

Valentina Amorosino

LA FATICA MISTICA DI MICHELE FEDERICO SCIACCA.
UN TRAVAGLIO CHE PROCEDE DA LONTANO

Abstract

The aim of this paper is to find in Michele Federico Sciacca's fascinating and passionate prose traces that refer to Bernard of Clairvaux philosophical speculation. Distant in time, but sharing a common way of understanding the mystical category, the two philosophers appear united in having the same sensitivity. It is a filiation that welcomes more questions than certainties. First of all, why Sciacca never quotes Bernard directly, something that instead he repeatedly does with Augustine, Thomas, Bonaventure, and many others. In this sense, many hypotheses are taken into consideration, including the idea that for the philosopher of Giarre, Bernard was not just a source, but a lens through which to look better and further away. A silent relationship, therefore, kept away from the sight of most, that which Sciacca has allowed to grow between the folds of his writings. The two philosophers defy time and find themselves, or re-find within a philosophical synchronicity that sees them as messengers of the same values. In this perhaps "imaginary" dialogue between a thinker who has been able to look beyond his century, and one who has never missed an opportunity to reflect and reflect through the past, we can find and enjoy the emotional tension of the human being who claims to reconnect with the Absolute.

L'obiettivo che questo lavoro si propone è quello di rintracciare nella prosa appassionante e appassionata di Michele Federico Sciacca tracce che rimandano alla speculazione filosofica di Bernardo di Chiaravalle. Divisi nel tempo, ma compartecipi di un modo comune di intendere la categoria mistica, i due filosofi appaiono uniti nella condivisione di una stessa sensibilità. È una filiazione che accoglie più interrogativi che certezze, primo tra tutti, il perché Sciacca non citi mai direttamente Bernardo, cosa che inve-

ce ripetutamente fa con Agostino, Tommaso, Bonaventura, e altre colonne portanti del pensiero. Sono molte in tal senso le ipotesi che vengono prese in considerazione, tra queste l'idea che per il filosofo di Giarre, Bernardo fosse non una semplice fonte, ma una lente attraverso la quale guardare meglio e più lontano. Un legame taciuto dunque, tenuto a riparo dalla vista dei più, quello che Sciacca ha lasciato crescere tra le pieghe dei suoi scritti. I due filosofi sfidano il tempo e si trovano, o ri-trovano dentro una sincronicità filosofica che li vede messaggeri dagli stessi valori. In questo forse "immaginario" dialogo tra un pensatore che ha saputo sporgere lo sguardo oltre il suo secolo, e uno che non ha mai perso occasione per riflettere e riflettersi attraverso il passato, è possibile ritrovare e godere della tensione emotiva dell'essere umano che pretende di ricongiungersi con l'Assoluto.

Alcune parole sono talmente pregne di senso che, nel momento in cui il pensiero prima e poi la voce danno loro un'articolazione e un suono, il resto scompare, annullato dalla complessità che le assorbe. Neanche la parola *mistica*, con la quale classicamente si intende

quella parte della scienza spirituale che ha per oggetto proprio la teoria e la pratica della vita contemplativa, a partire dalla prima notte dei sensi e dalla quiete fino al matrimonio spirituale¹,

fa eccezione. Infatti,

è una parola che fa una certa paura, e che desta anche qualche sospetto, nella misura in cui la si intende come qualcosa di eccezionale, particolare, riservato, che in modo misterioso comunica con quel soprannaturale che viene comunque visto come lontano e diverso dal naturale.²

¹ A. Tanquerey, *Compendio di teologia, ascetica e mistica*, Desclée, Parigi 1927, p. 50.

² M. Vannini, *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 13.

Questa definizione di Marco Vannini espone alla difficoltà della parola *mistica* e anche alla problematicità del parlare intorno alla mistica. L'uomo non può essere privato della capacità di realizzare profondamente la propria esistenza, che è la capacità di saper fare ed essere *διάλογος*. Solo attraverso la forza di tale discorso, infatti, l'uomo propone il suo pensiero e pone se stesso in relazione al mondo. Per l'uomo dialogare con se stesso e con gli altri significa afferrare e anche affermare la vita, muoversi non attorno a essa, ma dentro di essa e dunque esistere.

Il dialogo nasce dall'osservazione di ciò che è evidente, senza per questo esaurirsi nella constatazione del dato di fatto: la sua forza problematica infatti, spinge verso un orizzonte conoscitivo il cui terreno di apprendimento supera quello della sensibilità. Gli uomini hanno vocazione alla conoscenza: è la natura dell'uomo, la sua storia, che sempre si sviluppa lungo e attraverso il desiderio di oltrepassare i confini del sensibile trovando appagamento nell'interiorizzazione e nella comunicazione del conosciuto e del potenzialmente conoscibile.

La *mistica*, termine che secondo Vannini incute *una certa paura*, è una sorta di chiave di accesso verso quel *qualcosa-qualcuno* di nascosto, in direzione del quale l'uomo si sente chiamato. Quando si parla di mistica è immediato il riferimento al mondo medievale. Ma già a monte di questo sta l'etimologia della parola che con tutto il lungo vissuto che porta con sé, suscita il nostro interesse. Il lemma, dal quale derivano i termini *misticismo* e *misticità*, esprime un atto di contemplazione rispetto alla dimensione sacra. Per l'uomo greco l'esperienza mistica si accompagna sempre al sentimento di *ἐνθουσιασμός*, ovvero a una condizione di esaltazione derivata dall'ispirazione divina. Il mondo greco, in tutta la sua complessità e ricchezza di sfumature, faceva un'ulteriore distinzione ponendo in primo luogo un entusiasmo di origine coribantica, nel quale

non era l'uomo a scegliere il dio, ma era quest'ultimo a scegliere chi doveva essere il suo portatore ... Nella possessione coribantica

*è il dio che agisce autonomamente, e agisce in modo divino, dunque non conoscibile e non governabile col rito umano*³

in secondo luogo, considerava un entusiasmo di origine mistica, nel quale la possessione era cercata dall'uomo che intendeva uscire dal proprio *status* per far esperienza di ciò che trascendeva i suoi limiti conoscitivi.

Quando Platone racconta del momento in cui l'uomo si proietta oltre la realtà percepibile nella quale dimora, guida alla visione di un percorso ascetico, che parte dall'esperienza contingente e procede verso la forma più alta di trascendenza. Ancor prima del cristianesimo e del medioevo, già l'uomo greco ricercava *qualcosa* che gli rendesse sopportabile l'appartenenza al mondo dell'eterna mutabilità, per potersi sentire partecipe di una pienezza impossibile da raggiungere nell'esperienza comune. Quando Socrate interroga *Teeteto* su ciò che significa conoscenza non va in cerca di una definizione che si coniughi con il mondo che cade sotto l'indagine dei sensi: pretende piuttosto che l'allievo acerbo, ma già acuto, forzi il proprio pensiero sporgendolo verso l'*oltre*, fuori dal recinto dell'immediatamente esperibile. In questo *dialogo*, Platone si scontra con il relativismo a cui Protagora si era ancorato come forma della sua speculazione, dimostrando che la natura dell'anima tende a muoversi verso la conoscenza dell'universale. Solo l'universale infatti è caratterizzato dall'indefettibilità, che gli compete di diritto, mentre il particolare non può che cadere sotto la categoria della fallibilità.

Dunque, sembra che Platone sia stato già solito sentire il peso della distanza tra sé e la trascendenza di *qualcosa* di impalpabile, eppur robusto; di ineffabile, ma che esige paradossalmente di esser comunicato; di lontano, di irraggiungibile, ma misteriosamente *confinante* con il sé dell'uomo. La parola *mistica* pone l'accento sul riconquistato rapporto tra uomo e dei. Se dunque da un punto di vista etimologico il termine rimanda a tutte le pratiche e verità *misteriose* cui l'uomo greco era orientato, seppur sotto il divieto di parlarne,

³ S. Fusco, *Le vie dell'occulto*, Venexia, Roma 2018, p. 36.

solo con Platone sembra determinarsi un'inversione di senso che porta a pregustare quello che ancora oggi è il *topos* della mistica: la ricerca della verità.

Ancora una volta è opportuno riprendere le parole di Vannini:

tra i cosiddetti mistici troviamo spesso i più tenaci e onesti indagatori della profondità dell'anima – potremmo dire i veri psicologi del profondo – e la mistica stessa si configura intimamente come risposta al precetto dell'Apollo delfico: conosci te stesso e conoscerai te stesso e Dio.⁴

Se ne può concludere che sarebbe plausibile rintracciare proprio nel γυνῶθι σαυτόν il primo momento in cui l'uomo prende coscienza che, esplorando la propria interiorità, arriverebbe al *mistero* che, a differenza di quanto professano tutte le religioni misteriche, non solo non può essere insegnato a partire dall'esperienza altrui, ma – fatto ancora più rivoluzionario –, non deve essere occultato. Si trattava di un *mistero* che non teme di essere svelato al mondo, anzi lo richiede. A Platone si deve riconoscere il merito di aver dato voce a chi infrangendo ogni abitudine sociale e, ancor prima, individuale, si è preoccupato di indagare il proprio abisso interiore: a Socrate, il parresiasta ateniese che andava incontro alla verità.

Il mondo medievale eredita pienamente questa lezione e per ciò stesso sin dall'inizio delle discussioni sulla mistica i pensatori del Medioevo chiariscono che lo *status* di *mistico* non appartiene esclusivamente all'uomo che *profuma* di santità, secondo il *traditum* cristiano. Il mistico è piuttosto colui che in ogni tempo desidera non restare chiuso dentro la cupa e mai certa contingenza che lo avvolge e che quasi lo schiaccia: cerca a partire da se stesso il senso profondo di ciò che egli è, la sua origine, la sua ragion d'essere. Essere mistici è necessità dell'anima, bisogno di darle dignità e di conferirle spazio in ogni *memento*.

⁴ M. Vannini, *op. cit.*, p 15.

Mistica è una parola che mette soggezione. La forza di coloro che vengono definiti mistici è sconvolgente; eppure sconvolgente dovrebbe essere il non assumere tale *modus vivendi* e restare sempre ignoranti rispetto alla profondità del proprio sé. Ogni uomo per natura è chiamato all'esperienza mistica, perché essa rappresenta la strada mediante la quale non avviene, come erroneamente si è portati a credere, una *trasformazione*, ma una *riconciliazione*. Quella tra il vero sé e la propria origine. L'esperienza mistica, allora, non rimane confinata nella sfera di un accadere misterioso e iniziatico, ma può essere ricercata e provata da tutti, ovunque e in ogni tempo.

In base a tali considerazioni, si può tentare di porre a confronto, proprio attraverso la *categoria* dell'esperienza mistica, due personalità complesse e profonde e appartenuti a contesti storici assai lontani, la cui intensità e problematicità di pensiero induce tuttavia a più di un semplice accostamento: Bernardo di Clairvaux e Michele Federico Sciacca. Delineate in breve le rispettive concezioni di esperienza mistica, si proverà a far emergere aspetti del loro vissuto e del loro pensiero che, indissolubilmente legati fra loro e alla sfera mistica, prospettano un campo di esperienza che trascende le esperienze della quotidianità, interpretandole anche in chiave di una possibile relazione all'assolutezza della verità.

Mistica e filosofia: due percorsi di ascesa

Bernardo e Sciacca, certamente diversi, consentono tuttavia un affascinante confronto per dissimilitudine, ma non per questo in antitesi: se il debito verso Bernardo è dato dalla svolta da lui operata nella storia della mistica cristiana medievale, a Michele Federico Sciacca bisogna riconoscere il merito di saper interpretare con devozione e passione quella svolta, nella fatica del pensiero mosso dal desiderio di incontrare la *verità*.

La speculazione di Sciacca trae linfa dalla forte convinzione che la ragione umana non possenga in sé il seme dell'infallibilità, ma al

contrario rimanga molto spesso presa al laccio dai suoi stessi grossolani e *affezionati* errori. L'uomo, secondo Sciacca, deve essere letto, indagato e scrutato nella sua interiorità, in quel *luogo* tanto profondo e sacro che è la dimora di Dio, o meglio di Dio che è dentro il sé di ogni uomo:

la verità è nel soggetto, ma non è il soggetto, né è da esso prodotta; se fosse il soggetto o il pensiero stesso, l'uomo non sentirebbe più la propria soggettività particolare come altro dalla oggettività della verità o dell'essere. Nell'acquistare coscienza di chi egli è – così come è fatto ed è – l'uomo scopre la propria persona e, nel momento stesso, interiormente, l'esistenza della Persona assoluta da e per cui è, pensa e vuole. Dunque il valore e il senso della persona umana vanno cercati (e vi consistono) in quella che abbiamo chiamato la interiorità oggettiva, dove l'uomo scopre se stesso e, con se stesso, Dio; vanno cercati e vi consistono in quel deposito sacro che Dio, creandolo, ha messo in lui: la verità.⁵

Se Bernardo induce a cercare di comprendere che cosa significhino pensare, agire, vivere da mistico, con Sciacca si è messi nelle condizioni di capire quanto importante sia per l'uomo-filosofo uscire dalla mediocrità dell'apparenza per lanciare il proprio sé in direzione di una ri-nascita spirituale, che proprio il *vivere da mistico* in senso bernardiano gli consente di mettere in pratica. Scrive Sciacca: *ora è mio dovere di filosofo sforzarmi di essere saggio*⁶. Questa saggezza alla quale lo spinge e lo consacra il suo *status* di uomo, è da intendere come la possibilità di andare oltre la ragione e i suoi inganni, oltre l'appannamento di una lucidità che vuole primeggiare sempre, anche quando non può: esperire una tale possibilità è dunque avere consapevolezza dello *spirito*. *Dire spirito è dire una verità cristiana; perciò non concepiamo uno spiritualismo, che sia veramente tale, che possa non essere cristiano ... consegue che noi*

⁵ M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, L'Epos, Palermo 1989, p. 58

⁶ Ivi, p. 28.

*non definiamo più l'uomo animale razionale, ma animale spirituale*⁷.

Bernardo e Sciacca sono lontani nel tempo: il primo ha mosso i suoi passi sul rurale e feudale terreno di quello che convenzionalmente gli storici chiamano Medioevo, il secondo invece ha visto gli orrori e gli splendori del XX secolo. Ma il loro lavoro intellettuale li rende in qualche modo contemporanei riguardo alla possibilità, intimamente condivisa dal loro pensiero, di insistere sulla necessità, cui l'uomo non dovrebbe mai rinunciare per non perdere se stesso, di ricercare con sincerità il perfezionamento di se stesso.

Nelle opere di entrambi appare chiara la missione naturale dell'uomo: non ostacolare lo spirito, ritrovare la pienezza di sé tramite la riscoperta dell'*Altro*. Nelle loro filosofie è centrale il concetto di *pienezza*, che non coincide mai con l'atto di debordare dal proprio sé, che come macchia di olio incontenibile si allarga e inonda ogni cosa, fino a oscurare e inghiottire il mondo circostante. Essa piuttosto adombra una sana consapevolezza, che l'*Altro* non possa mai essere usurpato, ma che al contrario vada ricercato, trovato e protetto. Solo nell'atto di questo incontro tra ciò che l'uomo è e ciò che misteriosamente in lui è dinanzi e contemporaneamente dentro, egli si scopre *pieno*, colmo di una pienezza che soddisfa la sua anima.

Sciacca si pone in feconda relazione con autori quali Platone, Agostino, Tommaso, Bonaventura, Scoto, Campanella, Pascal, Spinoza, Vico, Rosmini o anche Unamuno, e questa enumerazione potrebbe continuare ancora. Da tutti questi autori è stato segnato, a loro sente di appartenere per viva empatia e a loro non è difficile risalire per una sua diretta filiazione. Emerge, così a questo punto, una difficoltà: Bernardo non è mai citato come fonte diretta. Per questo, volere spingere l'analogia tra i due filosofi, Bernardo e Sciacca, al di là dell'immediatamente visibile, più lontano di ogni esplicito rimando, citazione o dichiarata fonte, potrebbe sembrare un azzardo e per certi versi un'operazione non legittima. Ma, indagando più a fondo, è possibile rintracciare un filo che accompagna il pensiero di

⁷ Ivi, p. 27.

Sciacca, dando senso integrale alla sua metodologia? Certamente nella sua speculazione non è difficile ritrovare una vivace inclusione di idee, la cui radice è rintracciabile nella sana consapevolezza che nessuna frenesia di afferrare il presente potrà mai giustificare la tendenza a rinunciare e a dimenticare il passato, inteso come tradizione che precede il *nunc*:

*ma proprio oggi che gli uomini sono degli isolati, dei dogmatici, degli intolleranti, dei lucidi, dei tecnici del formalismo razionale e scientifico, degli incomunicabili e quasi impenetrabili, proprio oggi sentono il bisogno vivo e pressante delle grandi comunicazioni cosmiche, degli incontri universali, di una societas realizzatrice dell'umanità unanime. Aspirazioni a quello che, malgrado tutto, fu il medioevo cattolico: la medievalità, che non significa medievalismo, ci travaglia non per sterile nostalgia di un mondo perduto, ma come fecondo ideale da realizzare in una società nuova.*⁸

Nella filosofia di Sciacca, ieri e oggi si incontrano, si parlano, si confrontano. Nel suo muoversi verso la verità il Medioevo non è dunque una parentesi estranea che il tempo si permette di oscurare. Al contrario, è un rimando sempre attuale che si realizza in un presente consapevole della necessità di un passato che riesce a conservare una propria eterna fecondità, tanto che si potrebbe non considerare mai veramente passato.

È un'aspirazione alla *medievalità* che per Sciacca attraversa e scuote un tempo, come il suo, lanciato in una folle e cieca corsa verso l'avvenire, proiettandolo in due possibili direzioni: un progetto politico di recupero di idee repubblicane e comunistiche, che non tarderà a rivelare le sue conseguenze negative nella creazione di un individuo isolato ed 'egoista', e uno di impronta più squisitamente spirituale che pone al centro l'uomo *consciuis* di se stesso e della sua aspirazione a una verità trascendente che affratella tutti gli uomini⁹.

⁸ Ivi, pp. 89-90.

⁹ Cfr. Ivi, p. 90. Nella stessa pagina, alla nota 7, l'autore per sottolineare la gravità di tale situazione di scollamento e rifiuto rispetto alla tradizione, di questo

Parte preminente della speculazione di Sciacca si concentra sul problema metafisico:

l'uomo partorisce nella Verità le verità: prima gesta con cautela e fatica; sorveglia perché il parto non sia aborto prematuro e il partorito germoglio rachitico e malaticcio; poi fa forza per rompere l'involucro che l'asconde e vorrebbe soffocarlo: non si dà alla luce senza dolore. Ed è giusto: non c'è luce di verità, per l'uomo, senza sacrificio e sofferenza, che fanno pura la gioia del generare.¹⁰

Sciacca ha compreso la fatica *mistica* dell'uomo che partorisce la verità e che per la verità accetta di patire. Affrontare il problema metafisico, infatti, significa accettare la trascendenza, volgersi a essa, portarla alla luce anche a costo di una fatica e di un dolore che sembrano non potersi tollerare, ma ai quali si è chiamati secondo la missione più nobile della riconciliazione con il Bene universale e totale.

Anche Bernardo riconosce la dignità del dolore, al quale l'uomo che desidera avvicinarsi alla Verità non può pretendere di sfuggire: *proprium est superbiorum, laeta semper appetere et tristia devitare, iuxta illud: cor stultorum, ubi laetitia*¹¹. Certamente non c'è l'intenzione di encomiare la sofferenza, né di correre incontro al dolore a scapito della felicità ma, per differenza fondamentale, è proposto il compito di abbracciare il dolore nell'azione costruttiva e necessaria di mettere in luce la verità. Tale atto esige inoltre empatia verso chi direttamente vive il dolore. Per cui Bernardo scrive che

oggi che pretende di essere eterno, cita una pagina dell'opera di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, rintracciando in questa la restituzione fedele della triste immagine dell'uomo che *si è abituato a non confidare che in se stesso e a scindersi come un'unità dal tutto*.

¹⁰ M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, Marzorati, Milano 1962, p. 49.

¹¹ Bernardo di Chiaravalle, *De gradibus humilitatis et superbiae*, a cura di Deug-Su I, in San Bernardo, *Trattati*, Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1974, p. 96.

qui vero se ita fratribus non consociant, sed e contrario aut flentibus insultant, aut gaudentibus derogant, dum quod in illis est, in se non sentiunt, quia similiter affecti non sunt, veritatem in proximis qualiter deprehendere possunt? Bene namque convenit illis illud vulgare proverbium: nescit sanus quid sentiat aeger, aut plenus quid patiat-ur ieiunus. Et aeger aegro, et ieiunus ieiuno quanto propinquius, tanto familiarius compatiuntur. Sicut enim pura veritas non nisi puro corde videtur, sic miseria fratris verius misero corde sentitur. Sed ut ob alienam miseriam cor miserum habeas, oportet tuam prius agnoscas, ut proximi mentem in tua invenias, et ex te noveris qualiter illi subvenias, exemplo scilicet Salvatoris nostri, qui pati voluit ut compati sciret, miser fieri ut misereri disceret, ut quomodo de ipso scriptum est: ET DIDICIT EX HIS QUAE PASSUS EST OBOEDIENTIAM, ita disceret et misericordiam.¹²

Dolore e sofferenza sono ineluttabili dunque, anzi è necessario riconoscere in essi le vie maestre per ricongiungersi al Bene supremo. La fatica di questo *partorire* la Verità è tutta affidata al pensare che sperimenta il travaglio di chi vuole superare l'apparenza e ricostituire l'antica armonia con la trascendenza di cui è immagine e somiglianza. Durante la sua appassionata vita claustrale, Bernardo ha sempre meglio compreso che il coronamento della vita monastica consiste nella unione mistica con Dio. Ed è importante sottolineare che Bernardo, quando parla di Dio, si riferisce a Gesù Cristo, che, pur essendo Trascendenza suprema, e perciò possedendo per natura onnipotenza e non finezza, sceglie per amore delle creature di *provare* l'impotenza e la finitezza, preamboli della dolorosa morte sulla croce.

Inos Biffi mette in evidenza l'intensità con cui la potenza cristologica si rivela ed è custodita nel pensiero di Bernardo:

tutta l'opera di san Bernardo è occupata dalla figura di Cristo, il Verbo incarnato, colto particolarmente nella sua condizione e missione di mediatore ... Gesù Cristo, che è il Verbo di Dio, attraverso

¹² Ivi, pp. 48-50.

la sua venuta nella carne, offre l'epifania di Dio e traccia in sé il ritratto dell'uomo: in questa carne – ossia nei misteri concreti di Gesù Cristo – avviene la narrazione di Dio, e si trova plasmato e mostrato in atto il modello dell'uomo, secondo il disegno divino, dove l'uomo è originariamente costituito immagine di Dio, in prosieguo dell'Immagine che è lo stesso Unigenito di Dio. L'incarnazione del Verbo rende possibile e domanda l'imitazione di Dio e insieme fonda la dignità dell'uomo. San Bernardo esplora l'uomo con esigente realismo – acuto com'è in lui il senso del peccato o della dissimilitudine – pure senza pessimismo: poiché la vocazione umana è la comunione col Figlio di Dio fino ai suoi misteri gloriosi, culminante nella sua ascensione.¹³

Non meno intensa è la potenza cristologica che promana dal pensiero di Sciacca:

maturi i tempi, s'incarna il Figlio Dio-Verbo di Dio, il Logos generato da Dio-Padre; s'incarna, ed è Gesù Cristo; in Lui è la Trinità. Attraverso Gesù Cristo Dio-Uomo, è la Redenzione: la Croce del Gergolga divide e insieme unisce indissolubilmente il tempo in due momenti; è al centro della storia del creato dall'inizio alla consumazione finale e salvifica. ... Il Verbo, di cui è appropriazione l'Esemplare del mondo, è il Mediatore della Creazione; il Verbo incarnato è il Mediatore della redenzione, della salvezza, Colui che interviene per stipulare la nuova alleanza tra Dio-Padre e gli uomini; e può «inter-venire» in quanto, vero Dio, parla da parte di Dio e, vero Uomo, parla da parte dell'uomo, a nome dell'uno e dell'altro, per le due nature distinte, l'umana e la divina, nell'unica Persona ... Ma il Mediatore per la creazione e per l'Incarnazione è il Salvatore per la Sua morte, quella di Cristo Gesù che dà se stesso come prezzo del riscatto (ἀντίλυτρον), in favore di tutti, testimonianza (μαρτύριον), data ai suoi tempi giusti (καιροῖς ἰδίοις), dell'amore

¹³ I. Biffi, *La più sublime e interiore filosofia di San Bernardo: «Sapere Gesù»*, in I. Biffi, L. Dal Pra, C. Marabelli, C. Stercal, H.M. Uhl (a cura), *Bernardo di Clairvaux, Epifania di Dio e parabola dell'uomo, Atti del Convegno su «San Bernardo di Clairvaux»*, promosso dall'Abbazia di Santa Croce in Gerusalemme, Roma, 27-28 ottobre 2006, Jaca Book, Milano 2007, p. 21.

*di Dio per gli uomini e dell'amore di Cristo per questi ultimi e per il Padre.*¹⁴

Se dalle parole di Biffi si evince quanto in Bernardo la somiglianza tra Dio e l'uomo si ritrovi nel dolore del Cristo che sceglie la morte sulla croce, nella descrizione che Sciacca fa del Mediatore (Cristo Gesù) ritorna ancora e con lo stesso *pathos* a cui l'entusiasta abate di Clairvaux ha abituato i suoi lettori, la *necessità* per Dio di entrare in comunione con gli uomini, di salvarli attraverso il sacro atto dell'Incarnazione. Bernardo e Sciacca nel mistero cristologico riconoscono la portata straordinaria e rivoluzionaria della fede cristiana e, assumendolo come esempio, vi colgono la necessità paterna di un Dio che sprofonda nella rinuncia, accetta l'obbedienza e si veste di misericordia.

Trovare tuttavia all'interno delle opere di Sciacca rimandi espliciti al pensiero bernardiano non è affatto semplice. Persino in *La filosofia nel suo sviluppo storico*, manuale di storia della filosofia destinato ai licei, lo spazio che il filosofo di Giarre concede all'abate di Clairvaux appare senza dubbio ridotto:

*come abbiamo accennato, avversario di Abelardo fu San Bernardo di Chiaravalle, detto il Doctor mellifluus, anima profondamente religiosa, nemico di ogni orgoglio dialettico. Contro il vaniloquio della ragione ("la mia sublime filosofia è conoscere Gesù e la sua crocifissione"), egli esalta l'umiltà, la via maestra dell'ascesi mistica, attraverso la quale l'uomo conosce le proprie miserie, si purifica e si eleva alla contemplazione della verità divina, preceduto dalla considerazione o attenzione dell'anima nella ricerca del vero; da quella all'estasi, excessus mentis, con cui l'anima si unisce a Dio, disceso in essa. La contemplazione non esclude la cultura né la vita attiva purché siano indirizzate al fine supremo dell'uomo, l'unione a Dio.*¹⁵

¹⁴ M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano, 1972, pp. 110-111.

¹⁵ M.F. Sciacca, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, vol. I, Edizioni Cremonese.

Nei riguardi di Bernardo appare una certa riconoscenza nelle parole di Sciacca, anche se egli sembra tradire come un desiderio di congedarsi con rapidità dalla speculazione bernardiana, prendendolo in considerazione inizialmente non in quanto abate di Clairvaux, instancabile servo di Dio e impavido condottiero di uomini nella fede e nelle azioni, ma in quanto avversario di Pietro Abelardo¹⁶, quasi rischiando seppur per breve momento di ridimensionare la grandezza che da sempre accompagna il nome di Bernardo.

È, dunque, innegabile che Sciacca non si sia dilungato in parole per Bernardo; ma, seppur asciutto, a tratti essenziale e addirittura stringato, il suo dire nasconde sottigliezze non trascurabili. In nota, Sciacca su Bernardo scrive che fu un monaco cistercense, consigliere di Eugenio III, e predicatore della seconda Crociata e fu cruciale nella politica del suo tempo, aggiungendo in conclusione che fra i molti suoi scritti, devono essere sicuramente menzionati il *De gradibus humilitatis et superbiae* e il *De diligendo Deo*, e non in nota, ma nel corpo del suo discorso intorno a Bernardo, inserendo una citazione diretta dai *Sermones in Cantica Cantorum: la mia sublime filosofia è conoscere Gesù e la sua crocifissione*¹⁷.

In questo senso particolarmente interessante appare il riferimento di Sciacca al concetto di *excessus mentis*, l'uscita da sé nel momento

se, Roma 1969, p. 208.

¹⁶ Sull'ostilità tra le dottrine di Bernardo di Clairvaux e quelle di Abelardo, non mancano certamente fonti. Lo scontro tra i due avvenne sul terreno della *fides*, salda, incrollabile, sufficiente a ogni conoscenza per Bernardo, necessitata a essere soccorsa e supportata dalla *ratio* per Abelardo. L'epistolario di Bernardo dimostra come la polemica contro Abelardo lo avesse acceso da dentro, come testimoniano le numerose *Lettere* a essa dedicate, tutte intessute di argomenti atti a prospettare le conseguenze disastrose derivanti dall'adesione alla dottrina di Abelardo, il quale, agli occhi di Bernardo, assumeva le fattezze dello scettico razionalista, nemico della Verità ridotta ad acquisire una forte impronta relativistica. Cfr. J. Verget, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 140-141.

¹⁷ M.F. Sciacca, *La filosofia nel suo sviluppo storico ... cit.*, vol. I, p. 208. Cfr. l'originale latino di Bernardo, *Sermones in Cantica Cantorum*, 43, 4 in PL 995A: *mea sublimior interim philosophia, scire Jesum, et hunc crucifixum*, che rimanda a 1Cor 2,2.

in cui si è innalzati dalla e nella gloria divina, *topos* di lunga tradizione mistica, ma che Sciacca sembra quasi testualmente riprendere dai *Sermones de diversis* di Bernardo, nei quali si legge: *cum enim duo sint beatae contemplationis excessus, in intellectus unus, et alter in affectu*¹⁸.

Si può ipotizzare che Sciacca conoscesse la speculazione bernardiana più di quanto voglia lasciare intendere attraverso citazioni dirette. Infatti egli, se da una parte tra le numerose opere dell'abate sceglie di nominare il *De gradibus humilitatis et superbiae* e il *De diligendo Deo*, mirando lucidamente a riportare di Bernardo un'immagine legata all'ascesi spirituale dell'uomo che cerca Dio nel pieno coinvolgimento del suo desiderio di riunificazione, dall'altra dimostra di avvertire la necessità di oltrepassare i limiti delle opere appena menzionate e di cercare, come di fatto fa, in un testo ulteriore. Dunque questa è la cifra paradigmatica che secondo Sciacca restituisce l'essenza autentica della filosofia di Bernardo, una filosofia cioè indubbiamente legata alla ricerca di Dio, all'amore per gli altri e all'amore della croce. In Bernardo – e Sciacca pare averlo intuito –, prima di qualunque discorso intorno all'uomo, prima di proferire ogni attributo glorioso sull'Altissimo, c'è l'esperienza del patimento carnale del Cristo come scelta consapevole dell'uomo di fede. Bernardo spinge sempre gli uomini in direzione di una sincera *imitatio Dei* come risposta alla più sconvolgente imitazione, di cui è protagonista Cristo che decide di soffrire e morire da uomo, spogliato di ogni privilegio e vestito solo di umanità.

Bernardo e Sciacca concordano nel pensare che l'uomo non sia stato posto sulla terra per vivere di solitudine. Egli cerca la verità, ma la sua è una ricerca che si dona all'altro, perché solo nell'atto disinteressato di condivisione, egli riscopre la sua somiglianza con Dio e solo in questo amore depurato da ogni egoismo realizza l'autentica *imitatio Dei*.

¹⁸ Bernardo di Chiaravalle, *Sermones de Diversis*, 52, 4 in PL 785A.

La comunione con gli altri passa per entrambi i filosofi dall'adesione all'amore di Dio. Bernardo afferma: *ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit?*¹⁹ A questa domanda circa otto secoli dopo, sembra che Sciacca dia la risposta più adatta: *l'uomo che è socius di sé a se stesso, prima che con altri, è socius con Dio*²⁰.

Legittima certamente è la domanda in merito al perché Sciacca avrebbe attenuato una così sincera e profonda conoscenza del pensiero di Bernardo. Domanda dalla quale non possiamo esimerci, pur consapevoli della difficoltà di trovare una risposta certa e infallibile.

Nell'atto di percorrere un terreno ricco di ipotesi, è opportuno prestare attenzione a ogni piccolo dettaglio che possa confermare che la mistica di Bernardo di Clairvaux ha influito sulla speculazione filosofica di Michele Federico Sciacca.

Secondo Sciacca,

*la filosofia è choc, scuotimento di tutto l'essere umano, frattura con quanto non è essenziale al suo essere o è d'impedimento al raggiungimento della verità. Il suo oggetto è Dio; Lo cerca, vuol conoscerLo. La filosofia è charitas naturale, che si esercita col lume della ragione, datoci da Dio come il solo che ci faccia desiderosi di Lui e sia condizione per conoscerLo.*²¹

Emerge in questo passo un tema centrale nella speculazione di Bernardo: la *caritas*. L'abate di Chiaravalle in merito scrive che *caritas vero convertit animas, quas facit et voluntarias*²². Per entrambi questo atteggiamento o virtù determina la realizzazione di qualcosa di straordinario, perché porta l'uomo ad avvicinarsi alla verità. Con

¹⁹ Bernardo di Chiaravalle (Bertola E., ed.), *De diligendo Deo*, in San Bernardo, *Trattati*, Scriptorium Claravallense Fondazione di Studi Cistercensi, Milano, 1974, p. 306.

²⁰ M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva ... cit.*, p. 86.

²¹ M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica ... cit.*, p. 65.

²² Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo ... cit.* p. 322.

e nella *caritas* l'uomo ritrova la condizione che gli consente di cercare Dio; privatone, l'uomo non può provare empatia neanche per se stesso e, lontano dal lume della ragione e dalla fede, si abbandona alla miseria e all'isolamento, sperimentando la solitudine e la dannazione eterna. La *caritas* permette l'accoglienza dell'altro e, prima ancora, la conversione di sé, infondendo all'anima la volontà del bene.

Nella prefazione a *Filosofia e metafisica*, opera intenzionalmente dedicata da Sciacca ai suoi studenti dell'Università di Genova e di Pavia, nella quale sono accostati due termini così fortemente carichi di significato, è possibile leggere che

i più impegnativi e sistematici scritti raccolti in questo volume sono il «condensato» dei due corsi universitari di Filosofia teoretica, da me tenuti negli anni 1947-48 e i 1948-49 nell'Università di Genova, elaborazione di idee maturate nell'ultimo corso professato nell'Università di Pavia. La lezione – almeno per me – è la forma più efficace di comunicazione e di silenziosa collaborazione: è sempre stato ben poco quel che ho insegnato al confronto di quanto ho appreso insegnando. Perciò ogni anno il debito verso i miei Scolari aumenta: il giorno in cui si stabilizzerà, avrò esaurito la mia capacità d'imparare insegnando e sarà giustizia e onestà che scenda dalla cattedra. È dunque per un motivo intrinseco (e direi in segno di riconoscenza) che il volume è dedicato ai miei Giovani di Genova e Pavia. Ma ve n'è ancora un altro: alcuni di Loro sono già docenti, studiosi e scrittori di filosofia. Per il saggio sull'Esistenza di Dio, nella fase di elaborazione e in quella di revisione, ho chiesto il loro ausilio, datomi attraverso il dialogo e anche con precise obiezioni scritte, di cui ho tenuto conto. Di ciò ringrazio i Proff. Antonelli, Caracciolo, Crippa, Prini, e Scotuzzi, tutti già miei scolari del Portico pavese ed oggi miei collaboratori nella lieta fatica delle ore riscattate e affidate alla perennità dello spirito.²³

²³ Ivi, Prefazione.

L'importanza della *caritas* in Bernardo non è stata trascurata da Maria Teresa Antonelli, stimata allieva di Sciacca, alla quale si deve uno studio sull'abate di Clairvaux e al suo concetto di *caritas*:

esiste una cosa sola per Bernardo, che traduca la vita come unità; e questa è l'amore: e l'amore è in effetti l'ultima parola che spiega la vita dell'anima; ma in quanto dell'anima spiega la vita, esso spiega anche la struttura dell'anima. In questo senso la dottrina dell'amore non completa solo quella che possiamo considerare l'ascesi e la mistica, il quadro della ricostruzione dell'uomo e in certo senso l'antropologia dinamica di Bernardo, ma anche quella che possiamo chiamare l'antropologia statica, la descrizione non fenomenologica, ma ontologica dell'uomo e la metafisica generale, la sua interpretazione dell'essere. Qui il fulcro è una teologia in cui Dio è Amore o Caritas (e caritas significa che Dio ha un essere come vita, e il senso di questa vita è l'Amore); l'essere di Dio è un vivere semplicissimo, unità per eccellenza, è circolazione dell'amore: in Dio l'amore è manifestazione sui, è ciò che fa essere Dio vita a se stesso come Trinità ed è ciò che lo crea Dio del mondo, facendolo creante e redentore, Spirito della santità del mondo.²⁴

Nella fatica intellettuale di Antonelli, Bernardo ha occupato un posto decisamente importante. All'Università di Genova nel 1952-53 dedica un intero corso dal titolo *Bernardo di Chiaravalle e la dottrina dell'amore nel XII secolo*, e sempre del '53 è la monografia sopra citata. Nel necessario *do ut des* che scaturisce dalla frequentazione intellettuale e dal confronto serrato e costruttivo tra allievi e maestri, si può supporre che sia germogliato, e poi attecchito, l'interesse di Antonelli per Bernardo. È possibile che si sia lasciata sedurre dalle parole di Sciacca sul cistercense tanto da decidere di indagarne l'origine più remota, nel tentativo di superare la professata empatia di Sciacca per Agostino, procedendo a esplicitare messaggi e nomi che in lui apparivano sfumati, dettagli sui quali il lavoro di

²⁴ M.T. Antonelli, *Bernardo di Chiaravalle*, Fratelli Bocca, Roma-Milano 1953, p. 187.

questa scolara e collaboratrice di Sciacca induce invece a riflettere.

È una riflessione forse non troppo peregrina se si considerano vari fattori storico-filosofici e critici che renderebbero Bernardo un comune denominatore per i due studiosi riguardo la mistica. Sciacca, tra i suoi diretti maestri ha certamente Rosmini che si è con attenzione occupato di Bernardo²⁵: dunque è presumibile che neanche Sciacca dovrebbe averlo trascurato. Antonelli sembra aver raccolto l'eredità sciacchiana della *caritas* bernardiana:

*in questo senso la dialettica di Bernardo è concretissima: ciò che fuga il peccato è la caritas. Non esiste un'astratta eliminazione del peccato: ma il liberarsi dalla cupiditas è un liberarsi alla capacità di amare, un liberarsi alla caritas.*²⁶

Svelamento di sé e considerazione dell'altro

Alcune precisazioni date da Sciacca sul proprio pensiero inducono a porre qualche riflessione problematica:

*perciò è facile che vi siano oscurità e che alcune affermazioni possano prestarsi ad equivoci, senza che il lettore ne abbia tutte le colpe. Ancora: non sono né agostiniano, né pascaliano, né blondeliano se con queste etichette si vuol dire che io ripeta posizioni filosofiche di Agostino o Pascal, di Rosmini o Blondel; quantunque inesplicabile la mia personale senza questi pensatori che, assieme a Platone e al Gentile, hanno influito in misura maggiore o minore sulla mia formazione intellettuale.*²⁷

²⁵ Cfr. a proposito dell'importanza di Bernardo nella filosofia di Antonio Rosmini, M. Marcocchi, F. De Giorgi (a cura di), *Il "Gran disegno" di Rosmini. Origine fortuna e profezia delle «Cinque piaghe della Santa Chiesa»*, Vita e pensiero, Milano 1999, p. 31.

²⁶ M.T. Antonelli, *op. cit.*, p. 113.

²⁷ M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva ... cit.*, *Introduzione*.

Riesce difficile non pensare che nel suo essere restio a lasciarsi *etichettare* attraverso il riferimento al pensiero di un solo filosofo, si celasse una certa ironica cura a non rivelarsi nella sua più nascosta essenza, prevalendo piuttosto in lui la scelta di disseminare, lungo le innumerevoli opere, frammenti più o meno espliciti di un sapere appreso attraverso un lungo e faticoso apprendistato filosofico. Talvolta gli autori meno richiamati nelle citazioni sono più intimamente conosciuti e *utilizzati* quali *lenti* attraverso le quali vedere e *spalle* sulle quali salire per guardare più lontano. Così un legame taciuto e non esplicitato finisce per intessere la trama di un discorso. Come accade in Bernardo anche il pensiero di Sciacca resta inchiodato a un *io* che si relaziona *all'Altro* e agli *altri*, come in Bernardo anche in Sciacca lo *status* mistico non si traduce nell'alienazione dal mondo, ma in una lotta serrata contro la superbia che gonfia l'*ego*. Sebbene questo sia un *topos* della mistica, in particolare una certa tensione del pensiero bernardiano sembra muovere le corde al pensiero di Sciacca, intimamente persuaso della necessità di indagare con cura l'*io* per scoprirvi il germe della tensione relazionale all'altro.

Per Bernardo la negligenza verso il proprio *io* inesorabilmente precipita l'uomo nel vortice della superbia, fomite di malignità e vanità: *in altero nequam, in altero vanus, in utroque superbus existit, quia et quod superari se dolet, et quod superare se gaudet, amor propriae excellentiae facit*²⁸. Per Sciacca in parallelo

il problema dell'io e degli altri si presenta, dunque, come problema di persone: è il problema della comunicazione e della comunione. Gli altri non sono oggetti: l'altro da me è persona, io, come me, soggetto. Tra me e gli altri – tra ciascuno e gli altri – c'è scambio, reciprocità. Stabilire la comunicazione è libertà di spirito: la libertà dall'egoismo, come l'evadere da una prigione ... La comunicazione, sconfitta dall'egoismo, è vittoria dell'amore: propriamente si amano le persone non le cose. Amare gli altri è riconoscerli persone

²⁸ Bernardo di Chiaravalle, *De gradibus humilitatis et superbiae* ... cit. XI, 39, p. 94.

e non cose: il fine ultimo del mio amarle è l'amarle senza chiedere niente; l'amore corrisposto è il dono gratuito, da me non richiesto ... Riconoscere gli altri non significa dire: questi esseri sono persone come me, che è conoscerli ma io debbo in ogni mio pensiero e in ogni mia azione sentirli pensarli volerli sempre come persone e non come cose ... L'inter-penetrazione tra persone è nello stesso tempo distinzione tra loro: unità in cui io, tu e lui ci uniamo senza confonderci, e ci ritroviamo sempre io e tu e lui. L'umana società non è un agglomerato ma un ordine; non risultato di una casuale formazione naturale ma disegno della Mente Creatrice.²⁹

Fuori dal recinto limitante del tempo, in piena libertà, due pensatori possono dialogare su un tema comune: l'uomo e la sua necessità e capacità di relazionarsi a partire dalle linee originarie di un disegno tracciato da Dio. L'aggregazione sociale, lo stare insieme senza l'ossessione di superare l'altro o di prevaricarlo è il disegno originario che Dio ha pensato per l'umanità e che tuttavia è abusato, corrotto e alterato dalla superbia umana che nell'altro vede non il riflesso della persona che ciascuno è, ma il nemico dal quale difendersi.

Nel lavoro intellettuale di Bernardo, come in quello di Sciacca, irrompe la questione dell'altro, con la necessità di fargli spazio e di rinunciare all'istinto violento e spietato di annientarlo, riconoscendo in lui il proprio medesimo riflesso e dunque il riflesso di Dio. Bernardo si scaglia con veemenza contro il peccato di superbia, riconoscendo in questo vizio il flagello che annebbia il cuore umano, spingendolo a pensare che la vita al servizio dell'altro nell'armonia della comunione sia misera e insulsa rispetto alle attraenti prospettive di un egoismo che promette prestigio, potere, riscatto e fama. Questa è l'ombra oscura e nefasta che Bernardo chiama *singularitas*³⁰, la cieca brama di far prevalere l'individualismo, per il quale

²⁹ M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1973, pp. 156-158.

³⁰ Al concetto di *singularitas* Bernardo dedica nel *De gradibus humilitatis et superbiae* un'attenzione particolare. Con la *singularitas*, quinto tra i gradi che proiettano l'uomo verso l'abitudine al peccare, Bernardo descrive il sentimento tipico

l'uomo si riduce a vivere con l'intento di ghermire l'attenzione degli animi più ingenui per soggiogarli in nome di una presunta superiorità. La *singularitas* è la pericolosa nemica contro cui combattere e contro la quale si schiera l'ascesi mistica. Questa è la sincera fatica di perfezionamento del sé attraverso la quale la presenza dell'altro si accetta e anzi si riconosce come fraterna e opportuna perché permette di riconquistare la somiglianza con Dio e di giungere a una profonda conoscenza di se stessi al di là di ogni fragilità o insicurezza. L'*ascensus* è ancor più arduo in relazione alla vuotezza del *descensus* che l'ha preceduto, il quale seppure in una sola occasione, può diventare il terribile punto di non ritorno, quando cioè l'uomo, gonfiato di superbia il proprio sé, giunge alla ribellione, difende il suo peccare e così pretende di imporsi come superiore non solo agli altri, ma anche a Dio suo creatore. Scrive Bernardo: *quod autem ante ascendi debeant, ex hoc aperte intellegi datur, quod de tertio gradu in Regula legitur: Tertius, inquit, gradus est, ut quis pro Dei amore omni oboedientia se subdat maiori*³¹. È affermato con la forza di una salda fede che l'uomo ha il dovere di scoprire di provenire da Dio, come Sua creatura più bella, a Lui più simile, mentre vivere come bruti arroganti e ribelli è un atto di disobbedienza e un oltraggio, perché Dio ha voluto gli uomini affamati di virtù (atto etico) e di conoscenza (atto dianoetico), desiderosi di raggiungerlo, non solo *in statu beatitudinis* (escatologia), ma già *pro statu isto*.

L'obbedienza è per Bernardo un valore intrinseco del cristianesimo perché liberamente ispirata all'amore di Cristo. Così, solo nel riconoscimento del sacrificio di Dio che si spoglia della propria potenza e muore sulla croce, l'uomo può riconoscere il *se subdare* come un dono e come la possibilità di manifestare la propria gratitudine. La mistica bernardiana ricalca i contorni del disegno perfetto di Dio,

di chi gonfia il proprio *ego* compiendo ogni azione in vista dell'apparire. In questo uomo, come egli dice, non c'è lo sforzo di essere migliori, ma prevale solo il desiderio di apparire come tale.

³¹ Bernardo di Chiaravalle, *De gradibus humilitatis et superbiae* ... cit. XIX, 49, p. 108.

nel quale l'obbedienza dell'uomo è autentica e l'abbraccio d'amore tra Creatore e creatura trova il suo apogeo nella coincidenza delle due *voluntates*:

*delectabit sane non tam nostra vel sopita necessitas, vel sortita felicitas, quam quod eius in nobis et de nobis voluntas adimpleta videbitur, quod et quotidie postulamus in oratione, cum dicimus: fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. O amor sanctus et castus! O dulcis et suavis affectio! O pura et defaecata intentio voluntatis, eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum relinquitur, eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur! Sic affici, deificari est.*³²

In modo analogo, forse per una vicinanza non dichiarata o perché coincidono le rispettive fonti anche Sciacca nella sua speculazione non può esimersi dal dimostrare l'importanza della virtù dell'umiltà come timbro più che emotivo che contraddistingue l'agire cristiano all'uomo. Allo stesso modo di Bernardo, anche Sciacca mette in guardia dal pericolo che si cela dietro la superbia, spingendo gli uomini, attraverso il suo fine ed elegante ragionare, alla convergenza della propria volontà con quella di Dio:

la catena dell'amore abbraccia, non comprimendosi ma espandendosi gioiosamente, tutta l'umanità; questo è vero umanesimo. Ma la diffusività dell'essere non ha limiti temporali e spaziali, né umani o storici, che possano immanentizzarla ed esaurirla. La voluntas voluntatum emerge sempre come condizionante ogni volizione: attraverso l'altro essere, conosciuto e voluto nel suo essere, si vuole e ama l'Essere sommo, Bene assoluto; e non può non emergere, quale che sia la compressione che vi si eserciti contro, in quanto niente nell'ordine umano o fisico può adeguare l'infinità del pensare e del volere, cioè l'essere intuito in tutta la sua estensione e voluto in tutta la sua pienezza. Pertanto, amando l'altro nell'ordine dell'Essere nel suo essere, lo si ama nella presenza dell'Essere infinito, in

³² Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo* ... cit. X, 27, p. 312.

*ogni uomo interiore come verità prima; ma proprio questa presenza spinge l'uomo a non chiudersi in questa o in quella volizione, gli impone di trascenderle tutte, per l'amore dell'Essere.*³³

La figura che Vannini traccia del mistico rinvia limpidamente tanto al pensiero di Bernardo, quanto a quello di Sciacca:

*il punto essenziale è che i mistici scoprono la volontà, con tutta la sua carica di male – anzi come radice di ogni male e peccato – in quanto ne sono ormai fuori e possono guardarla appunto come a una realtà aliena, definita e chiusa. L'atto di estrema penetrazione ed estrema onestà che contraddistingue il vero mistico non è infatti altro che un estremo e profondo esame di coscienza, ossia il riconoscere la radice sempre egoistica della volontà.*³⁴

Questo contributo auspica di essere solo l'inizio del percorso dialogico tra Bernardo e Sciacca, che nella mistica trovano un loro punto di incontro. Tale dialogo tra i due filosofi accenna al tentativo, di rintracciare una linea continua di pensiero che unisca la *medievalità* di Bernardo, che guarda sempre oltre, e la contemporaneità di Sciacca, che non perde occasione per riflettere sul passato. Saggiare la possibile profondità e verificabilità di questo dialogo è compito assai affascinante ma, data la mole degli scritti bernardiani e sciacchiani, eccede questo introduttivo e programmatico contributo.

³³ M.F. Sciacca, *L'uomo questo squilibrato ... cit.*, p. 255.

³⁴ M. Vannini, *op. cit.*, p. 16.