

CARLA CANULLO*

MISTICA RUVIDA. L'ESTERIORITÀ OIKOLOGICA E STANISLAS BRETON

Sommario

Partendo dal celebre invito che Wittgenstein lancia nelle *Ricerche Filosofiche*: «Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque, abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro!», l'articolo intende proporre un percorso verso la proposta mistica di Stanislas Breton, definendo tale mistica "ruvida". Con questo aggettivo si vuole indicare che la proposta "mistica" del filosofo francese porta la mistica fuori dall'esperienza personale del mistico per cercare un suolo ruvido che offra alla mistica stessa l'attrito necessario perché essa sia un modo dell'abitare, e dunque uno dei modi possibili in cui si declina quella che sarà chiamata "oikologia". E se la topologia è un pensiero che intende ogni dimensione dell'esistere alla luce del luogo e che trova il suo baricentro nel luogo prima che nella temporalità, un pensiero oikologico non si limiterà a parlare di luogo ma del modo in cui si sta nel luogo inteso come *oikos*, dimora. Oikologia significherà allora "essere interamente" in un luogo in quanto in questo luogo si vive, si cresce, si dimora. E se una topologia privilegia la dimensione spaziale della filosofia, l'oikologia privilegia meno tale dimensione per sottolineare il dimorare, per così dire, attivo. Perciò l'oikologia interrogherà lo spazio o il luogo a partire da chi nello spazio vive, ovvero: chi è abitando.

Posto questo senso dell'oikologia, la "mistica ruvida" sarà allora la mistica in quanto esperienza radicata in un suolo in cui si dimora e abita; o anche, sarà uno dei modi in cui si fa esperienza dell'abitare. E per quanto inusuale e forse stridente con l'eccezionalità dell'esperienza mistica possa sembrare, tale senso di "mistica" non è senza precedenti e, anzi, Stanislas Breton offre al suo chiarimento importanti indicazioni mostrando che la mistica, in quanto modo dell'abitare, è anche e innanzitutto *affaire*

* Università degli Studi di Macerata

dell'esperienza umana. “Mistica ruvida”, infine, non è un lemma che Breton utilizza. Essa è tuttavia un'espressione che egli legittimerebbe e addirittura autorizzerebbe, data la sua proposta. Una legittimità che tuttavia va motivata e, a questo scopo, dopo essere partiti proprio da una suggestione di Breton, 1– saranno rapidamente esposti i tratti di quella che sarà chiamata “mistica non ruvida”, una mistica che è esperienza eccezionale del singolo, 2– per andare verso la proposta di un'esperienza dell'esteriorità oikologica che 3– a partire da Breton consentirà finalmente di motivare le ruvide ragioni a partire dalle quali si è scelto di parlare di “mistica”.

Parole chiave: “Mistica ruvida”, Stanislas Breton, Oikologia, Franz Rosenzweig, Teresa d'Avila

Abstract

Starting with Wittgenstein's challenge: «We have got onto slippery ice where there is no friction and so in a certain sense the conditions are ideal, but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk so we need friction. Back to the rough ground!», the aim of this article is to propose a path towards Stanislas Breton's proposal about mysticism that we will define as “rough”. By this adjective, we will point out that the French philosopher's proposal about mysticism takes this experience out of the personal experience of the mysticism in order to seek a “rough ground” that offers mysticism itself the friction necessary for it to be a way of dwelling, and thus one of the possible ways in which what will be called “oikology” is declined. And if topology is a thought that understands every dimension of existence in the light of place and that finds its centre of gravity in place before temporality, an oikological thought will not merely speak of place but of the way one is in the place understood as *oikos*, dwelling. Oikology will then mean being in a place insofar as in this place one lives, grows, dwells. And if a topology privileges the spatial dimension of philosophy, oikology privileges this dimension less in order to emphasise dwelling, so to speak, actively. Therefore, oikology will interrogate space or place from the point of view of who in space lives, that is: “who” is dwelling. Given this sense of oikology, “rough mysticism” will grasp mysticism as an experience rooted in a ground in which one dwells and inhabits; or even, it will be one of the ways in which one experiences dwelling. And as unusual this proposal may seem, such a sense of “mysticism” is not without precedent, and in order to explain it Stanislas Breton offers important pointers to its clarification by showing that mysticism, as a mode of dwelling, is also and first and foremost an *affaire* of human experience. “Rough mysticism”, finally, is not a lemma that Breton uses. It

is, however, an expression that he would legitimise and even authorise, given his proposal. A legitimacy that nevertheless needs to be motivated and, to this end, after having started precisely from a suggestion by Breton, 1– the traits of what will be called “non-rough mysticism” will be quickly set out, a mysticism that is the exceptional experience of the individual, 2– in order to move towards the proposal of an experience of oikological exteriority that 3– starting with Breton will finally allow us to motivate the rough reasons from which we have chosen to speak of “mysticism”.

Keywords: “Rough Mysticism”, Stanislas Breton, Oikology, Franz Rosenzweig, Teresa d’Avila

RUGUEUX, RUGUEUSE :

Étymologie : xvi^e siècle.

Emprunté du latin rugosus, « ridé, plissé ;
rueux », lui-même dérivé de ruga, « ride ».

Qui présente sur sa surface de
petites aspérités, des irrégularités.

1. *Ruvinità della mistica*

«Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l’attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque, abbiamo bisogno dell’attrito. Torniamo sul terreno scabro!». ¹

Sebbene questo celebre passo di Wittgenstein non parli del mistico che, tuttavia, “v’è”, ² esso parla di qualcosa che dice *anche* della mistica. L’invito wittgensteiniano: “Torniamo sul terreno scabro!”, che con un dichiarato atto di violenza ermeneutica sarà in queste pagine tratto fuori dal suo contesto (e dunque fuori dal linguaggio e dalle forme di vita alle quali il filosofo si riferisce) è infatti del tutto adeguato a introdurre al rapporto tra mistica e filosofia così come esso si disegna in Stanislas Breton. Quella del filosofo francese è una proposta che porta la mistica fuori dall’esperienza personale del mistico per farne un modo dell’abitare, e dunque uno dei modi possibili in cui si declina quella che sarà chiamata “oikologia” che, in quanto riflessione sull’abitare, richiede l’attrito di un terreno scabro al fine di poter camminare, di potersi muovere, di poter dimorare. Affinché ciò sia

¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 65.

² Id., L. WITTGENSTEIN, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Wilhelm Ostwald (ed.), *Annalen der Naturphilosophie*, 14 (1921); nuova edizione a cura di A. G. CONTE, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1998, 6.522.

possibile, tuttavia, occorre che la mistica sia non (soltanto) l'esperienza eccezionale di un "inabitabile" e tale come lo è una superficie di ghiaccio, ma occorre una superficie ruvida e scabra che renda possibile l'attrito. Occorre, in altri termini, che essa sia una "mistica ruvida" in quanto *dimorabile* o in quanto modo del dimorare. Una mistica che perciò, oltre a essere esperienza personale, sia anche esperienza oikologica. E se la *topologia* è un pensiero che intende ogni dimensione dell'esistere alla luce del luogo e che trova il suo baricentro nel *luogo* prima che nella temporalità,³ un pensiero oikologico non si limiterà a parlare di luogo ma del *modo* in cui *si sta* nel luogo inteso come *oikos*, dimora. Oikologia significherà allora "essere interamente" in un luogo in quanto in questo luogo si vive, si cresce, si dimora. E se una topologia privilegia la dimensione spaziale della filosofia, l'oikologia privilegia meno tale dimensione per sottolineare il dimorare, per così dire, attivo. Perciò l'oikologia interogherà lo spazio o il luogo a partire da *chi* nello spazio vive, ovvero: *chi è abitando*.

Posto questo senso dell'oikologia, la "mistica ruvida" sarà allora la mistica in quanto esperienza radicata in un suolo in cui si dimora e abita; o anche, sarà uno dei modi in cui si fa esperienza dell'abitare. E per quanto inusuale e forse stridente con l'eccezionalità dell'esperienza mistica possa sembrare, tale senso di "mistica" non è senza precedenti e, anzi, Stanislas Breton offre al suo chiarimento importanti indicazioni mostrando che la mistica, in quanto modo dell'abitare, è anche e innanzitutto *affaire* dell'esperienza umana.⁴

"Mistica ruvida", infine, non è un lemma che l'autore utilizza. Essa è tuttavia un'espressione che egli legittimerebbe e addirittura autorizzerebbe, data la sua proposta. Una legittimità che tuttavia va motivata e, a questo scopo, dopo essere partiti proprio da una suggestione di Breton, 1– saranno rapidamente esposti i tratti di quella che sarà chiamata "mistica non ruvida", una mistica che è esperienza eccezionale del singolo, 2– per andare verso la proposta di un'esperienza dell'esteriorità oikologica che 3– a partire da Breton consentirà finalmente di motivare le ruvide ragioni a partire dalle quali si è scelto di parlare di "mistica".

³ In Italia questa via è stata seguita da V. VITIELLO, le cui riflessioni sono raccolte in *L'«ethos» della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013 e nell'intervista a cura di Giulio Goria e Giacomo Petrarca pubblicata in «Lo Sguardo» N. 15, 2014 (II) - La "Differenza Italiana", dal titolo *Topologia, perché – Riflessioni su un itinerario di pensiero*. (http://www.losguardo.net/public/archivio/num15/articoli/2014-15_Vincenzo_Vitiello_Topologia.pdf).

⁴ E in quanto esperienza umana essa può essere di diritto esperienza di ogni uomo prima ancora di essere esperienza religiosa. Anzi, come l'autore osserva, «la mistica unisce coloro che la religione divide» (S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Millon, Grenoble 1996, p. 180). Salvo altra indicazione, la traduzione dei testi dal francese è sempre nostra.

2. *Mistica non ruvida: fenomenologia del castello interiore*

Una “mistica non ruvida” non è una mistica senza esperienza o di ghiaccio. Al contrario, essa è una mistica di carne. Lo conferma l’esperienza del castello interiore di Teresa d’Avila, santa e mistica che, come è noto, era molto cara a Edith Stein e che di recente è stata al centro un’interessante ripresa da parte di Jean-François Lavigne.

La topologia del castello interiore e la potente metafora che la annuncia è nota: «Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un solo diamante o di un tersissimo cristallo, dove sono molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo». ⁵ Lo stesso Breton fa riferimento a questa «mistica del castello dell’anima» e del «riposo nella dimora» ⁶ come contraltare e in opposizione a quella mistica errante e «più aperta al movimento» ⁷ che egli ritrova nelle *Figure del selvaggio* che Michel de Certeau presenta in *Fabula mistica*. ⁸ La non ruvidità della mistica del castello interiore, tuttavia, non sta nel fatto che si tratterebbe di una mistica statica *ma nella sua cristallina congruenza filosofica*. In altri termini, questa mistica è qui detta “non ruvida” perché, 1– pur essendo una mistica di carne e non di ghiaccio *ma* 2– essendo *anche* una mistica dell’esperienza singola ed eccezionale, per essere condivisa e confermata non richiede l’attrito del suolo in cui tutti si radicano *ma* quell’esplicazione (al padre spirituale oppure un’esplicazione filosofica) che rende condivisibile *a tutti l’esperienza di cui il singolo rende testimonianza* – diversamente dalla “mistica ruvida” che vuole indicare un modo di abitare possibile *per tutti*. Ciò sarà esemplificato tornando all’esperienza mistica di santa Teresa d’Avila.

È stato già ricordato che l’esperienza del Carmelo e la spiritualità mistica di Teresa d’Avila ha esercitato un’importante influenza su Edith Stein. Jean-François Lavigne, da parte sua, ha mostrato fino a che punto sia possibile una lettura fenomenologica «dell’opera intellettuale di santa Teresa» ⁹ e del castello interiore. Se ciò che distingue un’analisi fenomenologica è la soddisfazione di quattro criteri principali: «– Riferimento fondamentale all’*esperienza vissuta* in quanto luogo di apparizione di ciò che è dato conoscere; – uso metodico della *descrizione*; – *purificazione* dell’esperienza soggettiva attraverso la “riduzione fenomenologica”, ossia la

⁵ TERESA D’AVILA, *Il Castello interiore*, I, I, Edizioni Paoline, Roma 2006¹⁰.

⁶ BRETON, *Philosophie et mystique*, cit., p. 184.

⁷ Ibid., p. 184.

⁸ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, (XVII-XVIII SIECLE), Gallimard, Paris 1982; trad. it. di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 231-346.

⁹ J.-F. LAVIGNE, *Les vécus de l’oraison et la phénoménologie de l’intentionnalité. L’approche phénoménologique peut-elle éclairer l’expérience spirituelle de sainte Thérèse d’Avila?*, in «Teresianum», 66 (2015/ 1-2), pp. 283-305; cit. a p. 284.

riduzione dell'apparire a ciò che è mi si offre esclusivamente nel suo stesso apparire; – il coglimento, nel dato così purificato, dei caratteri universali e necessari che costituiscono la sua *essenza* (= *Wesensschauung*)»,¹⁰ tali criteri possono essere reperiti proprio nell'esperienza mistica di Teresa d'Avila. Soprattutto, però, non solo la fenomenologia “spiega” l'opera della mistica spagnola ma anche il percorso inverso è possibile e la reciproca vale, ossia: «Le specificità dell'esperienza teresiana determinano reciprocamente una rettifica e un ampliamento dei presupposti metodologici della fenomenologia»¹¹ mettendo in luce il fenomenalizzarsi di una coscienza che non è costituente ma costituita dal vissuto di Dio, col che si attesta una vera e propria inversione dell'intenzionalità o una *intentionnalité inversée*.¹² Per questo motivo,

la coscienza teresiana è il luogo dell'autofenomenalizzarsi (o dell'autodonazione/*autodonation*) di una dimensione dell'essere che sfugge nel suo principio a qualsiasi possibile “costituzione” perché essa non può avere origine nella soggettività trascendentale. L'esperienza spirituale di santa Teresa mostra l'esistenza di una fenomenicità e di un'intenzionalità a cui – malgrado la tesi per lo più sostenuta da Husserl e che caratterizza lo stile della sua filosofia – non corrisponde *alcuna certezza trascendentale*. Il manifestarsi, o il farsi fenomeno di Dio nell'esperienza mistica di santa Teresa, è un'auto-rivelazione del non-costituibile in quanto tale.¹³

Le parole chiave della fenomenologia, facilmente individuabili (costituzione, intenzionalità, *autodonation/Selbstgegebenheit*...) sono “invertite” dai vissuti dell'esperienza mistica, ovvero: la direzionalità solitamente caratterizzante la coscienza intenzionale che va dalla coscienza all'oggetto intenzionato si inverte nel movimento opposto, il che fa sì che la coscienza si trovi a essere costituita e investita da un vissuto che non è essa a costituire. Ciò non toglie, tuttavia, che questo movimento accada nella coscienza e appartenga all'ordine dei vissuti. Infatti, nell'esperienza mistica di Teresa d'Avila è attraverso il proprio vissuto che è possibile il coglimento del farsi fenomeno di Dio, sebbene si tratti dell'esperienza vissuta dell'autorivelarsi di un fenomeno che non può essere costituito e la cui esperienza è possibile soltanto se esso stesso si dà – ché altrimenti non sarebbe rivelazione di Dio ma rivelazione di un vissuto della coscienza o forse della coscienza *tout court*. Invece il vissuto mistico che santa Teresa testimonia e di cui fa esperienza, attesta *as such* «l'esistenza di una dimensione di trascendenza che è altra e diversa da quella che Husserl aveva voluto riconoscere, la quale era di fatto quella dell'ambito puramente *fenomenico* dell'*oggetto* inteso

¹⁰ Ibid., p. 285.

¹¹ Ibid., pp. 302 ss.

¹² Si veda *ibid.*, pp. 302-305.

¹³ Ibid., p. 303.

come possibile oggetto di una *percezione* empirica». ¹⁴ Al contrario, grazie all'esperienza mistica di Teresa, «questa trascendenza effettivamente trascendente è quella che non si dà tramite adombramenti, ma si impone contro e oltre ogni condizione trascendentale di accesso». ¹⁵ Per questo motivo tale esperienza rappresenta «la smentita più diretta – perché fenomenologica! – che un'esperienza della vita dello spirito possa opporre alla tesi [...] dell'idealismo trascendentale husserliano». ¹⁶

Non soltanto allora si dà perfetta congruenza tra lettura fenomenologica ed esperienza mistica ma quest'ultima ritorna sulla fenomenologia trasformandola e persino manifestandole ciò che mancava alla fenomenologia husserliana – di fatto centrata sui vissuti della coscienza e presa nello schema noesi-noema, nell'accesso al trascendentale e nella versione husserliano-fenomenologica (secondo Lavigne) dell'idealismo.

Al centro di queste pagine, ossia tra l'inizio fenomenologico-teresiano e la conclusione husserliana dell'articolo di Lavigne, c'è la ricca e paziente interrogazione dei testi della mistica spagnola; un'interrogazione nel corso della quale il filosofo francese conferma fino a che punto l'opera teresiana *vada verso* la fenomenologia e *torni sulla* fenomenologia stessa. Soprattutto, quasi riecheggiando il saggio di Emmanuel Levinas *La rovina della rappresentazione*, ¹⁷ dove il filosofo francese sottolinea che Husserl, attraverso l'intenzionalità, avrebbe deposto la rappresentazione dal primato che la filosofia moderna le aveva assegnato, Lavigne osserva che le visioni mistiche che santa Teresa chiama “visioni intellettuali”, in realtà non sono propriamente «una visione – o almeno una visione del genere di quelle che santa Teresa chiama “visioni di immagini” e ancor meno si tratta di visioni carnali (che avvengono attraverso la percezione ordinaria, ossia attraverso gli occhi del corpo) – né sono un vissuto di *rappresentazione*, ma qui si tratta di un genere totalmente diverso di “vedere”». ¹⁸ A conferma di ciò Lavigne cita un lungo passo del *Libro della mia Vita* ¹⁹ nel quale la mistica spagnola riferisce che «vidi [...] o per meglio dire sentii, perché non vidi niente né con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima», e aggiunge: «Mi sembrava che Gesù Cristo stesse continuamente al mio fianco e poiché non era la visione di una immagine, non lo vedevo sotto una certa qual forma ma lo

¹⁴ Ibid., p. 304.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Cfr. E. LEVINAS, *La ruine de la représentation*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina editore, Milano 1988, pp. 141-154.

¹⁸ LAVIGNE, *Les vécus de l'oraison*, cit., pp. 298-299.

¹⁹ Tratto dal cap. XXVII del *Libro della mia Vita*.

sentivo chiaramente alla mia destra». ²⁰ E Lavigne commenta: «Teresa si rende conto di fare un discorso contraddittorio: dice di “vedere” ma senza vedere. Tuttavia, malgrado tale apparizione sia secondo la lettera contraddittoria, le espressioni che utilizza sono chiarissime, sebbene in contrasto tra loro. La santa precisa immediatamente che benché il verbo “vedere” possa essere qui appropriato, in ogni caso non si tratta [...] di una visione sensibile». ²¹ Pur non essendo una visione sensibile, si tratta tuttavia, commenta ancora Lavigne, «di un autentico apparire e dunque si può qui parlare di apparire fenomenico. Tale apparire possiede un evidente carattere intenzionale: Teresa sa in presenza di che cosa e di chi si trova. [...] Questo “vedere” cieco è dunque un sentire con evidenza assoluta, un’evidenza vissuta che però è oggettiva nel senso più rigoroso del termine: si tratta a tutti gli effetti di un’intuizione ma totalmente priva di un fondamento rappresentativo. Questo atto intenzionale è speciale perché procura alla coscienza un’evidenza intuitiva immediata senza fondarsi su nessun materiale rappresentativo (né sensazione, né immagine mentale, né ricordo, né finzione immaginaria, ecc.)». ²²

In questo commento manca, è vero, il riferimento al castello interiore da cui si era partiti. O forse, il commento di Lavigne ne mostra il tratto manifestativo, ovvero: la mistica del castello è una mistica dell’esperienza eccezionale del singolo, “mistica non ruvida” in quanto essa porta a manifestazione ciò che una fenomenologia della mistica spiega mostrando *a tutti* la possibilità di un’esperienza spirituale rovesciata, ossia che va non dalla coscienza all’“oggetto” ma dal Dio (o dal divino) alla coscienza; mostrando, ancora, che l’esperienza spirituale da intimità *interiore* si rovescia in interiorità convocata da fuori, dal Cristo che, in tale esperienza, rovina la rappresentazione del “Dio” che “è concepito come tale e perciò è pregato” e porta a manifestazione l’altrimenti non manifesto *precedere* del Dio che si presenta e la cui presenza “è” in quanto è sentita. Ciò che è “dentro” (l’esperienza spirituale) si rivela dunque come tale per il “fuori” (la visione del Cristo) sentito in e grazie a un’esperienza vissuta e non rappresentata.

Con ciò anche il castello interiore si manifesta in *uno* dei suoi possibili significati: esso è luogo interiore di un’esperienza spirituale di alterazione da parte di Altro che si fa sentire e, con ciò si manifesta rovesciando il primato della visione rappresentativa. A essere alterata da Altro, tuttavia, è l’interiorità e il castello interiore non è luogo in cui dimorare ma è, appunto, luogo in cui si è alterati da Altro. *Et pourtant*, tale alterazione per e da Altro potrebbe accadere anche grazie all’attrito di un suolo esteriore o

²⁰ LAVIGNE, *Les vécus de l'oraison*, cit., p. 298. Lavigne commenta i passi del *Libro della mia Vita* di Teresa, capitolo XXVII, V 27, 2-3.

²¹ Ibid., p. 299.

²² Ibid., p. 299-300.

è soltanto *affaire* dell'interiorità nella quale si dà un'esperienza spirituale – ovvero un'esperienza spirituale che *rovescia* l'intenzionalità della coscienza che da intuente diventa intuita? È possibile uscire dall'interiorità senza perdere l'esperienza spirituale che individua la mistica teresiana? E soprattutto, è possibile tale movimento di uscita verso l'esteriorità ponendo un'alterazione non etica ma mistica – o mistica perché non etica? *Bref*, un'alterazione esteriore che non sia tale in senso levinasiano e ciò non perché la proposta del filosofo francese non sia soddisfacente ma più semplicemente perché si cerca l'esplorazione di un'altra via dell'esteriorità? In altri termini: è possibile un'alterazione che sia tale non soltanto in e per una “mistica non ruvida” e che lo sia perché la mistica stessa è già da sempre *affaire* dell'esteriorità, e dunque una mistica che domanda (senza che sia esclusa l'interiorità dell'esperienza interiore) anche un suolo esteriore? Se questa ipotesi potrà essere confermata, occorrerà prima vedere *come* la questione dell'esteriorità si pone. Ora, niente esclude che essa si ponga – senza che l'esteriorità etica levinasiana sia scartata – *anche* come questione di *oikologia*.

3. Esteriorità – questione di *oikologia*

Scriveva Jean-Jacques Rousseau : «Je suis tout entier où je suis, io sono totalmente là dove sono».²³ Certo, Rousseau lo dice in una lettera nella quale rivendica di non essersi lasciato toccare dai suoi nemici e dalla prigionia. Ma anche fuori dal suo contesto l'annuncio mantiene ben più di una semplice forza allusiva: si è, si sta, si consiste là dove si è e, anche se ci si sposta e si cambia luogo, ogni volta si è in un là. Ogni volta, e anche in luoghi diversi, si è, per così dire “corpo e spirito”, in un dove, in un luogo.

Come osservato all'inizio di queste pagine, nessun vivente tuttavia sta staticamente nel “suo” luogo, come un contenuto in un contenente: ognuno, infatti, vi cresce e si muove in esso, vi abita. E se la topologia (anche questo è stato detto), ossia un pensiero che legge ogni dimensione dell'esistere alla luce del luogo, trova il suo baricentro nel luogo prima che nella temporalità, un pensiero oikologico (o oikosofico, come Virgilio Cesarone definisce quello di Heidegger²⁴) non si limita a parlare di luogo ma

²³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Mirabeau*, 31 janvier 1767, in *Correspondances complètes*, in *Œuvres complètes*, voll. 5-6, Lejeune éditeur, Bruxelles 1828, p. 246.

²⁴ Cfr. V. CESARONE, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosofia*, Marietti, Genova 2008. Jean-Claude Gens ha insistito sul rapporto tra *oikos* ed ecologia, declinando un altro senso dell'abitare e del dimorare, in *De quel oikos l'écologie est-elle une science De l'analyse darwinienne des conditions d'existence du vivant à l'interrogation heideggerienne de son habitation*, in *La nature et son souci. Philosophie et écologie*, in «L'art du comprendre», 21 (2012), pp. 121-144.

del modo in cui si sta nel luogo, che è *oikos* in quanto dimora. Oikologia perciò significherà “essere interamente” in un luogo in quanto in questo luogo si vive, si cresce, si dimora. E se, come anticipato, una topologia privilegia la dimensione spaziale della filosofia, l'oikologia privilegia meno tale dimensione per sottolineare il dimorare, per così dire, attivo. Perciò (come è stato anticipato) l'oikologia interrogherà lo spazio o il luogo a partire da “chi” nello spazio vive, ovvero a partire da “chi” è abitando. Esprimendo la condizione di “chi” abita, in riferimento all'oikologia si può quindi parlare di identità oikologica, ossia di identità che si costituisce (e soltanto in questo senso “è”) in quanto abita, vive, si muove. Un'ipotesi (oikologica) che viene da lontano.

In una lettera datata 19 luglio 1916, Eugen Rosenstock invia a Franz Rosenzweig la composizione di un calendario costruito sulla base di eventi religiosi, storici e filosofici. Rosenzweig reagisce alla lettera rimarcando che la filosofia di Rosenstock accade nella forma del “calendariale” e il calendario «sta nel sistema là dove gli idealisti pongono la logica (critica della ragion pura, dottrina della scienza, idealismo trascendentale)». ²⁵ Inoltre, la scansione temporale (l'annata) «non è la logica semplicemente, bensì ciò che Hegel originariamente fece con la fenomenologia. Il metodo presentato in tutte le sue parti *in statu nascendi* muovendo dell'esperienza vissuta». ²⁶ Alcuni anni prima di esporre e spiegare la sua opera principale, *La Stella della Redenzione*, ²⁷ Rosenzweig precisa che il punto di partenza della filosofia deve essere l'esperienza vissuta, ed è cercando un metodo adeguato all'esperienza che egli ribatte a Rosenstock di voler “filosofare nella forma dello spazio”.

Tale forma, prima ancora che pensabile, è vissuta ed esperita. Gli scenari di tale filosofare sono 1— città (Kassel, Freiburg, Göttingen, ecc.), 2— il cosmo, 3— le case, 4— l'ecumene, 5— la cattedrale. Il nucleo di quella che sarà chiamata più tardi “filosofia esperiente” sta dunque nel suo accadere negli spazi che rendono possibile il pensiero. Inoltre, a differenza dei diversi eventi, gli scenari nei quali il filosofare accade sono luoghi vissuti in cui, reciprocamente, anche il tempo accade.

«Perché, chiede Rosenzweig, va bene anche così?», ²⁸ cioè si può filosofare anche in questo modo, vivendo ed aspettando e non soltanto

²⁵ F. ROSENZWEIG, E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, ed. it. a cura di G. BONOLA, Marietti, Genova 1992, pp. 69-70. Cfr. anche F. P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme. Il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 2009 e Id., *Scrutando la «Stella». Cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1999.

²⁶ Ibid., p. 70.

²⁷ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main, 1921; trad. it. di G. Bonola, *La Stella della Redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

²⁸ ROSENZWEIG, ROSENSTOCK, *La radice che porta*, cit., p. 70.

pensando astrattamente? In primo luogo, «perché tutto ciò che è ingrediente essenziale della fine può essere anche inizio e centro (via, metodo)»,²⁹ ovvero: tutto ciò che viene esperito e vissuto è in circolarità con l'inizio e la fine, i quali hanno bisogno del “medio”, ossia della forma che li accoglie facendo di essi un'esperienza. In secondo luogo, «siccome Dio ha creato il mondo, è concesso nella forma dello spazio e del tempo, [...] vale a dire nella forma del mondo, filosofare»,³⁰ al contrario dell'idealismo che «ha filosofato nella forma dell'anima».³¹ Questo, prosegue Rosenzweig, era il “presupposto idealistico” che riteneva la filosofia indispensabile al conoscere. Invece, al conoscere è indispensabile il pensiero ma anche la vita e, di nuovo, l'esperienza. Il filosofo lo dice con questo esempio: «Io sono un pittore: 1– le impressioni (il mio “interiormente pieno di figure”). 2– La natura (“certamente l'arte si cela nella natura...”). 3– La tecnica (il “problema della forma” – “certamente l'arte si cela nella natura, chi è capace di estrarvela la possiede!)). 4– L'oggetto (“l'occhio, dell'uomo il senso più nobile”). 5– L'opera (colloquio con Melantone circa lo stile semplificante)».³²

Esempio che Rosenzweig commenta precisando che mentre i punti 2–5 possono rientrare in un sistema “mondano-universale”,³³ il punto 1, e dunque il punto di partenza può esser messo soltanto dal pittore che lo mette (e dunque mette sé) rispondendo al mondo e alla sua visione. Filosofare nella forma dello spazio e del mondo, perciò, significherà pensare riscoprendo e riapprendendo continuamente spazio (e mondo) attraverso l'esperienza vivente e vissuta. Se nel “metodo del calendario” il primato spetta alla trascendentalità insieme all'universalità del tempo e dei momenti storici che segnano lo scandirsi del tempo, “filosofare nella forma dello spazio” è filosofare nel luogo in cui si sta dove si è, ossia nel mondo. Se «nel metodo del calendario ancora risiede (a causa della trascendentalità del tempo) la finzione o persino la pretesa di essere di più che la visione del mondo coordinata a una visione della vita»,³⁴ tale pretesa viene meno nel filosofare nella forma dello spazio. Questa, infatti, non s'impone a prescindere dall'esperienza né consegue da essa: è una forma originaria che si dà come dimensione nella quale il filosofare inizia. Fare filosofia è un'esperienza che accade nello spazio e grazie alla quale si accade, ossia accade il proprio sé.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 71.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p. 71.

Una filosofia esperiente, quella filosofia cui Rosenzweig mirava, una filosofia che non concepisca astrattamente la vita riducendola al solo pensiero, non può ignorare la forma che precede la sua possibilità, e tale forma è lo spazio (o il mondo).³⁵ Quest'ultimo non è riconducibile alla rappresentazione ma la rende possibile fornendo al filosofare la sua dimora. Perché, tuttavia? Quale irrinunciabilità dell'esperienza si scopre grazie alla forma dello spazio? Forse, il suo non poter essere pensata in astratto ma il suo dover essere concretamente vissuta. Di nuovo, però, che cosa significa questo "concretamente vissuta"? E soprattutto, che cosa ne è della sua possibile condivisibilità universale? Sarà forse necessario dover scegliere tra la particolarità dell'esperienza e l'universalità del pensiero? Oppure a scoprirsi, con Rosenzweig, è un *tertium*. L'esperienza cui la filosofia esperiente mira non è alcunché di privato e più che esperienza di qualcuno e di qualcosa, essa è un modo d'essere di ciascuno, ossia il modo d'essere per l'esperienza.

Rosenzweig conduce, anche grazie all'amico e maestro Hermann Cohen, un dialogo continuo con Immanuel Kant, un dialogo che passa meno attraverso l'indagine del trascendentale e del criticismo e più attraverso la messa in questione dell'esperienza. Scrive il filosofo di Königsberg nell'*Opus postumum*: «Non il ricevere dall'esperienza, ma l'espore mediante una conoscenza trascendentale nel tutto di un sistema per l'esperienza: fare questo»; «Sistema della filosofia pura (non derivata dall'esperienza), quindi per e non dall'esperienza».³⁶

Così come Kant, Rosenzweig coglie il senso della filosofia esperiente non nell'astrarre dall'esperienza ma nell'essere per e verso l'esperienza. Per questo motivo la filosofia esperiente non è una filosofia che impara dall'esperienza ma è un pensiero che accade per il farsi stesso dell'esperienza – e affinché l'esperienza si faccia.³⁷ Grazie al riferimento kantiano, dunque, l'esperienza può essere pensata non come serie compiuta di fatti ma come ciò nei cui riguardi si è per e verso. Motivo che può essere

³⁵ Si veda, sul tema, G. BENSUSSAN, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Hermann – Le Bel aujourd'hui, Paris 2009.

³⁶ I. KANT, *Kants handschriftlicher Nachlass. 8, Opus postumum (Gesammelte Schriften / herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften)*, Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig 1936; *Opus postumum*, ed. it. a cura di V. MATHIEU, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 399 per entrambi i passi.

³⁷ Colpisce la consonanza di quest'idea di esperienza con quanto Martin Heidegger scriveva ne *L'essenza del linguaggio*: «Fare esperienza di qualcosa – si tratti di una cosa, di un uomo, di Dio – significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di "fare", non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa e opera nostra, a mettere in atto l'esperienza [...]. Qualcosa "si fa", avviene, accade» (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1986; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 127).

ripreso, forse, meno dal Kant delle *Critiche* e più dall'ultimo Kant, dove si legge che l'esperienza è una "bassura feconda",³⁸ avvallamento/immanenza nel quale si è per, verso l'esperire stesso.

Essere-per ed essere-verso³⁹ l'esperienza è, perciò, un "modo d'essere" che, affermandosi, permette anche di individuare un'identità oikologica, identità che, per quanto detto, può essere definita come identità esperiente e continuamente esperita, dove essere-per-l'esperienza esprime il modo, o il "come", in cui si abita. È per dire tale "come" che il "per" deve essere inscritto nel dimorare dell'identità oikologica e non esservi aggiunto, per così dire, *ex post*. Se vi si aggiungesse, infatti, se ne perderebbe l'originarietà nei riguardi dell'esistenza, la quale finirebbe con l'esser pensata come gettatezza (*more* heideggeriano) capace di progettualità e trascendenza e che soltanto per questo motivo sarebbe apertura-verso. Invece, essere-per si manifesta come esistenziale diverso dall'essere-al-mondo e accade come apertura-verso inscritta nell'esperienza stessa; o almeno, inscritta nell'esperienza non concepita a partire dalla sua oggettività ma intesa come farsi continuo. Ciò che si fa, così come chi dimora e abita, non resta presso di sé nell'immobilità ma si realizza, si fa reale per il continuo trascendimento delle situazioni cui è consegnato. E il trascendimento dell'esperienza è inscritto in essa perché stare nella sua bassura non significa trovarsi in un immanente circolo chiuso ma è essere verso, per, secondo quella motilità che la radice "per" iscrive nell'esperienza stessa. Per l'esperienza, verso l'esperienza si va abitando nell'esperienza stessa per la sua intima motilità.

In filosofia, dunque, la questione dell'oikologia non è una novità così come non lo è il corollario che ne è stato proposto, ossia la ricerca di un'identità che non si ponga né al nominativo (Descartes) né all'accusativo (Levinas) e che si costituisca esperendosi là dov'è, così come annunciava Rousseau. Lo conferma anche Jean Greisch in *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*⁴⁰ quando, nelle pagine in cui si confronta con Blumenberg,⁴¹ apre la via verso una nuova identità, nella quale (il) Chi e (il) Dove s'intrecciano. Il punto di partenza è il racconto di Genesi 3, 9. Si tratta del versetto nel quale Dio chiede ad Adamo: «Dove sei?». L'interpretazione di Blumenberg, che Greisch condivide, assume la visibilità della

³⁸ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902, vol. IV, pp. 253-383; *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, ed. it. a cura di R. ASSUNTO, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 146.

³⁹ Ossia le due dimensioni esistenziali sulle quali ci attarderemo con Stanislas Breton (cfr. S. BRETON, *Poétique du sensible*, Cerf, Paris 1988).

⁴⁰ J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain-La-Neuve – Paris 2009.

⁴¹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.

nostra carne come ciò che ci rende manifesti e soggetti di imputazione in ogni luogo e tempo.⁴² Infatti, chiedendo ad Adamo: «Dove sei?», Dio gli indica che il suo sottrarsi alla visibilità non lo rende meno responsabile di quello che ha fatto contravvenendo al suo comando. La visibilità, perciò, si accompagna all'imputabilità e alla responsabilità, rende visibile anche chi vorrebbe sottrarsi allo sguardo. Nell'essere interpellati e dunque chiamati alla responsabilità, la domanda: «Chi sei?» è completata dalla richiesta: «Dove sei?», completamento che Greisch commenta così: «Il fatto che Adamo, pur essendosi sottratto allo sguardo, sia raggiunto dalla domanda: "Adamo, dove sei?", prova che il nome proprio non potrà mai sfuggire alla visibilità che lo rende conoscibile, localizzabile e identificabile. [...] Quello che Adamo scopre – e dunque che ogni uomo scopre – in questa esperienza cruciale, è che "non serve a nulla nascondersi se si resta lo stesso – e non soltanto per se stessi"».⁴³

La visibilità del "chi" non è al modo della cosa, dunque, ma al modo della responsabilità e si è visibili perché si è nominabili, si ha un nome, un'identità. E l'identità è quello che rende visibili e responsabili, imputabili. Il fatto che io non veda qualcuno "direttamente" ma che lo possa chiamare per nome, e dunque *individuare*, lo rende per ciò stesso visibile. Quest'identità, però, non è l'identità della prima persona ma è *obliqua* e locativa. Prosegue Greisch nel suo commento: «Adamo ed Eva, che hanno preso coscienza della loro nudità, cercano di sottrarsi allo sguardo di Dio. Si tratta di una sorta di "scena primitiva" che il mito adamitico descrive facendo della domanda: "Adamo, dove sei?", la prima delle domande che l'uomo deve affrontare. Più antica della domanda: "Chi sei?", essa risuona subito dopo la caduta».⁴⁴

Perché, tuttavia, la domanda "Dove sei?" è più antica di quella che chiede "Chi sei?" Niente sembrerebbe giustificarlo se non la scelta della scena primordiale, o del mito adamitico. Questo corroborerebbe l'ipotesi di Greisch di una sorta di priorità dell'identità locativa su quella riflessiva moderna. Ma, in tal caso, si parlerebbe ancora d'identità, e dunque di Chi, o la questione dovrebbe essere abbandonata a vantaggio della dimensione antropologica locativa? È possibile tenere insieme "chi" e "dove" senza cercare priorità e al solo scopo di riflettere sulla posta in gioco dell'identità oikologica, e dunque di un'identità che non rinuncia né al "chi", né alla sua definizione locativa ("dove")? Niente vieta che la risposta sia affermativa e una conferma in tal senso la offre il Vangelo di Giovanni nel passo in cui i primi che hanno incontrato l'uomo indicato da Giovanni il Battista,

⁴² Cfr. GREISCH, *Qui sommes-nous ?*, cit., p. 478.

⁴³ Ivi, p. 477; tra apici è riportata la citazione di Blumenberg in *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 782.

⁴⁴ GREISCH, *Qui sommes-nous ?*, cit., p. 477.

dopo averlo seguito, non gli chiedono «Chi sei?» ma per sapere Chi Egli sia gli chiedono «Rabbì, dove abiti?» (Gv, 1,38), domanda alla quale, poi, il Vangelo risponde attraverso la progressiva manifestazione del Cristo.

Un'identità che non sia soltanto interiorità (secondo la vicenda iniziata da Descartes) né solo soggetto convocato eticamente da Altro è dunque possibile; è cioè possibile un'identità che sia anche oikologica, ossia che si pone in quanto essa dimora. E soprattutto, è possibile anche nel suo legame con la mistica – il che confermerà finalmente l'ipotesi di una “mistica ruvida”, ossia di una mistica che domanda l'attrito del suolo nel quale si radica. È l'ipotesi che Stanislas Breton permette di svolgere.

4. *Mistica ruvida – con Stanislas Breton*

Senza alcuna pretesa di classificare e definire due modi diversi di esperire Altro, si dirà – dopo quanto è stato visto – che se la mistica del castello interiore è “non ruvida” perché l'alterazione di Altro viene all'esperienza personale nell'interiorità, quella proposta da Breton può essere definita “ruvida” perché è una mistica della totale exteriorità la cui possibilità si radica nell'oikologia – ossia nell'individuazione dell’“identità-chi” insieme al “dove” in cui abita e si colloca. Così come il terreno scabro wittgensteiniano offre l'attrito all'esperienza, allo stesso modo la mistica *bretonienne* è “ruvida” perché domanda lo scabro suolo e l'attrito che rende ogni esperienza (e dunque anche quella mistica) possibile.

In *Philosophie et mystique*⁴⁵ Stanislas Breton dialoga con il Prologo del Vangelo di Giovanni, con alcuni testi di Tommaso d'Aquino e con Meister Eckhart. La mistica è incontrata per rispondere alla questione della *préexistence*/preesistenza, una questione che curiosamente non appare nel sottotitolo del libro, dove invece appaiono i termini di *existence*/esistenza e *surexistence*/sovraesistenza. La tesi del volume, che resta *paradossalmente implicite* (e tale perché essa non è *mai esplicitamente annunciata*), è che la mistica è sovradeterminazione dell'esistenza – sovradeterminazione possibile per la preesistenza che precede *ogni* esistenza. Ora, preesistere è sempre “questione di preposizioni” e dunque, si dirà ricorrendo al quadro fin qui tracciato, questione di oikologia, come Breton mostra commentando il Prologo giovanneo. Insistendo sulla preposizione *apud* con cui la *Vulgata* volge in latino il testo, Breton espone separatamente i termini “au commencement/in principio”, “Le Verbe/Il Verbo”, le preposizioni “*apud(pros)/auprès*/presso”.

In merito al primo lemma Breton osserva che “*in principio*” può essere anche “*nel principio*”, ossia *nell'incipit* inteso nel senso più radicale

⁴⁵ S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Millon, Grenoble 1996.

consegnato dal libro della Genesi, e non «come punto iniziale di una serie temporale finita».⁴⁶ Per quanto riguarda il Verbo, esso è «colto nella relazione *con* Dio»⁴⁷ e dunque, quando si è in relazione, si è già da sempre *con* altri/Altro – quindi in una relazione di preesistenza preposizionale (*con*, *presso*, *in*). Infine, la preposizione *presso*. Tale preposizione, posta nel versetto che dice: «Il Verbo era *presso* Dio», è tradotto dalla Bibbia ecumenica «il Verbo era rivolto *verso* Dio».⁴⁸ E come diranno successivamente filosofi (ad esempio Tommaso d'Aquino) e mistici (ad esempio Giovanni della Croce), «la vita di ogni cosa *dimora* nell'essenza divina»⁴⁹ *verso* la quale non cessa mai di essere rivolta. L'esistenza di tutto ciò che esiste, in altri termini, è sovradeterminata dalla preesistenza presso la quale (si) *era* e *verso* la quale ci si orienta come verso una sorgente dalla quale si riceveva e dunque si riceve vita – essendo l'imperfetto il tempo del passato che esprime la continuità. La lettura di Tommaso e soprattutto di Meister Eckhart che Breton propone non faranno che approfondire questa continuità della preesistenza che sovradetermina ogni esistenza che in essa *dimora*. E poiché tutto in essa *dimora*, la preesistenza è innanzitutto il suolo ruvido sul quale si è radicati fin dal principio. La “mistica ruvida” sarà dunque la mistica della preesistenza *esteriore* presso la quale si era, si è e che non cessa di sovradeterminare ogni singolo esistente. Essa lo/li sovradetermina perché l'esistere si caratterizza per le medesime determinazioni manifestate dal testo giovanneo e confermate anche dai testi tomasiani e eckhartiani che Breton commenta. E tali determinazioni determinano l'esistere come essere che è *ontologicamente* “in” e “verso”. E poiché “in” e “verso” lo si è già da sempre perché lo si è in relazione alla preesistenza *esteriore* all'esistenza ma con la quale l'esistenza stessa non cessa mai di essere, appunto, in relazione, e poiché la mistica interessa Breton nella misura in cui riguarda tale preesistenza che sovradetermina ogni singola esistenza, allora “essere-in” ed “essere-verso” saranno anche le determinazioni che la mistica domanda, o richiede.⁵⁰ Due determinazioni che Stanislas Breton ha declinato insieme alla funzione attraverso la quale egli ha rielaborato la metafisica, ossia la “fonction méta” (o la “funzione meta-”), dove “meta” è il prefisso che entra anche nel termine *metafisica*.

⁴⁶ Ibid., p. 9.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 25.

⁵⁰ Un'esposizione articolata di questa ontologia preposizionale in virtù della quale l'esistere è sempre sovradeterminato dalla propria preesistenza è in *ibid.*, pp. 67-110.

5. *Essere-in, essere-verso e “funzione meta-”: l'oikologia mistica di Breton*

“Essere-in”, “essere-verso”, dunque. Queste due formule preposizionali, oriente dell'interrogazione mistica *bretonienne*, non si limitano a esprimere la dimensione ontologica di ogni ente esistente ma esse sono anche l'oriente di ogni sensibilità, a dire che la mistica, oltre a essere questione di esperienza spirituale interiore, è anche esperienza del sensibile, ovvero: esperienza della sovradeterminazione di ogni dimorare e abitare nella realtà. Per questo motivo, ossia perché riguardano anche la sensibilità, le due formule tornano anche in un'altra opera di Breton dedicata al sensibile, *La poétique du sensible*⁵¹ – testo che dialoga con l'altro citato, *Philosophie et mystique*, e che insieme a questo completa il quadro della mistica *bretonienne* mostrando che essa è *affaire* di oikologia perché è anche *affaire* della “funzione meta-”.

Che oikologia e “funzione meta-” siano legate è subito posto dal filosofo francese che, della preposizione greca, ha sottolineato proprio il suo essere “funzione menica” che fa del *dimorare* (ossia dell’“essere-in”) anche un oltrepassare, essere verso, andare oltre. Ché questo è il cuore della definizione della “funzione meta-” di Breton, ossia una formula generata dal «transito che poesia, fede cristiana, filosofia, scienza [...], hanno tentato di tradurre nei rispettivi linguaggi». ⁵² Un transito che accumuna mistica e filosofia e che è autenticamente mistico e autenticamente filosofico. Autenticamente mistico lo è nel senso della mistica *bretonienne* prima detta;⁵³ autenticamente filosofico lo è in quanto è *metafisico* nella sua radice stessa, ossia la radice “meta-” che la filosofia eredita dalla lingua greca. Radice che spinge *vi propria sua* a passare e transitare secondo l'invito di Meister Eckhart che Breton accoglie e fa proprio, ossia *oportet transire*.⁵⁴ Radice che è incessante tensione ad andare oltre e che si dà nelle figure della metastasi (o l'instabilità della figura aperta sull'infinito), della metafora (o il movimento di trasporto verso l'alto o verso altro) e della metamorfosi (o la trasformazione); radice giocata secondo la preposizionalità dell’“essere-in” e dell’“essere-verso”, dove a tali preposizioni (in e verso) si collega (lo vediamo) anche la preposizione e funzione “meta”.

⁵¹ Cfr. BRETON, *Poétique du sensible*, cit.

⁵² S. BRETON, *Réflexions sur la fonction méta*, in «Dialogue» XXI (1981) Montréal (Canada), pp. 45-56.

⁵³ Ossia un movimento in ciò in cui si preesiste e che sovradetermina l'esistere riconducendolo costantemente presso la pre-cedenza che lo pone come esistente.

⁵⁴ «Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire» (MEISTER ECKHART, *Die Lateinischen Werke*, hgg. von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Bernhard Geyer, Joseph Koch, Erich Seeberg, Konrad Weiss, Stuttgart, 1965, *Sermo* XXIV, 2, 226).

Questa preposizione è funzione in due sensi: da un lato essa è preposizione che genera proposizioni che sono proposte. Ad esempio, «“F x”, rigorosamente parlando non enuncia niente, ma “propone” una legge che struttura un’infinità di proposizioni che sono costruite sulla base di questo modello»;⁵⁵ oppure, si tratta di funzione in senso «biologico o fisiologico che riguarda il modo in cui un organismo si comporta, secondo un agire che può essere inteso come la conseguenza di un essere già di per sé formato o più radicalmente come un movimento che forma l’organismo stesso».⁵⁶ Della “funzione-meta”, Breton sottolinea dunque il carattere dinamico che solo successivamente la trascrizione latina, che ha fatto la fortuna del termine *metafisica*, ha fissato in un unico vocabolo. A causa di questo fissarsi, osserva Breton, «la fortuna singolare che incorpora da sempre la preposizione “meta” al vocabolo *metafisica* ne spiega anche le disgrazie. La trascrizione latina che regola il nostro lessico della trascendenza e del trascendente ne avrebbe ancor più compromesso il destino. L’immagine di un al di là e quella, complementare, di un al di qua ha infatti reso fissa [...] la fluidità che l’etimologia del termine al contrario suggeriva».⁵⁷ Carattere dinamico che proprio il dimorare nel sensibile spiega, dove il sensibile è colto grazie al superamento della tradizionale concezione della distinzione tra *Umwelt* e *Welt* che vedrebbe la prima come appannaggio dell’animale, la seconda dell’uomo; distinzione che Breton supera sostenendo che «l’ambiente è il luogo, il “là” in cui il vivente dimora nel proprio luogo e si muove verso di esso».⁵⁸ E prosegue ritrovando il motivo che è stato già esposto svolgendo il senso della preesistenza *esteriore* verso la quale la mistica aprirebbe: «Nello stile preposizionale [...] riassumeremo quanto detto in due espressioni: essere-in, essere-verso. La complementarità di questi due modi di essere costituisce ciò che io chiamo abitare».⁵⁹ L’essere-in «accentua ciò che potrebbe essere chiamato [...] la funzione menica», aggettivo «ripreso dal verbo greco *menein*, di cui è ben nota la ricorrenza frequente nel Vangelo di Giovanni»,⁶⁰ verbo intransitivo che indica proprio il dimorare.⁶¹ Il secondo momento dell’abitare è l’essere-verso (essere-verso il mondo), dimensione che «si fonda sulla funzione menica in quanto questa non predetermina nessuna localizzazione fissa. Dobbiamo incessantemente dare a noi stessi il mondo in cui siamo».⁶²

⁵⁵ BRETON, *Poétique du sensible*, cit., p. 45.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., p. 40.

⁵⁸ Ibid., p. 13.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., p. 15.

⁶¹ Cfr. *ibid.*

⁶² Ibid., p. 17.

Tuttavia le figure svolte dalla “funzione meta-” (metafora, metastasi, metamorfosi), sebbene nutrano in sé questa duplice preposizionalità, e dunque nutrano in sé un movimento “verso” già da sempre radicato “in”, sembrano concentrarsi soprattutto sulla motilità e sul passaggio capace di far accadere quella salita verso l’alto dall’ambiente al mondo, privilegiando l’essere-verso. L’essere-in si limiterebbe, allora, a essere una fissità, una localizzazione? No, e quella che è stata definita identità oikologica, ossia quell’identità per la quale il “chi” si costituisce sempre “dove”, trova forse qui la possibilità effettiva che la dà al pensiero. Se infatti può darsi un’identità che non si confonde con la medesimezza fissa del luogo, ciò accade proprio per la forza della preposizione “verso” che inquieta internamente l’“in” e che è tale da muovere, far transitare, travagliare internamente l’identità stessa. La “funzione meta-” è dunque funzione dell’intimo travaglio, espressione insuperata del quale resta l’annuncio eckhartiano già citato, ossia *oportet transire*.

La forza della “funzione meta-”, tuttavia, non sta soltanto nel suo (so)spingere “verso” ma sta prima, in quell’*in* che ne fa una funzione del *menein*, ossia dell’abitare che è un modo dell’ex-sistere. E se 1– la mistica risponde (in Breton) alla questione della preesistenza e se 2– tale questione riguarda l’oikologia come dimensione originaria dell’esistere allora 3– la mistica è anche questione di oikologia e dunque di exteriorità, ché si abita e dimora oltre sé e in altro da sé. Ancora, si tratta di exteriorità perché è un’esperienza che l’esistenza fa di sé come sovraesistenza in quanto l’esistere è sempre “in” e “verso”, ossia già da sempre “in” (preesistenza che è esteriore a sé) e sempre in tensione “verso” (sovraesistenza che è sempre esteriore a sé).

La posta in gioco di questa concezione non è, certo, minima, soprattutto se andiamo all’etimo del termine mistica (dall’aggettivo *mustikos*) e alla radice *muo* che segnala l’essere chiuso, serrato.⁶³ Che la mistica sia anche *affaire* di oikologia vuol dire che, sebbene la bocca e gli occhi siano serrati, *prima* dell’alterazione ad opera di Altro che il singolo custodisce in sé, “si sta” e si “ex-siste” in quel suolo in cui si radica il duplice movimento di Dio *verso* l’uomo e dell’uomo *verso* Dio. Ma, reciprocamente, tale essere-verso è già da sempre anche un essere-in, dove la funzione che esprime questa duplice determinazione è la “funzione meta-” che spinge la mistica persino oltre l’essere:

Al di là dell’essere, al di là di Dio e del luogo, non c’è nulla che assomigli a una determinazione che circoscriva e delimiti. Perciò il percorso verso l’eccesso che si

⁶³ Per questa etimologia e le sue numerose fonti cfr., tra gli altri, L. GIANFELICI, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011.

apre [...] non può condurre da nessuna parte. Esso non conduce da nessuna parte ed è per questo motivo che può rispondere a una libertà ultima e suprema. La preesistenza [...] non è quindi illusoria. Pur essendo “fuori luogo” (*hors lieu*), essa ha per l'anima il significato e la funzione di un nuovo contesto. L'abisso diventa allora un “là” misterioso, uno spazio senza inizio né fine [...]. L'essere-in non è screditato, perché è in questo “spazio” senza nome che possono avvenire le nascite più nobili. Al di là dell'essere, possiamo quindi mantenere una “preesistenza” che sarebbe, secondo le parole di Proclo, “il germe del non-essere” [...]. Di qui la necessità per il mistico di respirare con il massimo respiro [...]. Questo allargamento del luogo nello spazio significherebbe che l'essere-in è meno ristretto dell'essere in quanto essere e, inoltre, che la negazione liberatoria è più divina della predicazione affermativa.⁶⁴

Certo, Breton non nega che il mistico propende piuttosto verso il *dimorare* in quanto im-manere che cancella le differenze tra colui in cui si dimora (Dio) e il dimorante (l'uomo), né nega che tra «l'essere-in e l'essere-verso l'equilibrio richiesto è fragile. [...] Il misticismo, in qualunque modo si esprima, rischia di assorbire l'individuo nell'Assoluto senza volto di un principio che sta al di là di ogni nome».⁶⁵ È un bel rischio che, tuttavia, vale la pena affrontare perché coinvolge – in modo diverso da altre esperienze mistiche – non un singolo uomo o una singola donna ma l'esistente *tout court*, quell'esistente che nel suo rapporto con Dio e nella sua abitazione del mondo cerca la differenza e non l'annullamento; soprattutto, che si muove verso la preesistenza che sovradetermina l'esistenza senza perdere o rinunciare a quel suolo in cui ogni esperienza accade e che offre a questa stessa esperienza il suo attrito.

Per questo movimento “verso” radicato “in” la mistica *bretonienne*, immergendosi nel là “dove” preesiste al fine di transitare oltre, domanda distanza pur esponendosi al rischio dell'assorbimento in Dio affinché l'uomo non rinunci mai alla sua ricerca dell'origine – ricerca che accade al “chi” che transita e dimora nel mondo.

6. Stanislas Breton e la mistica ruvida

Il libro *Philosophie et mystique* si chiude con due momenti di ripresa e discussione della proposta *bretonienne*: *Le problème de la mystique*⁶⁶ e *Mystique et temps présent*.⁶⁷ In queste pagine Breton riprende e sintetizza quanto affermato nel corso del volume: il mistico «non si impone per la meraviglia di una creazione [...] che susciterebbe l'ammirazione di coloro che ne

⁶⁴ S. BRETON, *Philosophie et mystique*, cit., p. 102.

⁶⁵ Ibid., p. 109.

⁶⁶ Ibid., pp. 179-180.

⁶⁷ Ibid., pp. 180-185.

sono a conoscenza». ⁶⁸ Al contrario, egli è l'uomo che cerca «l'“originario” che precede ogni creazione affinché essa sia possibile, originario che si sottrae all'apparenza che fissa gli sguardi». ⁶⁹ Con ciò il mistico rivela a tutti non l'eccezionale singolarità di un'esperienza per pochi ma l'eccezionalità di un'esperienza spirituale che, pochi o tanti che siano coloro che l'attestano, è sempre un'esperienza di dimorare, di essere-in e verso che la preesistenza del “principio” in tutto e tutti rende possibile, ovvero che è resa possibile dall'«immanenza del principio, (dal)l'“uno in tutti” come “luogo” dell'agire sostanziale», ⁷⁰ “uno” in cui si dimora essendovi ciascuno “in” e “verso”. Tale sarebbe, secondo Breton, «la “fondazione della mistica” come slancio e messa in opera di tale slancio, in sé e nel mondo». ⁷¹

Se allora la questione che ci ha condotti fino a questo punto era la ricerca di un'esteriorità che non fosse etica ma che neppure perdesse l'esteriorità dell'alterazione di/da Altro, possibilità che è stata indicata come caratterizzante una “mistica ruvida” e tale perché il suo darsi domanda l'attrito del suolo, tale suolo sarà proprio l'inaggrabile dimensione oikologica dell'esistenza, e dunque quel dimorare sempre *verso* il mondo *in* cui si è in quanto preesistenti *in* Altro; un dimorare possibile per l'esteriorità di un suolo preesistente che offre il proprio attrito a ogni esperienza mistica. Preesistente verso l'alto (trascendenza divina) o verso il basso (immanenza al mondo) poco importa, ché ciò che conta è che esso sia suolo *dimorabile* – per ciascun vivente.

⁶⁸ Ibid., p. 180.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 182.

⁷¹ Ibid.

BIBLIOGRAFIA

- G. BENSUSSAN, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Hermann – Le Bel aujourd'hui, Paris 2009.
- H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.
- S. BRETON, *Réflexions sur la fonction méta*, in «Dialogue» XXI (1981) Montréal (Canada), pp. 45-56.
- S. BRETON, *Poétique du sensible*, Cerf, Paris 1988.
- S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Millon, Grenoble 1996.
- V. CESARONE, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova 2008.
- M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, (XVII-XVIII SIECLE), Gallimard, Paris 1982; trad. it. di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, ed. it. a cura di S. FACIONI, Jaca Book, Milano 2008.
- J.-CL. GENS, *De quel oikos l'écologie est-elle une science De l'analyse darwinienne des conditions d'existence du vivant à l'interrogation uexküllienne de son habitation*, in «L'art du comprendre», 21 (2012), pp. 121-144.
- L. GIANFELICI, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011.
- G. GORIA, G. PETRARCA, *Topologia, perché – Riflessioni su un itinerario di pensiero*, in «Lo Sguardo» N. 15, 2014 (II) - La «Differenza Italiana» (http://www.losguardo.net/public/archivio/num15/articoli/2014-15_Vincenzo_Vitiello_Topologia.pdf).
- J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain-La-Neuve – Paris 2009.
- M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1986; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
- I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902; trad. it. di R. Assunto, *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1979.
- I. KANT, *Kants handschriftlicher Nachlass. 8, Opus postumum (Gesammelte Schriften / herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften)*, Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig 1936; trad. it. di V. Mathieu, *Opus postumum*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- J.-F. LAVIGNE, *Les vécus de l'oraison et la phénoménologie de l'intentionnalité. L'approche phénoménologique peut-elle éclairer l'expérience spirituelle de sainte Thérèse d'Avila?*, in «Teresianum», 66(2015/ 1-2), pp. 283-305.

- E. LEVINAS, *La ruine de la représentation*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina editore, Milano 1988.
- MEISTER ECKHART, *Die Lateinischen Werke*, hgg. Von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Bernhard Geyer, Joseph Koch, Erich Seeberg, Konrad Weiss, Stuttgart 1965.
- F. ROSENZWEIG, E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, trad. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1992.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main, 1921; trad. it. di G. Bonola, *La Stella della Redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- J.-J. ROUSSEAU, *Correspondances complètes*, in *Œuvres complètes*, voll. 5-6, Lejeune éditeur, Bruxelles 1828.
- TERESA D'AVILA, *Il Castello interiore*, Edizioni Paoline, Roma 2006¹⁰.
- TERESA D'AVILA, *Libro della mia Vita*, Edizioni Paoline, Roma 2016⁹.
- V. VITIELLO, *L'“ethos” della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013.
- L. WITTGENSTEIN, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Wilhelm Ostwald (ed.), *Annalen der Naturphilosophie*, 14 (1921); nuova edizione a cura di A. G. CONTE, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1998.
- L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di M. Trinchero e R. Piovesan, nuova edizione a cura di M. TRINCHERO, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.