

la forma più potente e inespugnabile di volontà, la più incancellabile delle volontà, quella volontà che nel volere solo e unicamente il volere di Dio, proprio così ancora e sempre vuole. Se d'altra parte non volesse assolutamente, se la santa indifferenza del puro amore fosse «una sospensione assoluta della volontà, una non volontà intera», se la perfezione della *quiétude* consistesse «nel non voler più nulla, nel non desiderare non solamente i doni di Dio, ma neppure Dio stesso, e nel lasciargli fare in noi quel che gli piace, senza che da parte nostra vi si mescoli alcuna volontà reale e positiva» allora si avrebbe non solo «l'estinzione assoluta del cristianesimo, ma persino dell'umanità» (*E*, V – faux, 12; *S*, 110): è l'odiosa e mostruosa stravaganza di Molinos e della sua dottrina quietista. Dalla quale Fénelon prende ogni possibile distanza: se per Molinos l'anima è, nello stato in cui affronta l'*abandon* di Dio, «senza azione, senza volontà, senza interesse: per Dio come per sé, senza atti di virtù né riflessi né diretti» (*E*, X – faux, 16; *S*, 124), per Fénelon l'anima non smette mai di agire, volere, amare, cooperare con la grazia, e infine meritare. Ed anzi, massimamente l'anima agisce e vuole, coopera e merita quando, nelle *dernières preuves*, sopporta l'abbandono spirituale senza essere sorretto dalla speranza. Ma come non sospettare, nella suprema azione dell'abbandono, l'espressione più perfetta dell'orgoglio e della tracotanza di una volontà capace di accettare persino la più profonda solitudine, la «notte di tempesta» dell'abbandono (*E*, IX – vrai, 15; *S*, 119) senza alcun conforto e consolazione, e senza mai volontariamente disperare (*E*, X – vrai, 16; *S*, 122-23)⁶⁶?

Fénelon può in verità osservare che una simile lettura, che capovolge l'umiltà dell'amore puro in inflessibile superbia, non va sino in fondo all'atto con il quale l'anima, per amore del Padre suo che è nei cieli, si rimette a Lui nella più assoluta fiducia. In un tal 'rimettersi', l'anima fa completamente getto non della volontà, poiché nel rimettersi l'anima non può che *voler* rimettersi, ma solo della sua 'curvatura' proprietaria, cioè di se stessa in quanto fine del proprio volere, non di sé in quanto soggetto del volere. Con la separazione di *proprietà* e *volontà*, non vi è nulla di impossibile nell'atto con il quale la volontà rinuncia a se stessa: è vero infatti che è ancora l'anima a volere, ma non è più sé che ella vuole. In questo modo, non vi sarebbe nulla di proprietario nell'atto con il quale l'anima si perfeziona nello stato di disappropriazione.

Nulla di impossibile, ma, in verità, anche nulla di più semplice, una volta che il principio del volere sia pensato astrattamente, separato cioè dal 'motivo' del volere. In tal caso, nel caso cioè di una volontà in cui l'efficienza è indipendente dalla motivazione, nulla fa più peso nella volontà efficiente per-

⁶⁶ Va rammentato che la critica fu mossa già da Nicolas Malebranche, nel *Traité de l'amour de Dieu* (Rusconi, Milano 1997) uscito immediatamente a ridosso dell'*explication* di Fénelon, nel 1697.

ché essa voglia in un senso o nell'altro. Essa può allora davvero volere *indifferentemente*, poiché non vi è alcun motivo che leghi il volere al fine del volere. Ma se nulla lo lega, da nulla il volere deve essere disappropriato! L'indifferenza, ben lungi dall'essere lo stato di santità in cui il volere si è infine disfatto di sé, è ora lo stato in cui il volere giace sin da principio e per principio: il suo ordinario regime di esercizio⁶⁷. Se viceversa pesa sul volere il motivo, se per natura l'anima vuole e ama per amore di sé e non di Dio, e se la volontà, infine, sente il peso di questa natura e se perciò i due amori si oppongono – come deve essere, perché amare Dio comporti il *sacrificio* del motivo dell'interesse proprio – a motivo di cosa l'anima può ancora disappropriarsi della proprietà della volontà, come può disfarsi della propria natura? Se infatti può disfarsene per amore di Dio, e già non più a motivo di sé e per amore di sé, quella natura non è affatto la sua propria natura: non lo è almeno, nel punto in cui esegue l'atto non naturale con il quale la volontà si disappropria di se medesima – ma allora, di nuovo, non vi è alcun sacrificio nella disappropriazione della volontà. Viceversa, si potrà e dovrà trovare nella santa indifferenza con la quale l'anima per amore di Dio aderisce persino alla sua dannazione non già la remissione della volontà, ma la sua più prepotente affermazione, e quindi davvero il suo *proprium*⁶⁸. E come non vedervi, allora, la caparbia capacità dell'anima di mantenersi e resistere? Fénelon cita le parole di san François de Sales:

«Se Dio venisse da me, anch'io andrei a lui; ma se non volesse venire da me, io rimarrei là, e non andrei a lui» (*E*, V – vrai, 12; *S*, 110).

Stare in se, con le parole di Agostino, è però il peccato dell'amor proprio, dell'orgoglio. E in effetti, quale migliore formulazione dell'orgoglio, dell'orgogliosa affermazione di sé, di questa parola di François de Sales? Quale migliore rappresentazione dell'amore nella forma di una fiera tenzone dell'amor

⁶⁷ Si vede bene, in questo punto, il fantasma metafisico moderno del libero arbitrio cercare vanamente di prendere qualche consistenza!

⁶⁸ In una lettera a *Mme Guyon* del 26.6.1689, Fénelon aveva scritto: «Quel che costituisce l'intera passività della volontà e che la rende docile all'infinito, è l'essere tanto semplice e pronta a volere, quando Dio vuole che la volontà voglia, quanto l'essere incapace a volere nulla da sé. Appena si è attaccati alla propria pura passività e al proprio puro volere o al proprio puro avere, sicché si teme di perderlo, se ne è fatta una proprietà che restringe l'anima e la irrigidisce contro l'impulso divino» (*C*, II, 105). Il problema che pone questo testo sta nel passaggio dalla personalità della volontà, che al medesimo tempo, in quanto è interamente passiva, tanto è pronta quanto è incapace a volere, all'impersonale sotto il quale si scrive l'attaccamento alla pura passività: *on est attaché*. Poiché l'anima passiva non vuole più nulla *par elle-même*, chi opera nel «restringimento o l'indurimento» con cui *ci si* attacca alla passività? Si direbbe, anche qui, che la volontà non riesce mai a separarsi dalla proprietà, o almeno che il passaggio dalla proprietà alla non-proprietà non può essere interamente portato al pensiero.

proprio? Allo stesso modo, e più rapidamente, si potrebbe dire: l'amore perfettamente puro e gratuito, astratto da ogni bene e finanche dalla beatitudine celeste, non potrà che bearsi assolutamente di se stesso. *Deus caritas*: nel punto dell'estrema separazione da Dio, accadrebbe così che l'anima non possiede, nell'amore di Lui, nulla meno di Dio stesso.

7. In due

Il fatto è che il genere di difficoltà in cui vediamo dibattersi Fénelon è iscritto nelle condizioni stesse in cui, conformemente alla tradizione nel cui alveo si pone, Fénelon pensa l'amore. Non è quindi procurato da un fraintendimento dell'esperienza mistica, dovuto per esempio alla distanza storica e biografica dalla quale Fénelon scrive, oppure dallo svilimento di questa esperienza, dovuto per esempio, alla sua declinazione 'volontaristica' e 'psicologica'. Consentiamoci, a titolo di esempio, un piccolo *détour*, lontano dai territori frequentati da Fénelon. Quando Meister Eckhart chiude il suo trattato *Von Abgeschiedenheit* scrivendo:

«Chi [...] brama pervenire al completo distacco deve perseguire la perfetta umiltà, perché giunga nella più vicina vicinanza alla divinità. A tornare a tutto ciò, ci aiuta il supremo distacco, che è Dio stesso»⁶⁹,

rimane impigliato nella medesima aporia. In quanto infatti il distacco è Dio stesso (la stessità di Dio, la *Gottheit* di Dio), per cui non l'uomo si unisce a Dio nel distacco, ma Dio stesso nell'uomo si unisce a se stesso, non ha alcun senso la «brama di pervenirvi», non essendovi nella quiete del distacco alcuna brama di pervenire a sé; in quanto invece il nulla della creatura costituisce pur sempre lo spazio in cui Dio si unisce a se stesso, per cui vi è un «pervenire», un «perseguire» ed un «tornare», la «più vicina vicinanza» è anche la massima lontananza possibile dall'unità. Il punto è però che Eckhart pone, persino più in alto della forza dell'amore, il distacco, sol perché si domanda quale mai sia la virtù che permetta all'uomo di «unirsi massimamente a Dio», unirsi in modo che non vi sia «alcuna differenza»⁷⁰ fra Dio e la creatura. Eckhart comprende così la dualità nell'orizzonte dell'essere-in-uno, comprende cioè la differenza fra Dio e la creatura come ciò che deve essere tolto (o già sempre tolto) nell'unità-una della *Gottheit*, ma in questo modo: se l'essere-in-uno viene conseguito ed anzi è già sempre conseguito nel distacco, non vi può essere luogo per il due della differenza; se invece esso si mantiene come ciò da cui muovere per giungere alla «più vicina vicinanza», allora la

⁶⁹ M. ECKHART, *Trattati e Prediche*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982, p. 184.

⁷⁰ M. ECKHART, *Trattati e Prediche*, cit., p. 171.

prossimità si tiene a distanza incolmabile dall'unità, la quale dunque non può avere luogo.

Attraverso tutte le differenze rispetto a Meister Eckhart, che è persino superfluo richiamare, si produce tuttavia in Fénelon la medesima *impasse*: nel puro amore, infatti, si tratta anzitutto della dualità dell'amante e dell'amato, dell'amore non di se stesso ma dell'altro – il lato cui massimamente tiene Fénelon; ma poi anche della loro unità – che era invece la preoccupazione pressoché esclusiva di Eckhart. E si tratta della dualità, in quanto però deve risolversi ed essere già sempre risolta nell'unità (il distacco cui brama pervenire l'anima in Eckhart, lo svuotarsi/esser svuotato di sé in Dio); ma poi anche dell'unità, in cui deve pur sempre essere mantenuta la dualità (gli atti di puro amore di Fénelon). In Fénelon, l'aporia si approfondisce sino a suggerire alla sua *explication* l'esito più problematico, l'adozione di un registro, quello dell'*apparenza*, sul quale si dispongono paradossalmente tanto l'unità quanto la separazione. Quando infatti l'anima si trova nella prova estrema dell'abbandono, Fénelon scrive che tale condizione, benché invincibile, è tuttavia solo apparente: nella *pointe de l'esprit* l'anima rimane unita a Dio; d'altra parte, questa unione, anzi unità, con Dio non è, essa stessa, altro che apparenza, la quale si produce a causa dell'indistinzione degli atti di *quiétude* (*E*, XXXVI – vrai, 34; *S*, 185), «atti così piani e uniformi da apparire come uno solo» (*E*, XLII – vrai, 37; *S*, 196). L'articolo XLII – faux, come s'è visto, dice invece (e considera errore) che: «l'unione diviene realmente essenziale tra Dio e l'anima, di modo che nulla può romperla o alterarla. Questo atto sostanziale è permanente e indivisibile» (*E*, 37; *S*, 196). Sarebbe potuto essere il linguaggio di Eckhart, come si vede. Il discrimine, che Fénelon vuole tuttavia che passi tra il vero e il falso, lascia però che l'uno e l'altro cadano comunque nel medesimo luogo: quello in cui è questione del modo in cui pensare l'essere in uno dei due.

Ma: e se l'esperienza di Dio, il *fondo* di questa esperienza, dovesse essere pensato non già nell'orizzonte dell'essere in uno dei due, bensì, puramente e semplicemente, dell'essere in due? Se essere in due fosse la modalità più autentica della presenza di Dio, invece che la ferita immedicabile della sua assenza, il vuoto della sua mancanza? Se l'indifferenza fosse il modo in cui si mantiene per intero questa condizione-di-due? Poiché vogliamo lasciare queste proposizioni allo stato di domande⁷¹, e consideriamo che l'attraversamento dell'*explication* di François Fénelon ha già prodotto un buon risultato se ha

⁷¹ Un primo approfondimento della dimensione ontologica della condizione di due abbiamo provato a condurlo, certo in maniera ancora radicalmente insufficiente, nel volume, cui ci permettiamo di rinviare: M. ADINOLFI, *Essere in due. L'operazione del pensiero*, Oedipus edizioni, Milano-Nocera 2003.