

Davide Susanetti

L'esperienza dei misteri

Che cosa significa fare esperienza? E in che modo si perviene a questo “fare”? Non sembra facile rispondere a queste domande se ci si rapporta all'orizzonte della società contemporanea ove — come è stato più volte notato negli ultimi decenni — si assiste, semmai, ad un'eclissi dell'esperienza nel suo senso più tradizionale ed anche, per così dire, più formativo. Nel postmoderno, i soggetti sono raggiunti e bombardati da un numero sempre più crescente di stimoli — a volte anche da veri e propri choc — ma proprio l'eccesso di stimolazione e il suo continuo iterarsi sortiscono un effetto di sostanziale anestesia ovvero di insensibilità. Il susseguirsi degli stimoli, il flusso degli choc non si traduce nel prodursi di un'effettiva esperienza se a questo termine diamo il significato di un evento che produce significato profondo a livello esistenziale, di un evento che incide sulla percezione della vita e del mondo. L'esperienza è, anzi tutto, l'accadere, nel soggetto, di un vacillamento, di un disorientamento, di una lacerazione, che sospende l'abituale percezione di sé e della realtà. È uno strappo violento che interrompe automatismi irriflessi, modi di pensare e di condursi nel quotidiano che non sono mai stati davvero interrogati e assunti in modo consapevole. L'esperienza è, ancora, un distaccarsi improvviso dalla *routine* di tutti i giorni, dagli schemi mentali, dalle opinioni cristallizzate, dall'immagine stessa in cui si è soliti identificarsi e con cui si è sempre fatto coincidere il proprio essere, senza chiedersi, peraltro, quale consistenza abbia tale immagine. L'esperienza è, in altre parole, l'evento di una crisi. Una crisi che, giusto il suo valore etimologico, decide del corso dell'esistenza. Una crisi che dissolve le false rappresentazioni e mostra tutta l'illusorietà e l'inconsistenza del proprio rapporto con il reale. Una crisi che sgretola, strato dopo strato, l'involucro fittizio e sostanzialmente immaginario di ciò che si è abituati a chiamare io. Ma l'esperienza, come crisi, non è solo rottura e dissolvimento. È anche apertura di possibilità. Apertura alla ricerca di un nucleo effettivo della vita e dell'essere. Apertura alla trasformazione e alla metamorfosi. L'esperienza è cambiamento di sguardo, accesso ad un diverso ordine di pensiero e di soggettivazione. È percorso di riconfigurazione e di rinascita, nel passaggio e nella conquista di una dimensione di verità. È possibilità di consapevolezza e di coscienza nel suo senso più alto e più vasto. L'esperienza è, come suggerisce l'origine della parola, un *ex-per-ire*: un “andare attraverso fino in fondo”, un andare attraverso la vita fino al termine ultimo della vita stessa, per toccare e scoprire che cosa è l'essere della vita. Toccare l'essere della vita significa pervenire al nucleo sacro di sé e del cosmo, che si rilevano come un'unica realtà intelligente e cosciente.

Il mondo contemporaneo è — per usare un'espressione di Christoph Türke — lo scenario di una “società eccitata”, dove l'eccitazione e gli choc non generano propriamente crisi — e dalla crisi il dipanarsi di un percorso esperienziale —, ma semplicemente stordiscono e anestetizzano, finendo per naturalizzare la struttura sociale e i modi del vivere comune. Naturalizzare: il che vuol dire rendere ovvio, evidente e insieme indiscutibile ciò che non ha propriamente né consistenza né verità, perché è solo miraggio e illusione, con la conseguenza di scambiare l'apparenza con il “reale”. L'esperienza consente di invertire il rapporto di tali termini, ma, per fare esperienza — tanto più in contesto gravato da tali ipoteche — occorre recuperare una “grammatica” e una pratica dell'esperienza stessa. Una

grammatica e una pratica che oggi sembrano perdute o lontane, ma che erano del tutto familiari al mondo antico. Una grammatica e una pratica sedimentate dalla tradizione. Perché non si dà esperienza se non in rapporto con la tradizione.

Una di tali pratiche è, per l'antichità classica, l'esperienza dell'iniziazione ai misteri come evento che dischiude i principi essenziali della vita, consentendo di rimodulare il rapporto stesso tra vita e morte. I misteri di Eleusi, le iniziazioni orfiche e dionisiache, i misteri di Iside o di Mitra sono altrettanti modi e contesti di una sacralizzazione della vita che mette i soggetti in rapporto con il cuore pulsante della realtà, permettendo di conquistare un modo d'essere totalmente altro dalle configurazioni sociali e dai condizionamenti comuni che ottenebrano la visione. La parola "misteri" viene dal verbo *myo*, "chiudere". Si chiudono gli occhi, si chiude la bocca, ma ancor più, potremmo aggiungere, ci si chiude in se stessi e ci si distacca dalla corrente comune e dal fluire del quotidiano. Si fa silenzio, si cambia sguardo, ci si dispone ad entrare in un'altra dimensione. Iniziazione, d'altro canto, viene dal termine latino *inire*, "entrare", "fare ingresso". Bisogna entrare nella vita, in quella vita che non si è mai davvero vista e sentita per ciò che è. La chiusura è un atto di necessaria discontinuità per compiere questo passaggio decisivo, questa transizione che è nuovo principio e al contempo premessa di un traguardo da raggiungere. Ma come si produce questo passaggio? Aristotele osservava che gli iniziandi ai misteri non debbono *mathein*, "imparare", "apprendere" dei contenuti, bensì *pathein*, "subire", "provare un'emozione" intensa, così da pervenire ad "un certo stato", ad una particolare "condizione" (*Sulla filosofia*, fr. 15 Rose). Non si tratta dunque di un esercizio di facoltà razionali o di un insegnamento offerto attraverso le usuali modalità del linguaggio, ma di un processo che si iscrive, con forza e con violenza, nel corpo e nella mente di chi vi si sottopone. Un *pathos*, appunto, un'"affezione" che disarticola e modifica il soggetto nei pensieri, nelle sensazioni, nel modo stesso di percepire se stesso. Un *pathos* che modella o meglio rimodella l'uomo, imprimendovi un *tupos*, un'"impronta", una "forma" differente. Si produce allora qualcosa che assomiglia — osserva ancora Aristotele — ad una "folgorazione", ad un lampeggiare intuitivo: la vita si manifesta nella sua luce assoluta e nella sua verità. Questa illuminazione sarebbe — sottolinea ancora Aristotele — la modalità propriamente misterica del conoscere.

Subire, essere esposti ad un'emozione profonda, essere scossi radicalmente da una crisi: il *pathos* che dischiude questa conoscenza luminosa passa attraverso lo smarrimento, la perdita e la morte. A spiegarlo è Plutarco che mette in evidenza una sostanziale corrispondenza tra il morire ed l'atto di essere iniziati (fr. 178 Sandbach). Chi viene iniziato ai misteri — suggerisce Plutarco — prova la stessa "emozione" di chi muore e, viceversa, chi lascia la vita terrena si trova a percorrere il medesimo cammino cui l'iniziando viene avviato. In quel momento ogni riferimento è perduto, tutto appare estraneo e sconosciuto: ci si trova a "vagare", a "girare" con fatica, a "camminare senza fine nell'oscurità", in preda alla "paura". Nel percorso ci si imbatte in "cose terribili" ed ecco allora che si provano "brividi", "tremiti", si è madidi di "sudore" e completamente storditi dallo "sbigottimento". Ma, dopo tutto ciò, ecco che si manifesta una "luce meravigliosa" e si dischiudono "luoghi di purezza", con "voci, danze, musiche solenni e sante visioni". Una nuova e inaudita "libertà" è stata conquistata. Libertà di chi, morendo ha lasciato il peso della vita, trovandosi in una condizione felice. Libertà di chi, con l'iniziazione, si è liberato di paure e vane attese, trovando un diverso senso del vivere. "Arrivai ai confini della morte, posai il piede sulla soglia di Proserpina, e poi tornai indietro passando attraverso tutti gli elementi: nella notte vidi un sole che lampeggiava di una fulgida luce: mi presentai agli dei degli inferi e del cielo, e da vicino li

venerai”. Così raccontava, per altri versi, il protagonista dell’*Asino d’oro* di Apuleio (11,23). Vedere il sole splendere nella tenebra della mezzanotte: è questo il punto arrivo del viaggio e dell’esperienza. Un fulgore che illumina e rischiarà ogni cosa. Il fulgore di un nucleo di coscienza che si è destato a se stesso.

L’iniziazione è, dunque, un’esperienza di morte, o, meglio, è l’“emozione” stessa del morire e di ciò che accade dopo quell’istante. Una discesa all’Ade, un perdersi in un labirinto, girando alla cieca, senza più direzione e senza alcuna sicurezza. È una fatica estenuante, uno sprofondare nella tenebra, provando il più assoluto terrore. Nel buio si trova dinanzi ad apparizioni e immagini impressionanti. Tutto ciò che fin lì aveva definito l’esistenza tutte le certezze e tutti i convincimenti implodono e si annientano. Ogni bene — o supposto tale —, ogni cosa cui la propria identità si appoggiava appaiono perduti per sempre. Si frantuma la forma stessa di ciò che si riteneva la propria esistenza. È un annientamento — possiamo immaginare — che manda in pezzi l’individualità soggettiva. Essere iniziati significa davvero subire la propria “fine”. Significa anticipare la morte, mentre ancora si respira e si vive, affrontando l’incognita dell’oltre. Ma se si affronta questo cammino di paura e di pena, questa prova estrema, all’improvviso tutto si rovescia in un orizzonte di luce, di suoni rasserenanti e di “spettacoli” divini. Ora finalmente ‘si vede’ al di là del velo, al di là di come la vita e la morte normalmente appaiono sulla terra, al di là dei timori e dei desideri che attraversano l’esistenza. È il momento culminante di ciò che ad Eleusi si chiama *epopteia*: la “visione” assoluta che suggella la conclusione del cammino iniziatico. La luce che brilla, il sole che rifulge: il manifestarsi del sacro nella sua pienezza, il nucleo divino su cui la vita si fonda. È l’esperienza di una pienezza assoluta.

La conoscenza che questa visione dispensa è dono di felicità. Gioia che segna l’esistenza sulla terra, ma anche promessa di una beatitudine che si prolunga al di là dell’esistenza mortale: “Tre volte beati — diceva Sofocle — i mortali che vanno nell’Ade dopo aver contemplato questi riti: solo ad essi è dato, laggiù, di vivere, per tutti gli altri vi è solo male” (fr. 837 Radt). Aver visto «queste cose», «questi riti»: l’espressione resta indeterminata e le fonti antiche offrono ben pochi dettagli sull’effettivo svolgersi dei riti. Per gli iniziati vi era il divieto di divulgare il rituale. Il contenuto dei misteri è *arreton*, “indicibile”: “Non è consentito profanare, né indagare, né rivelare questi venerandi riti: la riverenza per gli dei frena la voce” (*Inno omerico a Demetra*, 478-479). Ma — possiamo aggiungere — l’iniziazione misterica è un *arreton*, un «indicibile» proprio perché è esperienza: è l’intensità di un *pathos* che ogni iniziato sperimenta. Un *pathos* che va oltre la parola e che scarso significato avrebbe se si tentasse di dirlo a chi non ha fatto la medesima esperienza. È qualcosa che si custodisce e che semmai si mostra indirettamente e si dà da vedere nella serenità e nei gesti di chi ha visto e sa. Chiara è invece la parola della felicità promessa: per gli iniziati, e solo per loro, vi è vita, tanto qui quanto dopo ciò che si è soliti temere e chiamare con il nome di morte. Nell’Ade dell’*Odissea* omerica, i morti erano pallidi spettri, ombre vaganti, “teste senza forza” (*Odissea* 10,521), solo l’indovino Tiresia aveva avuto da Persefone il privilegio di conservare, anche laggiù, anche da morto, “mente salda”. Che la “vita” promessa agli iniziati sia la continuità della mente e della coscienza anche dopo aver lasciato il corpo di carne?

La parola greca per designare l’iniziazione è *telete*. Al contrario dell’*inire* latino, che indica, come si è detto, un ingresso e un nuovo principio che tale transizione si diparte, *telete* si lega a *telos*, “fine”, “compimento”, “conclusione”. Sul versante greco, l’iniziazione misterica è l’esperienza del giungere ad un compimento, ad una realizzazione piena, ad una re-integrazione. *Telete* è la vita

portata alla sua perfezione, attraverso lo sviluppo compiuto di tutte le facoltà latenti della vita e del soggetto stesso. I misteri sono, da tale punto di vista, esperienza di uno sviluppo portato al suo termine ultimo: sviluppo di una vita che è coscienza e intelligenza di se stessa, nucleo consistente e indistruttibile di un'identità che è specifica forma e declinazione dell'essere, nucleo che va al di là della distinzione apparente tra vivere e morire. Per giungere a tale compimento, il percorso misterico — quello di Eleusi, così come quello di altri luoghi sacri dell'antico — insiste nel porre l'iniziando dinanzi a tre ambiti dell'esistenza: il cibo, la sessualità e il momento della morte. Sono, appunto, le tre “esperienze” fondamentali che definiscono i termini e i confini di una condizione di esistenza, di un piano della manifestazione. Si è quello che si mangia. Si è e si vive in rapporto ad un certo uso del desiderio e ed ad una certa modalità di compiere gli atti dell'*eros*. Si vive o si muore in rapporto a ciò di cui ci si nutre e al modo in cui la propria energia vitale (e sessuale) viene indirizzata. La differenza tra uomini e dei, tra mortali e immortali passa attraverso queste tre esperienze. La visione misterica le mostra, le esibisce, le fa sentire come un'emozione e una possibilità. Sta a chi vive l'esperienza “decidere”, a partire da essa, su quale versante collocarsi: se riconfermarsi nei confini di un umano che si ciba di cereali e di carne e si riproduce attraverso il corpo o se, all'opposto, trovare la via di un diverso nutrimento e di una diversa generazione. Nei misteri è ricorrente il motivo della nascita: al culmine del rito, vi è l'annuncio che un bimbo divino è stato generato, è venuto alla luce. Sta all'iniziando cogliere il senso di tale annuncio e decidere, appunto, se generare figli di carne o ri-generare se stesso come un fanciullo divino.

Dall'età arcaica al tardo-antico, sapienti e filosofi continueranno a far riferimento, nelle loro opere, ai misteri e alle pratiche dell'iniziazione: l'esperienza misterica è percepita come origine di una vera conoscenza e insieme costituita a modello per un pensiero e per una pratica di sé che vogliono attingere alla «perfezione». La dinamica è, per così dire, speculare. Dal percorso dell'iniziazione, dalla luce dei misteri, dal momento culminante della “visione” deriva un'intuizione che illumina la vita, la natura e il divino, producendo visione e discorsi. E, viceversa, lo sforzo del pensiero che tenta di indagare la realtà e modellare l'esistenza raggiunge il suo culmine quando riesce ad attingere a quella luce, quando riesce a riprodurre un'analogia esperienza. «L'intuizione [...] di ciò che è puro e semplice — afferma Plutarco (*Iside e Osiride* 382d-e) — accende la nostra anima come un fulmine e ciò ci permette [...] di toccarlo e di contemplarlo. È per tale ragione che Platone e Aristotele chiamano questa parte della filosofia ‘epoptica’, alludendo al fatto che quanti sono riusciti ad andare [...] al di là di questo umano sapere, opinabile, composto e multiforme, si slanciano verso quell'essere primo, semplice e immateriale; e se arrivano a toccare in qualche modo la verità pura che è in lui, pensano a buon diritto, che questo sia la realizzazione compiuta della filosofia». L'iniziazione, la *telete*, è il *telos*, la realizzazione della filosofia. Occorre tuttavia far attenzione a come si intende tale parola. Filosofia, per l'orizzonte antico, non è un sapere intellettuale, non è teoria che declina l'articolazione di un sistema, non è insieme di nozioni o discorsi. Filosofia è “amore di sapienza”, pratica di sé e della realtà, desiderio di superare i propri limiti, di cambiare la propria esistenza, di raggiungere la dimensione del divino e del sacro. Sapienza è il possesso dell'essere compiuto e realizzato. Amore è ciò che, iniziaticamente, conduce a tale possesso.

Parlare di misteri e di esperienze iniziatiche significa anche, per quanto detto, porsi una questione che concerne l'evoluzione del soggetto e della specie umana nel

suo insieme. Se l'iniziazione è compimento, l'esperienza dei misteri è, di necessità, apertura di un orizzonte evolutivo, tensione all'acquisizione di una nuova forma. Questione antica, ma ancor più rilevante, forse, in questo nostro presente ove la crisi globale da un lato e le conquiste tecnologiche dall'altra minacciano e insieme spingono l'umanità a procedere verso nuove forme di esistenza. «L'uomo — scriveva Foucault nel suo *Le parole e le cose* (Rizzoli 1967) — è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui ora non conosciamo né la forma né la promessa, precipitassero [...] possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia». L'uomo cancellato dall'acqua come un labile segno sulla sabbia. In realtà, come Foucault si impegna a dimostrare, in questione è una certa configurazione dell'umano, un modello di soggettività che la modernità ha prodotto e sviluppato attraverso una determinata giunzione di poteri e saperi, di linguaggi e paradigmi di razionalità, di tecniche governamentali ed economiche. Una configurazione dell'umano sorta appunto in un'età relativamente recente in rottura con il pensiero e la soggettività "classica". L'analisi e insieme la profezia che Foucault articola, con sismografica sensibilità, presuppone e porta a compimento quell'orizzonte di crisi che Nietzsche, un secolo prima, aveva additato, annunciando, a propria volta, l'imminenza del "tramonto" (*Untergang*), i contorcimenti tragico-parodici dell'"ultimo uomo" e la necessità di pensare ed agire nella prospettiva di un radicale *Vorübergehen*, di un "Oltrepassamento" di quanto detto e pensato nella modernità. Da tale orizzonte critico-diagnostico sono scaturite — come ad inverare il quadro foucaultiano — esperienze molteplici di pensiero che sgranano e dissolvono il soggetto, la sua parola, il suo pensiero, la sua fisicità. È lo scenario prismatico e complesso dei "flussi", dell'opposizione molare-molecolare, del "corpo senza organi", della mobilità "nomadica". È lo scenario, ancora, in cui il soggetto e la relazione stessa tra soggetti si risolve in "puntuazioni" e in nodi provvisori di tensioni e di potenze che si incontrano e si scontrano, si aggregano e si disgregano in un "campo di energie". Flussi energetici, appunto, in cui il declino di una antropologia storicamente determinata interseca lo scardinamento delle categorie spazio-temporali ordinarie e la rimessa in questione della natura della "realtà" ad opera della fisica quantistica con la problematizzazione della natura stessa del fenomeno in quanto prodotto dal suo stesso osservatore. Soggetti "nomadi" in quanto non più radicati in un centro o su un asse, ma portati e insieme portanti nella dinamica dei flussi. Soggetti "mutanti" e "virtuali" in quanto proiettati e coinvolti, per induzione delle possibilità tecnico-scientifiche, nella progettazione, non più solo immaginaria, di una dimensione *posthuman* tutta da definire: corpi-macchina, innesti, ibridi secondo l'articolazione suggerita dalle comunità di pensiero *cyborg*. Soggetti privi o liberati, a seconda del punto di vista, di grandi modelli narrativi legittimanti e identitari, e proiettati in un *post* che non ha altre parole per dirsi se non marcando il suo venire *dopo* ciò che è stato negli ultimi secoli pronunciato e proposto.

Da un certo punto di vista, la dimensione del post-moderno non fa che realizzare, sia pure inconsapevolmente e senza direzione, un'immensa "opera al nero", una "putrefazione" di quel "paradigma" antropologico prodotto dalla razionalità tecno-scientifica e dalla società borghese, con tutti i punti ciechi e le contraddizioni che l'esperienza storica ha mostrato. Un'opera al nero che fluidifica le cristallizzazioni e rimette in discussione tutte le presunte sicurezze. Un'opera al nero ove, contemporaneamente, riemergono e vengono rimessi in circolazione

frammenti e parole di un orizzonte arcaico, pratiche e immagini del sacro, schegge archetipali del mito, segmenti un tempo iscritti in determinati spazi rituali. Una circolazione che spesso dà luogo, proprio perché sganciata dai suoi fondamenti, a forme di esoterismo coatto, ingenuo o pericolosamente frainteso. In questa stessa “circolazione” emerge, da direzioni molteplici e con linguaggi variegati, l’insistente tematizzazione delle “tecnologie del sé”, dell’“esercizio” ovvero dell’ *askesis*, della “cura di sé” e della modellizzazione di uno stile esistenziale e di una visione “olistica”. Con accenti e implicazioni diverse, si insiste e si richiama l’attenzione sulla rilevanza della “pratica” del pensiero e del “corpo” come elemento precedente alla produzione di specifici contenuti. E si assiste, ancora, a movimenti ed esperienze che tentano di rimettere in gioco il polo “analogico” contro la prevalenza del “digitale” della razionalità moderna. Ma tutto ciò avviene, spesso, in modo franto e discontinuo, senza la memoria consapevole della tradizione antica ove cura di sé, iniziazione, ritualità, trasformazione degli individui, visione dell’uno-tutto, *mundus imaginalis* erano iscritti in un perimetro coerente e fondato di tempi, modi e tecniche. Facendo perno su quel nucleo iniziatico da cui scaturisce, la “filosofia perenne” e gli ambiti iniziatici che ad essa si richiamano hanno oggi la straordinaria opportunità e insieme il compito di imprimere una direzione all’“opera al nero” postmoderna, a partire dalle risultanze stesse della crisi e delle ceneri che ha prodotto. Perché tali ceneri rimaste in fondo al vaso possono per l’appunto — con un salto che va contemporaneamente all’indietro nel passato e avanti nel futuro — essere la materia prima, preziosa ed essenziale, per produrre quell’opera di sintesi che il paradigma iniziatico prevede ed auspica. Un’opera di sintesi, che, riequilibrando analogico e digitale, produca le condizioni per un salto di coscienza. Un “oltrepassamento”, dunque, non come inabissamento nichilista, ma come “evoluzione” dell’umano, nella direzione stessa che la piramide iniziatica suggerisce e prevede. In tale prospettiva, le “tecnologie del sé” non resterebbero pratiche irrelate di stilizzazione soggettiva o annuncio di un indeterminato “postumano”, ma potrebbero tornare ad essere, in modo più cosciente e orientato, riattivazioni di un sapere antico, lavoro metodico della “pietra dei filosofi” con ciò che esso implica a livello di modificazione di *Weltanschauung*. Per tale realizzare tale compito, la filosofia perenne e gli ambienti dell’esoterismo devono, tuttavia, saper attuare un duplice movimento: ridestare la piena consapevolezza della propria dimensione iniziatica e intercettare, in modo dinamico e dialogico, gli aspetti germinativi più promettenti ed utili che affiorano dell’orizzonte frammentato del postmoderno. Intercettare significa sapersi muoversi tra i due fronti e tra i diversi linguaggi con padronanza: tra il linguaggio della tradizione e le istanze più avanzate della creatività contemporanea, tanto nel pensiero quanto nella scienza. Intercettare significa ancora saper riformulare e tradurre parole antiche con un lessico e con immagini che permettano la dialogicità e la diffusione. Troppo spesso si osserva, per contro, lo scontro di una duplice chiusura pregiudiziale: da un lato, quello della cultura, per così dire, profana, che si irrigidisce dinanzi al linguaggio della tradizione, e, dall’altra, simmetricamente, il ripiegamento di ambienti tradizionali che non sanno appropriarsi dei linguaggi contemporanei cogliendo quegli aspetti potenzialmente più produttivi per una costruzione positiva. Per realizzare tale compito, sarebbe per altro sempre più necessaria la progettazione sistematica di contesti ed occasioni ove il paradigma iniziatico possa non solo dirsi nel confronto con il presente creando efficaci “osmosi”, ma anche diventare esperienza formativa rivolta soprattutto alle generazioni più giovani. Contesti che possano sostituirsi a quella desertificazione, ormai evidente, che abita le istituzioni preposte all’educazione. Solo così i semi di una nuova coscienza potrebbero fruttificare*.

* Le questioni che ho rapsodicamente richiamato e solo accennato in questo intervento sono oggetto di una più articolata e perspicua trattazione nel mio *Vita da compiere. Sapienza greca e percorsi iniziatici per lavorare su di sé*, di prossima pubblicazione presso Carocci, cui mi permetto di rimandare il lettore desideroso di un approfondimento.