicios espirituales* di Íñigo López de Loyola¹⁴, la cui azione pedagogica consiste nella compito spirituale di «togliere da sé tutti i legami disordinati e, dopo averli tolti, di cercare e trovare la volontà divina».

La *formazione* spirituale si specifica, dunque, nel corrispondere alla volontà amorevole di Dio –che è «forma delle forme» (Cusano, 1998, 130)–.

Emerge, allora, l'idea di *forma* nel senso ebraico-maimonideo di *temunab*. Nell'ambito neotestamentario, il Creatore è Mistero innominabile e invisibile, eppure nominato e reso visibile nel Verbo incarnato che era presso Dio e che è Dio (Gv 1,1).

L'iscrizione del mistero dell'uomo nel *Mysterium Christi*, in relazione all'idea di Dio come *praecisio*, risulta eccellente nella «matematica mistica» cusana del XV secolo. In seguito all'espansione dello scotismo ed evocando il *Corpus Hermeticum* (Ermete Trismegisto, 2005), Niccolò Cusano (1998, 99) passa «dalla sfera infinita all'esistenza attuale di Dio». L'autore della *Docta ignorantia* sottolinea che al «massimo assoluto» non può adattarsi nessun nome, in concordanza a quel mistero per cui «il nome di Dio è "Dio"» (*ibid.*, 102). Anche nella tradizione ebraica, nel linguaggio originario e mistico della rivelazione divina, *prima* della creazione

13. TERESA DE ÁVILA (1954).

14. Cf. DE DALMASES (1979). La traduzione italiana di tale biografia di formazione è datata 1984 e riconducibile alla casa editrice Jaka Book di Milano.

vi erano solo Dio e il suo Nome» (Scholem, 2005, 27). *Dopo* la creazione rimane quello *homo* che, addirittura nel βίβλιος ἱερά (*biblios hierá*) dedicato ad Asclepio (Ermete Trismegisto, 2005, 522-523), viene definito «magnum miraculum [...] animal adorandum atque honorandum» («grande miracolo [...] vivente degno di rispetto e di onore»).

La pedagogia può fronteggiare il *mysterium hominis* nel Mistero di Dio. Se l'uomo è la sua formazione, se la formazione si configura come mistero e se l'essere umano si delinea in quanto *mistero creato*, allora la *filosofia della formazione* non può certo ignorare quel *Mistero increato*, per cui «nella cultura ebraico-cristiana-«l'umanità ha indissolubilmente messo le sue radici in alto» (Cusano, 1998, 180).

Il *Mysterium Dei* si celebra nel mistero dell'uomo. Infatti, proprio dalle profondità del più oscuro e fitto Mistero, uno dei più grandi mistici, lo spagnolo Juan de la Cruz¹⁵: canta il *desiderio* di Dio nell'ultima *esperanza* dello slancio umano: «Cuanto más alto subía / deslumbróseme la vista, / y la más fuerte conquista / en oscuro se hacía; / mas, por ser de amor el lance, / di un ciego y oscuro salto, / y fui tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance».

BIBLIOGRAFIA

- AGATHIAS, L. (1977) La mistica greca, in DAVY, M. M. (ed.). *Encyclopédie des mystiques: Chamanisme, grecs, gnose, christianisme primitif*. Paris, Éd. Robert Laffont et Éd. Jupiter.
- ALETTI, J. N. (2005) Mistero. A. Teologia biblica, in LACOSTE, J. Y. (ed.). *Dizionario critico di teologia*. Roma, Borla-Città Nuova, 856-857.
- ARISTOTELE (1999) *Metafisica* (7.^a edizione). Roma-Bari, Laterza.
- BENJAMIN, W. (1972-1989) *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- BOLOGNA, C. (1992) *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*. Bologna, il Mulino.
- BOUYER, L. (1986) *Mysterion. Du mystère à la mystique*. O.E.I.L.
- CATULLO, G. V. (1999) *Le poesie. Carmina* (2.^a edizione). Roma, Newton Compton.
- COLLI, G. (1975) *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi.
- CUSANO, N. (1998) *La dotta ignoranza*. Roma, Città Nuova.
- DAVY, M. M. (ed.) (2000) *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e profili*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- DE DALMASES, C. (1979) *El padre maestro Ignacio*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- DE LUBAC, H. (1979) *Mistica e mistero cristiano. La fede cristiana*. Milano, Jaka Book.

15. Solo a titolo indicativo, tra le molte, si ricordano solo alcune opere classiche del Santo cf. *Obras de San Juan de la Cruz doctor de la Iglesia* (4.^a ed.). Madrid, Apostolato de la Prensa, 1943. In particolare, nel 1955, *Cántico espiritual*. Introducción de Fortunato de Jesús Sacramentado, O.C.D. Madrid, Editorial de Espiritualidad nonché *Llama de amor viva* (2.^a ed.). Madrid, Editorial de Espiritualidad; a cui si aggiunge *San Juan de la Cruz - Teresa - S. Teresita. Lira mística*. Madrid, Editorial de Espiritualidad. Per le questioni di pedagogia, oltre JIMÉNEZ DUQUE che ha studiato *La pedagogía de San Juan de la Cruz*, anche SAAVEDRA (1943).

- DERREY, N. (2005) Mistero. B. Teologia liturgica e sacramentaria, in LACOSTE, J. Y. (ed.). *Dizionario critico di teologia*. Roma, Borla-Città Nuova, 857-859.
- DOSTOEVSKIJ, F. M. (1964) *I fratelli Karamàzov*. Torino-Milano, Einaudi-Mondadori.
- (1995) *Il sogno di un uomo ridicolo e La mite. Due racconti fantastici*. Roma, Newton Compton.
- ECKHART, Meister (1999) *Il nulla divino*. Milano, Mondadori.
- TRISMEGISTO, Hermes (2005) *Corpus Hermeticum* (testo greco, latino e copto). Milano, Bompiani.
- EVDOKIMOV, P. N. (1972) *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*. Paris, Desclée de Brouwer.
- GENNARI, M. (1995a) Modernità e mistero. Teologia, pneumatologia e filosofia dell'educazione, *Studi Europei*, III, 203-251.
- (1995b) *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropea*. Brescia, La Scuola.
- (2001) *Filosofia della formazione dell'uomo*. Milano, Bompiani.
- (2007) *Filosofia del pensiero*. Genova, Il melangolo.
- GENNARI, M. y KAISER, A. (2000) *Prolegomeni alla Pedagogia Generale*. Milano, Bompiani.
- HEIDEGGER, M. (1956) *Was ist das-die philosophie?* Günther Neske, Pfullingen.
- (1959) *Gelassenheit*. Günther Neske, Pfullingen.
- (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphisik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- (1999) *Sull'essenza della verità*. Roma, Armando, 81.
- HÖLDERLIN, F. (1996) *Scritti di estetica*. Milano, Mondadori.
- HUOT DE LONGCHAMP, M. (2005) Mistica, in LACOSTE, J. Y. (ed.). *Dizionario critico di teologia*. Roma, Borla-Città Nuova, 859-865.
- KAISER, A. (1998) *Gnoseologia dell'educazione. 1. Lo statuto antropologico dell'essere spirituale*. Brescia, La Scuola.
- KIERKEGAARD, S. (1991) *La malattia mortale*. Milano, Mondadori.
- MONTINARI, G. (1998) *L'agnello e la scure. Viaggio Psicoantropologico alle radici*. Milano, FrancoAngeli, 116-117.
- LACOSTE, J. Y. (ed.) (1998) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- OTTONELLO, P. P. (1967) *Bibliografia di S. Juan de la Cruz*. Roma, Teresianum.
- PESSOA, F. (2002) *Poesie esoteriche*. Milano, TEA.
- PLATONE (1995) *Eutifrone* (9.^a edizione). Brescia, La Scuola.
- PLUTARCO (2006) *L'arte di saper ascoltare*. Roma, Newton Compton.
- PRICE, S. (1999) *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge, Cambridge University.
- (2002) *Le religioni dei greci*. Bologna, il Mulino, 117-136.
- RAHNER, K. (1967-1969) *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis-4 Bände*. Freiburg im Breisgau, Herder KG.
- RANK, O. (1914) *Der Doppelgänger*. Wien-Leipzig.
- RIMBAUD, A. (1975) *Poesie e Illuminazioni*. Milano, Mondadori, 29.
- ROSENZWEIG, F. (2000) *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*. Firenze, La Giuntina.
- SAAVEDRA, M. (1943) Las maneras pedagógicas de San Juan de la Cruz, *Revista de Espiritualidad*, Madrid, II, n.º 7, 91-101.
- SCHOLEM, G. (1970) *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

- SILESIUS, A. (1675) *Cherubinischer Wandersmann, oder Geist-Reiche Sinn-und Schluß-Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende. Von dem Urheber aufs neue übersehn, und mit dem Sechsten Buche vermehrt, den Liebhabern der geheimen Theologie und beschaulichen Lebens zur Geistlichen Ergötzlichkeit zum andernmahl heraus gegeben.* Glatz.
- SOLA, G. (2003) *Umbildung. La «trasformazione» nella formazione dell'uomo.* Milano, Bompiani.
- TERESA DE ÁVILA (1954) *Obras Completas.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- VALÉRY, P. (1942) *Mauvaises Pensées et autres.* Paris, Gallimard.
- VANNINI, M. (1999) *Il volto del Dio nascosto.* Milano, Mondadori.
- (2000) *Introduzione alla mistica.* Morcelliana, Brescia.