



SILVANO SCALABRELLA

LA SAPIENZA DEL CUORE

Insegnaci a contare i nostri giorni
e giungeremo alla sapienza del cuore.

(Salmo 89,12)

FEDE, SCIENZA E POLITICA

DIRETTA DA MARIA PIA BARONTINI

III volume della collana

LA SAPIENZA DEL CUORE

di SILVANO SCALABRELLA



Copyright © MMXIX
«NeP edizioni Srls» di Roma (RM)
www.nepedizioni.com
info@nepedizioni.com
Via dei Monti Tiburtini 590
00157 Roma (RM)
P. iva 13248681002
Codice fiscale 13248681002
Numero REA 1432587
ISBN 978-88-5500-016-1

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.
Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.
I edizione: maggio 2019

Dedicato a
Emanuele, Francesco,
Giulio, Maria Giovanna

Insegnaci a contare i nostri giorni
E giungeremo alla sapienza del cuore
(Sal. 89,12)

INTRODUZIONE

Dal monaco all'uomo spirituale: la chiamata di tutti alla santità

Poniamoci la domanda: di che abbiamo bisogno, noi oggi, per dare nuova linfa al cristianesimo? Abbiamo bisogno di un nuovo monachesimo? Noi sappiamo che più volte il monachesimo ha salvato la cristianità e il mondo occidentale nel corso dei secoli. Sembra che il nostro tempo abbia ancora una volta bisogno di un rinnovamento spirituale, che con il suo potente Soffio rigeneri un'umanità stanca, dimentica delle sue origini divine. Ma di che tipo di *monaco* auspichiamo oggi l'avvento?

Cos'è un monaco? Il termine rinvia all'essere solitario, all'essere uno-solo, ma anche alla sua unicità. In generale possiamo dire che dal punto di vista spirituale l'archetipo di riferimento è quello del monaco come *uomo perfetto*: colui che ha raggiunto la pace, la libertà, l'equanimità. Egli è perciò l'immagine perfetta dell'essere *umano*, che incarna in sé la compiuta *somiglianza* a Dio. Nella tradizione cristiana il monaco è il cristiano perfetto.

Mentre la tradizione indiana delle *Upanisad* parla di una *via superiore* (la via divina dell'*atman*, la realizzazione del *brahman*), la tradizione cristiana monastica parla di una *via media* tra angelismo e umanesimo. Non c'è dubbio, tuttavia, che anche il monachesimo cristiano, in tempi modi e forme differenti, ha subito l'attrazione per una radicalizzazione della *rinuncia*, dell'oltrepassamento dei limiti morali sociali intellettuali fisici – normali per l'uomo comune che vive nel mondo –, la rinuncia assoluta, assunta in modo esclusivo e

senza ritorno dal *samnyàsin* hindu. Anche il monachesimo cristiano ha coltivato, talora in modo assoluto, l'idea del monaco totalmente separato dal mondo, *acosmico*. Qui, 'rinuncia al mondo' significa 'rinuncia al creato' per aderire o identificarsi perfettamente al *non-creato*: "IL giorno stesso in cui ci si libera dall'illusione (del mondo), quello stesso giorno egli lascia tutto e diventa un asceta" (*Jahala-upanisad*, 4). Questo è per l'India il *samnyàsin*.

Vi è un'altra figura di monaco, comune all'Oriente hindu e all'Occidente cristiano: quella del monaco *folle di Dio*: costui non è il 'perfetto', il 'realizzato'; egli piuttosto si manifesta come 'ribelle', 'non-conformista', 'folle', 'giullare di Dio'; è il totalmente libero da tutte le regole che governano il mondo e gli uomini. È la figura del *folle cosciente*: "la sua follia – scrive un grande testimone cristiano del nostro tempo – è la sua arma e la sua identità. È per questo che, invece di ritirarsi in una grotta ove dedicarsi alla meditazione, egli scende nelle pubbliche piazze, grida e gesticola, insulta e maledice, denuncia la follia della ragione e l'ipocrisia della civiltà, porta scompiglio nel 'gioco' grave degli uomini. Anche l'occidente cristiano conosceva i folli di Cristo e i monaci girovaghi. San Paolo stesso aveva scritto su 'la follia della croce' e aveva denigrato la 'filosofia'. Comunque il nostro monaco spezza tutte le convenzioni"¹.

Il monaco che abbraccia consapevolmente (potremmo parlare della tragicità del suo paradosso, a causa della sua esigenza necessaria dell'acosmismo e della impossibilità di esso) la via della rinuncia, sia nel modo incarnato del 'realizzato' sia in quello del 'folle', egli comunque è destinato a vivere fino all'estremo lo scontro con il limite: egli potrà essere colui che

1 R. Panikkar, *Parivrajaka, La tradizione del monaco in India*, in H. Le Saux, *Alle sorgenti del Gange*, Servitium Ed., Sotto il Monte BG 2005, p.188.

ha liberato la sua anima da tutti gli attaccamenti o colui che si è liberato dalla sua propria anima (lo *jivan-mukta* hindu); egli è colui che ha abbandonato tutti i riti, lasciando che il mondo crolli, e proprio essendone cosciente perirà a sua volta, lasciando crollare il mondo per un qualcosa di più alto. Questo modello di monaco, pur incarnato in forme diverse, rappresenta in sé, comunque sia, la assunzione portata all'estremo d'una *scelta di vita* radicale, totale, non mediata o mitigata dalle convenzioni storiche o sociali del proprio tempo o da speculazioni teoriche. Il monaco getta la sua sfida al tempo e allo spazio, alla terra e al cielo, radicandosi in un *entusiasmo* che solo nel Divino trova la sua ispirazione e il suo appagamento. L'asceta lancia la sua sfida, non con le sue idee, le sue parole, ma con la sua stessa vita: "ciò che nega, in fondo, è la storia, l'evoluzione, la razionalità ultima delle cose. Ma non specula: egli vive, ama, beve, danza, mette in pericolo la propria vita, è l'amico di tutto e di tutti; non si cura dei discorsi, non si mette a scrivere libri, non si difende. Non vuole essere imitato da nessuno, poiché lui stesso non ha modello [...]. È spontaneità pura. Libertà"².

Ci si chiede: questo monaco non esiste più? Può esistere nel nostro tempo? Oppure 'esiste' perché incarna l'irrinunciabile essenza, per quanto nascosta e negata, del nostro essere umani? Forse la sua attualità consiste proprio nel suo sempre riemergere dall'abisso della storia per ricordare all'uomo la sua unicità (*monachòs*) incomparabile, irriducibile a qualunque schema. E allora ecco la nuova sfida per il nostro tempo: "non sarà forse che la cultura tecnocratica contemporanea, invece, dietro la facciata di una democrazia egualitaria e di un ordine suscettibile di essere dettato dagli 'ordinatori', vuole ridurci ad un comune denomina-

2 Idem, pp. 191-192.

tore, considerarci semplici numeri? Non sarà piuttosto che quest'archetipo monastico di cui stiamo parlando è il seme dell'unico eroismo ancora presente in ciascuno di noi?"³.

Sulla scia dell'insegnamento della *Bhagavad-Gita* (II,47; III,4ss; IV, 2-3; VI, 1ss; XVII, 73) Panikkar ci offre il modello dello *yukta-vimukta*: essere in comunione con l'universo, avere la coscienza di mantenere l'ordine cosmico, non avere attaccamento per alcunché e compiere la propria opera senza aspettarsi rassicurazioni o gratificazioni che la possano giustificare per i risultati raggiunti. Ecco il punto: dopo millenni di spiritualità che indicava nella *fuga dal mondo* (acosmismo) il vertice dell'esperienza religiosa, oggi si va sviluppando una nuova spiritualità, che prende sempre più coscienza della vocazione universale alla comunione dell'uomo con la Creazione e con il suo Creatore, perché l'uomo stesso ha una costituzione *cosmoteandrica* (umana-cosmica-divina). Rispetto alle sfide dell'oggi Panikkar indica la priorità della ricerca di una sintesi "che dovrebbe realizzarsi tra la spiritualità tradizionale, che io chiamerei della santa semplicità, e l'ideale moderno della complessità armoniosa"⁴. Come dire: il monachesimo millenario ha svolto il suo compito nella storia spirituale dell'umanità, preparando l'avvento di un *uomo nuovo*, che incarni in sé la chiamata universale alla "complessità armoniosa".

Ecco il compito della nostra epoca. Ci chiediamo: c'è posto nell'*epoca tecnologica* per un nuovo tipo di monaco, per l'*uomo spirituale*? Domanda, questa, che altrettanto plausibilmente potrebbe essere formulata così: nel tempo dell'avvento dell'*uomo spirituale*, che futuro può avere il predominio della tecnologia?

3 Idem, p. 193.

4 Idem, p. 154.

Questo breve libro nasce dalla convinzione che ci stiamo avviando verso la fine dell'*era neolitica* e dell'*homo sapiens*. Siamo all'alba dell'*uomo spirituale*. Qualcuno potrebbe sarcasticamente osservare: come si fa, nel mondo di oggi pervaso da processi degenerativi e di regresso sociale, a intravedere ingenuamente l'avvento di un uomo nuovo, profeta di una vera e reale *universalità*?

Per ora, non possiamo che raccogliere l'eredità millenaria dell'*homo religiosus*, prender coscienza della sua aspirazione alla universalità e preparare il terreno all'uomo che deve venire. Il Salmo 8 dice che l'uomo è stato creato di poco inferiore agli angeli: grande è il suo campo di azione, sottile la sua intelligenza, complessa la sua evoluzione. La sua ricerca, da quando è *homo sapiens*, muove dal luogo in sé più profondo, fin dove gli è oscura seppur avvertita la sua stessa *intimità*. Il suo destino ultimo è il compimento della perfetta somiglianza al suo Prototipo, Cristo Risorto, il Cristo-Omega della *cosmogonesi* (T. de Chardin).

L'uomo religioso si va chiedendo da millenni: chi sono io? Da dove vengo? Dove vado? L'uomo può anche fare a meno di porsi queste domande, ma ciò non toglie che egli sia *capace* di porsele. Questa 'capacità' (di cui ha parlato con inarrivabile sapienza S. Agostino) ha a che fare intrinsecamente con la sua stessa natura: l'uomo attuale (il cosiddetto *homo sapiens sapiens*) è tale per cui la più profonda indagine su di sé lo conduce a porsi quelle tre domande, a sintesi del suo complesso investigare sul senso dell'essere, dell'esistere, della vita.

La risposta alle tre domande, se nasce da tutto l'essere nella sua quadripartita costituzione (fisica, psichica, mentale, spirituale), non potrà essere solo di tipo logico-razionale, perciò resterà sostanzialmente una risposta *aperta*, cioè inoggettivabile, inesauribile, sempre ulteriore. Sarà perciò una

risposta che si aprirà a nuove domande, all'infinito e però capace di sopportare il peso della ricerca 'infinita', senza cadere nel pessimismo, nel nichilismo. Questa *risposta aperta* è presente in modo centrale in tutte le Tradizioni; nella nostra porta il nome di *preghiera*.

In questo libro ci occuperemo, allora, della domanda che l'uomo si pone (chi sono io?) e della risposta aperta che egli formula (preghiera). Nella 'preghiera', o comunque la si voglia chiamare, l'uomo scopre che *non è solo*.

*“Ciò che saremo non è stato ancora rivelato.
Sappiamo però che quando Egli si sarà manifestato,
noi saremo simili a Lui, perché Lo vedremo così come Egli è”*

(1Gv. 3,2).

I

1. L'io e la mente

Credo che per la maggior parte dei cristiani occidentali sia insolito ed abbia un vago sapore esotico-orientale ritenere centrale l'esigenza di porsi la domanda "Chi sono io?". Eppure tale questione appartiene di pieno diritto alla tradizione spirituale cristiana, fin dall'antichità. La ragione di questo nobile lignaggio risiede nelle parole stesse pronunciate da Gesù e care ai mistici cristiani di tutti i tempi: "Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi se stesso [...]" (Mc. 8,34). Ecco la questione di fondo: che significa *rinnegare se stesso*? Non c'è dubbio che questa sia una delle affermazioni più *orientali* di Gesù (si pensi alla nozione buddhista della *assenza di sé*), eppure essa è così fondamentalmente *cristiana*, è di così primaria importanza, da assurgere a segno distintivo della vera sequela di Gesù. Dunque la prima cosa da fare è scendere nei meandri dell'io che è chiamato a rinnegare se stesso per divenire un *perfetto* seguace di Gesù.

Posso anche sentire che intorno a me le cose sono morte e posso anche sentire che il mio corpo è come morto, rigido. Ma *io* ho sempre la coscienza di questo sentire. Cos'è questo 'io'? Se l'io pensante è un concetto, *l'energia* che mi attraversa, questo flusso o corrente (*ruach*, *pneuma*, spirito) è però vivo e sempre presente. È forse l'unica cosa *reale* e allora, come un avvertimento nascosto, sento che non devo mai separarmi da essa, staccarmi dalla cosciente presenza di essa. Qualunque cosa io faccia. Già a partire da queste poche frasi avvertiamo la necessità di chiarire il rapporto che corre tra un io pensante (che chiameremo *ego*, proprio quello dell'*io penso* o *ego cogito*) e l'io cosciente di questo pensare, del mio pensarmi,

del mio con-sapermi di pensare (che chiameremo *io*).

Essere sempre presente a quella *corrente* e chiedersi “Chi sono io?” – non in modo solo razionale, concettuale – sembrano essere la stessa cosa. In ambedue i casi è insufficiente una risposta di tipo solo mentale, perché la mente sembra essere incapace di prestare attenzione continua alla ‘corrente’ e alla domanda ‘su di me’.

Infatti, se provo a mantenere l’attenzione sulla mente, avverto che l’io non ha origine nella mente, ma in un luogo che rispetto ad essa percepiamo come *più profondo*. È così anche per la ‘corrente’: essa non sembra avere origine nella mente. Alla fine, la corrente e l’io sembrano *anteriori* alla mente, cioè non sembrano fatti della stessa ‘sostanza’ della mente.

Abbiamo introdotto la differenza tra l’io e l’ego mentale. Praticando la cosiddetta *attenzione* profonda su di me, posso arrivare a scoprire la differenza tra l’io mentale e la coscienza di esso (l’io); posso infine distinguere tra un ego mentale, una coscienza dell’io e una *autocoscienza senza oggetto*. In particolare, quest’ultima sembra essere fatta della stessa natura della *corrente*: inoggettivabili e tuttavia *presenti*, entrambe.

La tradizione mistica chiama il luogo in cui si rivela questa *presenza* con un nome speciale: *cuore*. Dunque il cuore è il centro da cui mente e corpo traggono la loro forza. Arrivare a riconoscere con la mente che il cuore è tale centro, questa va considerata come un’opera nel contempo spirituale mentale e corporea. Secondo il pensiero tradizionale spirituale, tale opera consiste nel *mantenere l’attenzione sulla mente*.

Qualcuno potrebbe osservare: ma non si è detto che bisogna ‘superare’ la mente? Allora perché dovremmo esercitare una qualche attenzione su di essa? Il fatto è che noi non