

VALENZA FILOSOFICA DEL SILENZIO IN SAN GIOVANNI DELLA CROCE

BRUNO SALMONA

Giovanni della Croce è teologo e mistico, le sue opere sono di teologia mistica e in esse il tema del silenzio attiene all'esperienza mistica, tuttavia non solo la consuetudine di Giovanni con la filosofia, almeno nell'Università di Salamanca, ma la necessità evidente di una struttura filosofica a sostegno della teologia mistica ci inducono a porci il problema del silenzio dal punto di vista filosofico.

Fondamento di ogni altro problema in Giovanni è il problema di Dio: tutti gli altri sono con esso strettamente legati e per ciò ogni ricerca dev'essere ricerca di Dio.

Ignoranza dell'anima che vuole andare a Dio per via naturale.

In *Subida* I.5.2¹ leggiamo: «Por tanto es suma ignorancia del alma pensar podrá pasar a este alto estado de unión con Dios si primero no vacía el apetido de todas las cosas naturales y sobrenaturales que le pueden impedir [...] pues es suma la distancia que hay de ellas a lo que en este estado se da que es puramente transformación en Dios».

È chiara l'intenzione di Giovanni di introdurre la teologia mistica, ma i passi sangiovanistici sono spesso interpretabili anche alla luce della teologia negativa, che è un capitolo della filosofia, anche se Giovanni li utilizza in funzione della teologia mistica: «De manera que, para venir el alma a unirse con la sabiduría de Dios, antes ha de ir no sabiendo que por saber» (*Subida*, I.4.5), cui corrisponde II.15.2. Qui, dopo aver detto che l'anima non deve operare con le proprie potenze, intelletto, volontà, memoria, Giovanni af-

¹ Il testo che abbiamo usato per le citazioni è quello della B.A.C. (Biblioteca de Autores cristianos), Madrid, 1974.

ferma che «pero dicese que [el alma] no obra no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta en su industria, sino recibir lo que le dan [...] aunque aquí libremente recibe la voluntad esta noticia general y confusa de Dios».

Questa notizia, che Giovanni definisce «generale» e «confusa», non è tale in sé, ma in ordine all'intelletto, che ne conosce la trascendenza, così che Giovanni dice che per coglierla «no hay fiarse de buen entendimiento». (*Subida* I.8.6). Per ciò (*Dichos de luz y amor*, 27): «El espíritu bien puro no se mezcla con extrañas advertencias ni humanos respectos, sino sólo en soledad de todas las formas interiormente, con sosiego sabroso se comunica con Dios porque su conocimiento es en el silencio divino». Comprendendo che Dio la trascende, l'anima vive nel silenzio di sé, che è pieno del silenzio di Dio, che lo rende divino.

Questo divino silenzio è il mondo della fede nel quale Dio introduce l'anima «en una nueva noticia» di sé. Dio non introduce nell'anima una notizia di sé, ma introduce l'anima nella nuova notizia: è il salto nella conoscenza per fede, tanto che in *Llama*, III.48 Giovanni scrive che: «si entendiese distintamente, no iría adelante; la razón es porque excede al [mismo] entendimiento cuando el entendimiento va entendiendo no se va llegando a Dios, sino antes apartando».

Giovanni qui introduce il piano di Dio nel quale non è l'intelletto con la sua peculiare attività che incontra Dio: a lui importa il piano della fede, non quello della conoscenza. Sta, invece, al filosofo, rilevare come dalle espressioni dell'Autore emerga con chiarezza l'impossibilità di concettualizzare Dio, argomento che oggi la filosofia ampiamente dibatte senza entrare nel piano della fede.

All'interno della fede è evidente la povertà dell'anima in tutte le sue facoltà: «en pobreza, desamparo, y desarrimo de todas las aprehensiones de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad, en aflicción y angustia acerca de la memoria, dejándome en pura fe la cual es noche oscura para las dichas potencias naturales» (*Noche*, II.4.1)². Ma qui è altrettanto evidente la trascendenza di Dio sul discorso inteso come trasparenza nella logicità della struttura ontologica

² Cfr. tra gli altri testi possibili *Cantico*, I.14.

dell'uomo e, quindi, la trascendenza della Persona divina sulla persona umana.

È sempre sul piano della fede che Giovanni propone il tema della notizia «confusa» e «amorosa» di Dio, confusa, naturalmente, in relazione con la chiarezza che distingue le nozioni sul piano del discorso: confusione significa, dunque, qui, *chiarezza diversa*.

Si tratta di una notizia necessaria per l'anima poiché «en caso que el contemplativo haya de dejar la via de la meditación y del discurso le es necesaria esta noticia o advertencia amorosa en general de Dios» (*Subida* II.14.6) e ciò perché altrimenti essa, avendo ormai abbandonata la via naturale discorsiva, non avrebbe nulla in cui fissare le sue potenze e quindi non potrebbe compiere alcuna opera.

Uscendo dalla discorsività, l'anima trova la propria semplicità: «estando ella [el alma] más perfecta y sensilla, menos la siente el entendimiento, y más oscura le parece; y así por el contrario, cuanto ella está en sí en el entendimiento, menos pura y simple, más clara y de más todo le parece el entendimiento» (*Subida*, II.14.8).

È importante fermarci sul termine «semplice» perché è quello più immediatamente riferibile a Dio: la realtà del mondo è complessa e nel vivere non si può uscire dalla sua complessità, si deve, però, essere capaci di governarla per non esserne travolti e l'unica maniera per saperla governare è quella di leggerla nel suo necessario riferimento a Dio, che solo permette di ripercorrerla comprendendola e, per ciò, governandola. E ciò è possibile anche nel piano logico perché l'uomo è «immagine di Dio», che ha nel discorso la propria trasparenza.

Ma, rimanendo sul piano della fede, Giovanni, *Cantico*, XXIX.12, dice che Dio ammaestra l'anima in maniera occulta, non consona, cioè, con la sua naturalità. Il rapporto dell'uomo con Dio sul piano della fede è, dunque, *rapporto unico*. A questo punto il pensiero come filosofare sembrerebbe escluso.

Discorso e verità.

Eppure in *Subida* II.14.2 Giovanni appare dar atto della natura discorsiva del pensiero umano così che il suo abito rimanga fondamentale anche quando l'anima raggiunge la

contemplazione : «la segunda es porque el alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en sustancia y hábito [...] y así lo que el alma iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares y (como decimos) por el uso se ha echo y vuelto en ella en hábito y substancia de una noticia amorosa general, no distinta ni particular como antea [...] de manera que luego poniéndose delante de Dios se pone en acto y noticia, confusa, amorosa, pacífica y sosegada en que está en el alma habiendo sabiduría y amor y sabor. Nello stesso testo Giovanni afferma: «Lo cual también Dios suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos - a lo menos sin haber procedido muchos - poniéndolas luego en contemplación».

Questo passo è importantissimo perché avvalorata il filosofare in ordine al problema di Dio in quanto lo legge come punto di partenza necessario, che, se accade talvolta che Dio comunichi all'anima la notizia confusa e amorosa di Se stesso senza che preceda il discorso, che diventa abito, ciò può accadere non solo perché Dio ne ha, comunque, la possibilità, ma anche perché, come da *Gen.* I,26, l'uomo è costituito-istituito nella sua natura di immagine di Dio. Che se la persona così costituita-istituita si muove nella storia e, per ciò, nel discorso, il discorso la rinvia sempre alla sua esperienza di sé come persona, di cui è trasparenza.

E ancor prima della notte purgativa dello spirito, in cui opera con tutta la sua forza la fede e in cui dice Giovanni in *Noche*, II.1.1 Dio immette l'anima anche dopo molti anni da quando essa, esercitandosi come principiante, entra nel numero dei proficienti, essa «con gran facilidad halla luego en su espíritu muy serena y amorosa contemplación espiritual sin trabajo del discurso»³.

Il discorso è, dunque, fatica, è passaggio attraverso i significati per la costruzione della cultura, lo spazio della *criticità della mente*. A questo passo corrisponde *Noche* I.9.8, in cui Giovanni afferma che nella notte dello spirito «comienza Dios a comunicársele [al alma] no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso

³ Cfr. *Noche*, I.10.1.

sucesivamente comunicándosele con acto de sensilla contemplación».

Si tratta, dunque, del rapporto amoroso in cui Dio si dà all'anima e si fa conoscere senza alcuna mediazione; è quello che già gli antichi Padri, e Giovanni con loro, chiamano, quando il procesao si sia concluso anche con la notte dello spirito, *indiamiento*: «aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios en que queda el alma como robada y embebida en amor toda echa en Dios, no la deja advertir a cosa alguna del mundo; porque no sólo de todas las cosas, mas aun de sí queda enajenada y aniquilada como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado». (*Cántico*, XXVI. 14).

Che la discorsività sia l'umanità stessa dell'uomo si rileva anche dai testi sangiovannistici sulle *parole successive*: si tratta di «locuzioni interiori», che, come dice Giovanni, «sobrenaturalmente pueden acaecer al espíritu». (*Subida*, II.28, *Titulo*). Giovanni dà la definizione delle parole successive in *Subida* II.28.2: «sucesivas llamo ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido entre sí, para consigo suele ir formando y razonando».

Nel capitolo seguente al n. 1 Giovanni precisa che «estas palabras sucesivas, siempre que acaecen, es cuando está el espíritu recogido y embebido en alguna consideración muy atento, y en aquella misma materia que piensa al mismo va discurrendo de uno en otro y formando palabras y razones muy a propósito».

E di cose che non conosce, Giovanni aggiunge «con tanta facilidad y distinción [...] va razonando», che «le parece que no es él que hace aquello sino que otra persona interiormente lo va razonando, o respondiendo o enseñando».

Ciò, per Giovanni, significa che la persona ragiona con una tale perfezione di discorso che esso sembra provenire da un interlocutore interiore, ma soprattutto, dice Giovanni, accade molte volte che si dia nell'anima la presenza dello Spirito Santo, che l'aiuta «a producir y formar aquellos conceptos, palabras y razones verdaderas», così che «el entendimiento está recogido y unido con la verdad de aquello que piensa, y el Espíritu divino también está unido con él en aquella verdad (como lo está siempre en toda verdad)».

È chiara la distinzione fra il discorso, così come si presenta e la situazione delineata sopra quando si trattava del

discorso in chiave puramente naturale; là, infatti l'accento si poneva sulla *fatica* del discorso, *qui*, invece, sulla *facilità*: fatica e facilità caratterizzano la distinzione dei due modi di intendere il discorso, uno nell'immediato, l'altro nella verità.

La verità eterna dello Spirito talmente permea il discorso come espressione della razionalità della persona umana che «de esta manera alumbrado y enseñado de este Maestro el entendimiento, entendiendo aquella verdades, juntamente va formando aquellos dichos él de suyo, sobre las verdades que de otra parte se le comunican» (*Subida*, II.29.2).

È chiaro che la persona può vivere o sul piano dell'immediato per cui la verità è contemporanea di volta in volta alla situazione e all'intreccio delle situazioni che essa vive o nell'intrinsecità del tempo e dell'eterno, che rende il discorso vero dell'autentica verità dello Spirito, e ciò accade per ogni circostanza, anche se naturalmente Giovanni si ferma sulla vita dello spirito, infatti è nell'interiorità che la persona vive in profondità l'esperienza di sé cui si riferisce, come a fondamento, il discorso che ne diviene espressione.

Che, poi, il discorso come espressione di umanità sia già fine in sé, Giovanni avverte in *Subida*, II.29.8 in cui scrive: «hay algunos entendimientos tan vivos y sutiles que, estando recogidos en alguna consideración, naturalmente con gran facilidad, discurriendo en conceptos, los van formando en las dichas palabras y razones muy vivas y piensan, ni más ni menos, que son de Dios, y no es sino el entendimiento, que con la lumbre natural, estando algo libre de la operación de los sentidos, sin otra alguna ayuda sobrenatural puede eso y más».

Che ciò possa trarre in inganno l'anima, Giovanni lo dice con chiarezza ed ha ragione poiché egli si situa all'interno della teologia mistica, ma al tempo stesso non si può dare un'esaltazione più grande di questa della ragione umana, anche se è necessario aggiungere che ciò può anche significare incapacità (responsabile) per l'uomo di leggere il proprio limite.

Il pensiero dell'uomo e Dio.

Ci sono due pensieri dei *Dichos de luz y amor*, nei quali Giovanni afferma la grandezza di Dio, ma anche la grandezza del pensiero umano. Al n. 34 egli scrive: «un solo pen-

samiento del hombre val más que todo el mundo; por tanto sólo Dios es digno de él» e al n. 115: «todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque sólo a Dios se debe, y así cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos».

Si tratta di due passi strettamente legati tra loro, significativi del fatto che la mente umana è strettamente legata a Dio, che l'ha creata a Sua immagine e somiglianza, costituendola come dicono gli antichi padri, come qualcosa di *syngenés*, connaturale, con Sé.

Ma la mente della persona è di per sé discorsiva proprio perché nel concetto di *syngéneia* è implicita non l'identità, ma la differenza ontologica con Dio. Tuttavia il necessario riferimento a *Gen.* I.26 implica il rapporto costitutivo dell'uomo con Dio, istituito da quell'unico termine che poteva istituirlo, Dio, che ha posto come fine della persona umana Se stesso.

È, dunque, Dio che ha fatto il pensiero umano degno di Lui solo. Se ci fermiamo a considerare la situazione che ne deriva, dobbiamo concludere che ha ragione Giovanni, che incentra tutta la sua opera sul solo pensiero di fondo che l'uomo se vuol essere vero uomo e vero cristiano, deve giungere, almeno come tensione, all'unione con Dio.

Anche il filosofo, se vuol essere coerente con lo spirito di verità e di libertà di cui fa interiormente esperienza, deve concludere a quella contemporaneità della verità del tempo con quella dell'eterno, di cui sopra abbiamo detto, poiché in ogni discorso come costruzione di una rete di significati deve vivere la presenza del rapporto di chi lo pronuncia con Dio, ciò che rende il discorso vero.

Non è, con ciò, che ogni discorso sia religioso: il rapporto con Dio costituisce l'uomo nella sua integralità e, quindi, in tutto l'arco del suo conoscere e del suo volere.

La trascendenza di Dio.

Dio trascende ogni intelletto, non solo l'intelletto umano: «Y en decir que [Dios] *subió sobre los querubines y voló sobre las plumas de los vientos* se da a entender cómo vuela sobre todo entendimiento porque *querubines* quiere decir inteligentes o contemplantes y *las plumas de los vientos* significan las sutiles y levantadas noticias y conceptos de los

espíritus, sobre todas las cuales es su ser, al cual ninguno puede de suyo alcanzar» (*Subida*, II.9.2).

Non solo, dunque, la ragione discorsiva (Giovanni parla sempre di intelletto, ma esso trova la sua espressione nella ragione discorsiva), ma anche l'intelletto angelico, cui lo stesso Kant attribuisce la possibilità di una conoscenza oltre i limiti della trascendentalità, è trasceso da Dio.

Da questo punto di vista è significativo *Noche*, II.12.3: «la misma sabiduría de Dios purga a los ángeles de su ignorancia, haciéndolos saber, alumbrándolos de lo que no sabían, derivándose desde Dios...». La conoscenza di Dio viene, dunque, da Dio ed anche quando è conoscenza positiva, come nell'esperienza mistica, si radica nella situazione iniziale dell'uomo, descritta in *Gen.* I, 26, per cui l'uomo è, come immagine, capace di Dio.

È importante per il nostro discorso, anche se ne va oltre, il tema di Cantico XXXVIII.5, in cui Giovanni, mentre discorre del rapporto tra conoscenza e amore, dando alla volontà e all'amore la priorità perché essendo l'Amore il fine di tutte le cose l'anima non pensa alla gloria che Dio le darà, ma all'amore con cui si unirà a Dio, scrive: «lo que aquí dice el alma que [el Esposo] le daría luego es la gloria esencial que consiste en ver el ser de Dios», ma questa è conoscenza per fede, che non attiene alla filosofia, anche se evidentemente pure nella fede la conoscenza dell'essere di Dio per l'anima sarà limitata alla sua capacità.

Trascendenza e discorso

Torniamo alla trascendenza, sempre in relazione con l'incapacità dell'intelletto di concettualizzare Dio. Leggiamo in *Subida*, II.8.5: «ninguna noticia ni aprehensión sobrenatural en esto mortal estado puede servir de medio próximo para la alta unión con Dios, porque todo lo que puede entender el entendimiento y gustar la voluntad y fabricar la imaginación es muy disímil y desproporcionado [...] con Dios» e prosegue sulla scorta del profeta Isaia: «ni el entendimiento con sus inteligencias podrá entender cosa semejante a El, ni la voluntad podrá gustar deleite y suavidad que se parezca a la que es Dios, ni la memoria pondrá en la imaginación noticias e imágenes que le representen» e con-

clude: «luego, claro está que al entendimiento ninguna de estas noticias le puede inmediatamente encaminar a Dios».

Dio, dunque è incomprendibile nel senso che non entra nella comprensione concettuale, non è assolutamente concettualizzabile, ciò che lo porterebbe all'interno del discorso e a rimanere, pertanto, nel campo della pura filosofia. Del pericolo che l'anima, portandolo sul piano dell'intelletto, giudichi in maniera non degna di Dio Giovanni avverte in *Subida*, III.12.1⁴.

In Cántico XXXIX.12, Giovanni ricapitola il tema della trascendenza: «... sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual sin ruido de palabras [...] enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber como; lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*, porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas, y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales, mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual, sin recibir las tales formas, etc, sólo pasivamente recibe inteligencia substancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo».

La trascendenza qui descritta è assoluta: il soggetto-persona intende Dio proprio non intendendo, senza alcuna partecipazione attiva all'intendere, senza, cioè, quella attività di conoscenza, che gli è propria e che gli deriva dalla capacità nella quale come immagine di Dio è costituito.

È vero che Giovanni si pone sul piano della «mística teología» nella quale non c'è «ruido de palabras», ma tutto il discorso sangiovanistico rende persuasi che dal punto di vista filosofico le conclusioni coincidono. Tale coincidenza tra conclusioni di teologia mistica e di filosofia è assai importante: si deve ricordare come partendo da *Gen.* I,26 questa coincidenza appare naturale poiché l'anima, la persona,

⁴ «... es cosa muy fácil juzgar del ser y alteza de Dios meno digna y altamente de lo que conviene a su incomprehensibilidad, porque aunque la razón y juicio no haga expreso concepto de que Dios será semejante a algo de aquello, todavía la misma estimación de aquellas aprehensiones [las cosas que sobrenaturalmente le se comunican] (si, en fin, las estima) hace y causa en el alma un no estimar y sentir de Dios tan altamente como enseña la fe, que nos dice ser incomparable, incomprehensible, etc». Si noti, qui, come fede e ragione concordino nel leggere Dio non concettualizzabile.

è naturalmente costituita nel e dal rapporto con Dio, che Dio stesso instaura nell'atto della creazione.

L'«entender no entendiendo», che implica la conoscenza passiva che l'anima ha di Dio rende evidente la contemporaneità della trascendenza e dell'immanenza di Dio in ordine all'anima: solo un Dio trascendente, infatti, si può fare immanente. Ciò permette di comprendere, e si potrebbe dire rivelare un profondo legame tra filosofia e mistica, non solo leggendo nella mistica l'approfondimento massimo del tema del filosofare⁵, ma soprattutto leggendo la filosofia come supporto inevitabile della vita spirituale, filosofia che è insieme tutta l'umanità del soggetto-persona, non però in sé completa se non si autoapprofondisce, esperienzialmente, nell'interiorità fino a comprendere l'impossibilità di conoscere la propria natura se non radicata nella trascendenza personale, che la istituisce costituendola⁶.

Attività e passività dell'anima corrispondono all'attività e passività della mente, che, attiva nel discorso, nella concettualizzazione, comprende, e in ciò è passiva, che la sua fondazione è al di là del discorso, quindi della propria criticità. Ed è la criticità della mente che comprende come, lavorando su significati e non su realtà, non possa arrivare alla radice sempre trascendente di se stessa e del mondo della natura e degli uomini, che si coglie, invece, in un'esperienza sopradiscorsiva, che si legge nel discorso, ma che indica che il discorso dev'essere trasceso. Lo trascende tutto ciò che non è puramente cultura, ma è natura, del mondo, del soggetto-persona e Dio, cui la natura del mondo e del soggetto-persona, devono riferirsi come a fondamento.

⁵ Cfr. al proposito B. SALMONA, *La filosofia tra esperienza e discorso*, Genova, Tilgher, 1978.

⁶ Per quel che attiene, dal punto di vista filosofico, al tema di Dio Persona e della relazione tra la persona dell'uomo con la Persona di Dio, cfr. C. ARATA, *Principio di Parmenide e principio di persona* in «Rivista di filosofia neoscolastica», Milano, 1977, pp. 581-609 e *La metafisica della prima persona* (Ego sum qui sum) in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1989, pp. 181-200, ultimi sviluppi di un pensiero, la Metafisica della prima persona, in cui è la stessa ragione, come ragione rivelante, che mostra come Dio debba essere Persona. Questa prospettiva permette di cogliere il significato dell'essere Dio Persona mantenendosi sicuramente sul piano della filosofia.

Ci sono pagine di *Llama de amor viva*, il commento della terza strofa, che costituiscono in ordine a quest'argomento un trattato. Ad alcune di esse faremo riferimento.

Llama, III.34 propone un'interpretazione particolarmente significativa della affermazione: *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*. Giovanni non smentisce l'affermazione, anzi la ribadisce, ma presenta un'altra affermazione solo apparentemente contraddittoria: «... conviene que el que recibe se haya al modo de lo que recibe, y no de otra manera, para poderlo recibir y tener como se lo dan». Ed è a questo punto che introduce l'affermazione generale per la filosofia aristotelico-tomista, preceduta da *perché*.

Si tratta ancora una volta di affermazione di trascendenza, ma anche di negazione della possibilità di concettualizzarla. Scrive, infatti, Giovanni: «está claro que, si el alma entonces no dejase su modo activo, natural, no recibiría aquel bien [Dios] sino a modo natural, y así no recibiría, sino quedarse hía ya solamente con acto natural; porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene que ver en ello».

Quello che Giovanni chiama modo naturale noi lo definiremmo piuttosto culturale, con l'avvertenza che per noi nella cultura traspare la natura, ma come attività, non come fondamento. È chiaro che nel discorso l'anima (e qui dobbiamo avvertire che con anima Giovanni indica quello che noi diciamo soggetto-persona perché il termine anima appare più consono al tema religioso-mistico) non può ricevere Dio poiché se lo ricevesse Egli apparterrebbe al mondo del discorso, sarebbe concettualizzato e l'atto naturale, invece, dice Giovanni, non può raggiungere il soprannaturale.

Ancora una volta le espressioni religioso-mistiche di Giovanni sono immediatamente traducibili in espressioni filosofiche. L'inevitabile impossibilità di concettualizzare rende apparente la contraddizione tra il principio aristotelico-tomista sul rapporto tra conosciuto e conoscente e la lettura sangiovannistica, anche se Giovanni accentua il momento soprannaturale di contro al momento naturale, mentre il filosofo ne accentua piuttosto la coordinazione.

Non c'è qui contraddizione tra i due momenti poiché il momento soprannaturale dell'invasione dell'anima da parte di Dio fino all'unione per amore, che l'anima accoglie facendo a Dio spazio con il silenzio delle proprie facoltà è sì

altro, ma ad essa coordinato, dalla cognizione che il soggetto-persona ha della trascendenza assoluta di Dio e della sua immanenza.

Giovanni sottolinea la trascendenza del momento mistico su quello filosofico, leggendone però la continuità in *Llama*, III.35: «cuando acaeciére que de esta manera se sienta el alma poner en silencio y escucha, aun el exercicio de la advertencia amorosa que dije ha de olvidar [...] porque de aquella advertencia amorosa sólo ha da usar cuando no se siente poner en soledad, u ociosidad interior u olvido o escucha espiritual».

Sono chiare, qui, sia trascendenza che continuità di filosofia e mistica perché se è vero che nel momento mistico le potenze dell'anima devono essere in silenzio perché solo Dio parli e agisca in essa, è chiaro alla stessa anima che Dio le si debba rivelare perché essa con le sue forze naturali può solo giungere a comprendere la necessità di Dio, ciò che ne costituisce appena una conoscenza incoata.

Non passa, il soggetto-persona, dalla mancanza di cognizione di Dio, che potremmo definire ateismo alla conoscenza mistica, ma da una conoscenza di Dio incoata, che ne individua la trascendenza e permette di dire e pensare l'idea di Dio sul piano filosofico, ad una cognizione piena, sia pure della pienezza che può essere raggiunta nella finitudine, che è, però, vera pienezza poiché venendo da Dio non rimane sul piano dell'aspirazione, ma è su quello della realtà.

Questo passaggio dalla conoscenza incoata ad una conoscenza più vera di Dio, che si attuerà definitivamente nella fede, non è lineare, esso implica salto, ma anche preparazione del salto, quella preparazione che è il silenzio delle potenze dell'anima e che richiama alla mente quella sinergia, che è compenetrazione di libertà e di grazia, di cui parlano gli antichi Padri della Chiesa.

In questa preparazione ha la sua naturale collocazione la filosofia perché il discorso rinvia sempre all'ulteriorità del discorso, che è necessariamente silenzio. Conclusione di quest'argomentare è la consapevolezza che, per la natura stessa dell'uomo, come si rende evidente in *Gen.* I. 26, la fi-

losofia si può, anzi si deve porre il problema di Dio restando filosofia, argomentare, quindi, soltanto umano⁷.

Giovanni afferma questa situazione nelle ultime battute del passo citato, infatti quando scrive: «porque de aquella advertencia amorosa sólo ha de usar [el alma] cuando no se siente poner en soledad, u ociosidad interior u olvido o escucha espiritual». L'insistenza di Giovanni sulla negazione del discorso in ordine alla conoscenza piena di Dio, mentre implica la continua esortazione ad andare oltre, implica pure la consapevolezza che la filosofia sia discorsività.

L'argomento di III.35 è ripreso in III.37: «No es posible que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios cual es la contemplación, se pueda recibir menos que en espíritu calado y desarrimado de sabores y noticias discursivas».

Giovanni, dunque, distingue la filosofia dalla mistica distinguendo l'attività di pensiero del soggetto-persona e l'attività di Dio quando il soggetto-persona abbia abbandonata la propria attività ponendosi in ascolto di Dio, la cui parola, diversamente dalla parola umana, non è relativa ai significati, ma è creatrice di realtà. La filosofia è, allora, qui negata, ma solo nel senso del superamento e il distacco dell'ascesi e della mistica dalla filosofia significa l'ulteriore via a Dio dopo che si sia compresa l'impossibilità della concettualizzazione.

Non è la filosofia in sé che viene negata, ma è la chiarezza del discorso, che viene individuata nel suo ordine e di cui il silenzio costituisce la naturale trascendenza: «porque si el entendimiento se va vaciando de inteligencias particulares, ahora naturales, ahora espirituales, adelante va, y cuando más vacare a la inteligencia particular y a los actos de entender, tanto más adelante va el entendimiento caminando al sumo bien sobrenatural» (*Llama*, III.47).

Nel paragrafo seguente, 48, Giovanni dà la spiegazione, ritornando alla differenza tra intendimento chiaro e confuso: «si entendiese distintamente [el entendimiento] no iría adelante. La razón es porque Dios a quien va el entendimiento excede al [mismo] entendimiento».

Nei passi sopra citati relativi al superamento del discorso si parlava di anima e di potenze dell'anima, qui, invece,

⁷ Cfr. al proposito B. SALMONA, *La filosofia tra esperienza e discorso*, Genova, Tilgher, 1978 e *Interrogarsi su Dio*, Roma, A.V.E., 1989.

si parla di intelletto come capacità di intendere, tal che quando immediatamente dopo leggiamo: «cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios sino antes apartando», intendendo qui con entendimiento capacità di intendere come intelletto e ragione.

Ci sovviene una pagina di M.F. Sciacca che in *Interiorità oggettiva* scrive che mentre l'intelligenza è «per sua natura trascendentistica e teista», la ragione è «sempre e per sua natura immanentistica» perché non esce dal discorso⁸. In realtà il tipo di intelligenza di cui tratta Giovanni è l'intelligenza discorsiva, superata nella fede.

Giovanni tratta correlativamente della volontà e questa trattazione è perfettamente in sintonia con quella dell'intelletto e, come quella dell'intelletto, in risposta a coloro che non comprendono come il silenzio e l'inattività possano essere migliori del discorso e dell'operare e, a questo proposito, viene alla mente tanta parte del pensiero filosofico contemporaneo volta all'efficientismo e all'operativismo, cui queste espressioni di Giovanni forniscono quella risposta *ante litteram*, che già Gregorio di Nissa formula quando scrive che stare fermo significa avanzare nella virtù⁹.

All'ipotetico lettore che ribatte che «si el entendimiento no entiende distintamente, la voluntad estará ociosa y no amará, que es lo que siempre se ha de huir en el camino espiritual» poiché «la voluntad no ama sino lo que distintamente entiende el entendimiento», Giovanni risponde che «verdad es esto mayormente en las operaciones y actos naturales de el alma, en que la voluntad no ama sino lo que distintamente entiende el entendimiento», non «en la contemplación».

In questo testo è reso evidente il rapporto intelletto-ragione e volontà nella filosofia, nella contemplazione, invece, «no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia porque en un acto la está Dios comunicando luz y amor juntamente que es noticia sobrenatural amorosa [...]. Que, por cuanto Dios es divina luz y amor, en la comunicación que hace de sí al alma igualmente informa estas potencias, entendimiento y voluntad, con inteligencia y amor; y como El [mismo] no sea inteli-

⁸ M.F. SCIACCA, *Interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 1976⁵, p. 38

⁹ Cfr. GREGORIO di NISSA, *Vita di Mosé*, II. 244.

ble en esta vida, la inteligencia es oscura [...] y a este tallo es el amor en la voluntad».

Iddio è luce e amore, dice Giovanni: in queste espressioni leggiamo l'essere Dio persona e la partecipazione di luce e di amore nell'anima chiamata alla contemplazione con una sublimazione non imputabile alle potenze dell'anima, ossia al soggetto-persona, che si innesta, però, sul momento della creazione come narrato in *Gen.* I.26.

Si dirà che qui Giovanni parla dell'unione mistica in cui l'anima è assolutamente passiva, ma anche nel passo biblico il soggetto-persona dell'uomo è passivo, tanto è vero che nella parola che Dio pronuncia nella creazione egli è istituito-costituito.

Nell'uno e nell'altro caso leggiamo la differenza tra il Logos divino e il logos umano come la differenza tra *la* parola che fa essere e per ciò costituisce nella creazione e nell'unione mistica e *una* parola, la cui capacità è di porre un legame logico tra significati dati e che, nei confronti di Dio, Lo può soltanto leggere necessario partendo dalla propria povertà.

Appare chiaro come il momento del filosofare si debba necessariamente leggere, in ordine alla mistica, come capace di supportarlo, anzi come necessariamente supportante. Questa consapevolezza è presente già nel momento filosofico, ma è nel momento mistico, in cui il silenzio è perfetto, che si rivela in tutta la sua verità e, insieme, in tutta la sua verità si rivela la valenza filosofica del silenzio: Giovanni è un pensatore la cui opera mistica, a ben leggerla, sottende sempre i suoi studi filosofici.

Ancora: tra l'attività e il riposo sta il percorso dell'anima dalla filosofia alla mistica al di là del discorso che ogni soggetto-persona vive in sé. Ricordiamo *Cántico*, XIV-XV.22, dove Giovanni scrive: «[En] este sueño espiritual que el alma tiene en el pecho de su Amado, posee y gusta todo el sosiego y descanso y quietud de la pacífica noche, y recibe juntamente en Dios una abisal y oscura inteligencia divina; y por eso dice que su Amado es para ella *noche sosegada*».

Abbiamo voluto collocare a questo punto nel quale abbiamo presentata l'importanza del filosofare questo passo, che è tutto dentro la mistica, per rendere evidente come il soggetto-persona, creato ad immagine e somiglianza di Dio sia capace di sopportare, comprendendola come pura attivi-

tà di Dio, ma vivendola in sé, la vita divina: solo l'immagine di Dio può essere elevata alla vita divina. A ciò il filosofo non può come tale aspirare, ma egli non si meraviglia che accada perché è capace, istituzionalmente, di leggerne le premesse.

È per questo che alcuni pensatori, tra i quali citiamo, per la sua acutezza Cl. Trésmontant¹⁰ leggono la mistica come l'autentica filosofia. Non ci pare poter giungere a questa situazione poiché in essa si perderebbe il filosofare come tale, che a noi pare doversi salvare nella sua verità, tuttavia occorre segnalare questo movimento di pensiero perché pur in direzione diversa pone il problema che ora affrontiamo.

In *Noche*, I.12.5, Giovanni fa una dichiarazione importante: «... ya tenemos que de esta noche seca sale conocimiento de sí primeramente, de donde, como de fundamento, sale esotro conocimiento de Dios», affermazione che conclude con Agostino: «... por eso decía San Agustín: *Conóceme, yo, Señor a mí; y conócete [he] a ti* porque, como dicen los filósofos, un extremo se conoce bien por otro».

Apparentemente questo passo se non nega, almeno attenua il significato positivo del filosofare, in realtà, a prescindere dall'indicazione che Giovanni dà dell'attività filosofica, esso, nei confronti del filosofare è decisamente positivo, anzi significa il senso positivo del filosofare.

La positività del filosofare si rende evidente in duplice modo:

1) partendo dalla citazione che Giovanni fa del profeta Abacuc, II.1, in *Noche*, I.12.5: «*Estaré en pie sobre mi custodia* (esto es, desarrimado el apetido), *y afirmaré el paso* (esto es, [no discurriré con el sentido), *para contemplar*, esto es], *para entender lo que de parte de Dios se me alegare*».

Quel che Dio dirà, anche ricordando il tratto di questo passo riferito appena sopra, non potrà essere che l'approfondimento di quel che la persona è come immagine di Dio e, dunque, discorso e capacità di esperienza sopradiscorsiva, che, mentre permette di giungere alla espressa posizione agostiniana presenta il fondamento stesso della discorsività;

¹⁰ Cfr. Cl. TRÉSMONTANT, *la mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

2) partendo dall'affermazione di Giovanni, suffragata dalla citazione di Agostino che la capacità della conoscenza di Dio scaturisce dalla conoscenza che il soggetto-persona ha di sé, si deve essere certi che Dio ponendo l'anima di fronte a se stessa la metta nella capacità di leggersi per quello che essa è, come soggetto umano e, quindi, anche come soggetto di filosofia.

Che, poi, (*Noche*, I.12.6) «como dicen los filósofos, un extremo se conoce bien por otro» possiamo applicarlo anche a quello che abbiamo detto sopra e cioè che nell'autentica filosofia è proprio la radicale, esperita, povertà di sé che manifesta la necessaria apertura a quel Dio personale, di cui l'esperienza indica l'esistenza.

La conclusione mistica, alla quale Giovanni approda è la seguente: «... aquí comienza Dios a comunicársele [al alma], no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación». (*Noche*, I.9.8).

Ancora una volta si legge la profonda distinzione tra filosofia e mistica ed anche tra il Logos divino e il logos umano, che qui vengono presentati nella loro attività, il logos umano, quello che compone e divide i concetti, il tema della concettualizzazione e il Logos divino nel quale non c'è discorso in successione.

Quando l'anima, soggetto-persona è ferma nella contemplazione non filosofa, tutta in ascolto di Dio, ma in essa non manca, non può essersi perduta, la struttura filosofica come discorso, essa è soltanto sospesa perché è superata dal dono divino dell'unione mistica. Tanto è vero che nei mistici rimane grande la capacità discorsiva, attraverso la quale non solo esercitano attività di apostolato, ma anche comunicano la propria esperienza.

Questa, come tutte le pagine di Giovanni sulla contemplazione, va letta tenendo presente passi, come *Noche*, I.9.9 in cui Giovanni scrive: «... no todos los que se exercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a contemplación [...] de aquí es que a éstos nunca les acaba de hecho de desarrimar el sentido de los pechos de las consideraciones y discursos, sino algunos ratos a temporadas». Questo testo è in ordine alla contemplazione, ma proprio per questo riesce

a dare il significato positivo del discorso meglio di ogni altro perché più ancora di quelli fin qui citati dichiara come solo il momento della contemplazione supera il discorso.

Giovanni parla da sacerdote e da mistico, ed è proprio leggendolo in questa dimensione che i passi relativi al discorso acquistano anche sul piano del filosofare un significato profondo, poiché nel filosofare egli legge davvero l'umanità dell'uomo ed anche il cammino dell'uomo verso Dio. Con le proprie forze il soggetto-persona si incammina verso Dio solo con il discorso, tanto è vero che esso rimane il percorso obbligato per chi Dio non porti alla contemplazione pura.

Trascendenza e immanenza di Dio nell'anima.

Tutti gli scritti di Giovanni sviluppano un unico disegno: l'incontro dell'anima con Dio e il raggiungimento della contemplazione pura. Ma questo disegno non esclude la presenza sostanziale di Dio nell'anima fin dalla creazione. Giovanni presenta l'argomento in molti testi, alcuni dei più significativi dei quali dobbiamo qui brevemente presentare.

In *Subida*, II.5.3, Giovanni scrive: «es de saber que Dios en qualquiera alma, aunque sea del mayor pecador del mundo mora y asiste sustancialmente» e nel paragrafo seguente: «está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no, empero, siempre le comunica el ser sobrenatural».

Vediamo in queste affermazioni la trasparenza di Gen. I,26 per cui l'anima, il soggetto-persona, nel suo essere immagine porta il segno profondo di Dio, la presenza di cui Giovanni parla. Questa presenza naturale di Dio implica un naturale, costitutivo rapporto dell'anima con Dio, che ne definisce la natura. All'interno di questo rapporto leggiamo il rapporto tra Logos divino e logos umano come trasparenza rispettivamente di Dio Padre, Dio Egli stesso, e della trasparenza della struttura ontologica del soggetto-persona nel discorso, che definisce l'umanità dell'uomo¹¹.

¹¹ Cfr. B. SALMONA, *Interrogarsi su Dio*, già cit.

Sono, dunque, questi passi sangiovanistici, capaci di farci cogliere il fondamento del discorso che, mentre comprende il passaggio all'ulteriorità nella contemplazione mistica, comprende la necessità della propria razionalità come unica trasparenza della struttura ontologica del soggetto-persona, quando rimanga sul piano naturale, sul qual deve aver la possibilità di leggere, come indicazione, l'ulteriorità, che lo trascende e non può da solo raggiungere.

Del resto la seconda delle citazioni sangiovanistiche sopra riportate indica con chiarezza la distinzione tra la comunicazione dell'essere naturale e dell'essere soprannaturale da parte di Dio all'anima.

In *Noche*, II.23.11 Giovanni dice, a proposito delle comunicazioni intime di Dio allorché visita l'anima, che esse possono avvenire poiché «Su Majestad mora sustancialmente en el alma, dónde ni el ángel, ni el demonio puede llegar a entender lo que pasa, no puede conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasan». Queste comunicazioni Giovanni definisce «toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios».

Giovanni usa lo stesso termine «sustancialmente» per definire sia la presenza costitutiva, sia la presenza soprannaturale di Dio nell'anima. Si deve, dunque, concludere, che è sempre sulla prima presenza che deve innestarsi la seconda. E così il tema della filosofia si ripropone come essenziale, rivelando la natura stessa dell'uomo, che si coglie nell'esperienza sopradiscorsiva e si manifesta nel discorso. Il superamento del discorso è, poi, nell'intensificarsi del rapporto dell'anima con Dio, che la chiama a Sé sul piano soprannaturale e, quindi, sopradiscorsivo perché il discorso è trasparenza di natura.

In *Llama*, IV.14 Giovanni approfondisce il discorso: «Es de saber que Dios en todas las almas mora secreto y encubierto en la sustancia de ellas, porque si esto no fuese, no podrían ellas durar». Qui il significato della dimora sostanziale di Dio nell'anima pare essere nella dimensione che Giovanni ha già rilevato nel proseguimento di *Subida*, II.5.3: «- Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen [e che sono per creazione]; de manera que si [de

ellas] de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser»¹².

Con questo testo ci pare si possa dire con chiarezza che è proprio sulla trascendenza della natura nel soprannaturale che si innesta la mistica sangiovannistica, trascendenza, però, che non solo esclude, ma esige la natura da trascendere.

Si tratta di una trascendenza evidente, così che quando in *Llama*, III.44, confutando i direttori spirituali che pongono la perfezione della vita dell'anima nella meditazione, e per ciò, nel discorso, scrive: «Y así no entendiendo los grados de oración ni vias de espíritu, no echan de ver que aquellos actos que ellos dicen que haga el alma y el quererla hacer caminar con discurso está ya echo, pues ya aquella alma ha llegado a la negación y silencio del sentido y del discurso, que es la contemplación en la cual cesa la operación del sentido y del discurso propio de el alma y sólo Dios es el agente y el que habla entonces secretamente al alma solitaria, callando ella», indubbiamente dà tutto il senso della sua opera, ma anche consente il nostro discorso, che vuol mantenersi all'interno della prospettiva di Giovanni.

È il silenzio la conclusione cui giunge la trascendenza sul discorso. Abbiamo già accennato alla sua valenza filosofica, ma qui la dobbiamo riprendere conclusivamente: questo silenzio, in realtà, non è solo la conclusione della trascendenza sul discorso, ma è anche il silenzio nel quale si staglia la parola di Dio nella creazione. È la trascendenza originaria di Dio creatore.

È Dio che parla all'anima, e questo parlare di Dio, che è silenzio come espressione più alta della Parola, diventa la vera vita dell'anima: «El espíritu bien puro no se mezcla con extrañas advertencias ni humanos respectos, sino sólo, en

¹² Il Padre Lucinio, curatore dell'edizione dalla quale abbiamo tratte le citazioni, annota a proposito di questo testo: «Andrés de la E. remite a San Agustín: *De vita beata* c.2-3. La idea de San Agustín es, sin embargo, menos concreta que la de San Juan de la Cruz aquí. El doctor de Hipona viene hablando de una manera difusa y remota, refiriéndose más a la búsqueda natural de Dios desde sí misma en cualquiera alma. Cfr. principalmente c. 2 n.12-13; c. 3 n. 17-21. Concordiamo sulla maggior ricchezza del testo sangiovannistico, ma ci pare che proprio il suo su quello agostiniano (ma si potrebbe pensare a tutta la Patristica e la Scolastica) renda sicura la lettura che abbiamo data dei testi di Giovanni.

soledad de todas las formas, interiormente, con sosiego sabroso, se comunica con Dios, porque su conocimiento es en silencio divino» (*Dichos de luz y amor*, 27).

Il soggetto-persona, giunge, allora, alla comunicazione con Dio: Dio ha dunque in tal profondità comunicato Sé all'anima che essa è capace della vita di Dio. Si tratta di quel indiamiento, di cui dicono gli antichi Padri e di cui tratta Giovanni in alcuni testi come *Cántico*, XXVI.14: «Pero demás de esto, aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios en que queda el alma como robada y embebida en amor toda hecha en Dios [...] porque no sólo de todas las cosas, más aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado», cui corrisponde: *Llama* I. 35, a proposito degli incontri dell'anima con Dio, che le fanno chiedere che si spezzi la tela della vita per giungere rapidamente all'incontro definitivo con il Signore: dice «son encuentros con que siempre penetra, endiosando la sustancia de el alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo ser a ser de Dios».

Qui avremmo concluso, con il silenzio del colloquio dell'anima con Dio, ma ci sono due passi di altissima religiosità e di altissima poesia, che devono essere proposti. Anche la valenza filosofica del silenzio, a questo punto ci pare chiara: essa non turba la discorsività costituzionale della mente, ma la fonda nella chiarezza di un rinvio a ciò che la trascende, ma anche la costituisce-istituisce. E ancora Giovanni ci rende chiaro come nel silenzio interiore il discorso prenda il suo vero significato: «En aquel sosiego y silencio de la noche ya dicha y en aquella noticia de la luz divina echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la Sabiduría en las diferencias de todas sus creaturas y obras, todas ellas y cada una de ellas dotadas con cierta respondencia a Dios, en que cada una en su manera dé su voz de lo que en ellas es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima, ma que sobrepaja todos saraos y melodías del mundo. Y llama a esta música callada [...] porque es inteligencia sosegada, y quieta sin ruido de voz, y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio» (*Cántico* XIV-XV.25).

A questo proposito è bene ricordare anche *Noche*, II.24.3: «Este sosiego y quietud de esta casa espiritual viene a con-

seguir el alma habitual y perfectamente [...] inmediatamente esta divina Sabiduría se une en el alma con un nuevo nudo de posesión de amor; y se cumple como ella lo dice en el libro de la Sabiduría, diciendo : *Dum quietum silentium tenebant omnia, et nox in suo cursu medio iter haberet, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit* (18,14). Lo mismo da a entender la Esposa en los Cantares, diciendo que después que pasó los que la desnudaron el manto de noche y la llagaron, halló al que deseaba su ánima» (5,7+3,4), ciò che significa, come scrive Giovanni all'inizio del paragrafo seguente: «sin gran desnudez de toda cosa criada».

Abbiamo riportato tutto il passo perché lo possiamo assumere come conclusione della nostra ricerca e anche perché, mentre ci riporta alla conoscenza delle creature, la lega profondamente e sostanzialmente alla conoscenza di Dio, nel quale solo è possibile conoscere la verità della natura e, quindi, non più la sua rivelazione nel discorso, ma la sua essenza.

Inoltre, la conclusione di *Cántico*, XIV-XV.25: «Y así dice que su Amado es esta *música callada* porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual. Y no sólo eso, sino que también es la soledad sonora» non potrebbe, per il nostro assunto, essere più significativa.