



«Lo spazio del desiderio».

Michel de Certeau e l'impossibile topografia dell'interiorità mistica

di *Niccolò Brandodoro*

“The Space of Desire”. Michel de Certeau and the Impossible Topography of Mystical Interiority

The paper aims to make an overview of Michel de Certeau's vision of modern mysticism. Particular attention will be given to selected passages of *La fable mystique*, de Certeau's masterpiece published in 1982, where the author ponders upon the topography of the soul in Teresa of Avila's *Castillo interior*. As an *exemplum* of 16th and 17th century mystical writings, the Teresian soul comes to represent a paradoxical “space of desire” structured as a labyrinth with uncertain boundaries: its empty centre is inhabited by an impossible otherness, which is simultaneously the subject and object of mystical desire. A quick analysis of some Certeau's excerpts will make it possible to show the relationship between the spatial metaphor and mystical desire of a distant Lover, present as an echo, as an ephemeral image of a disappearance. In fact, the mystical enunciations give voice to a body of writing in which, as in an impossible cartography, everything is margin, periphery, and where space is offered as an infinite opening, as an unhealable wound in the order of discourse. The impossibility to determine an “inside” and an “outside” turns the mystical interiority into an *estimité* which is able to re-invent the spatial notions of “center” and “periphery”.

Keywords: Mysticism, Saint Teresa of Avila, Michel de Certeau

Il titolo di un saggio pubblicato nel 1973 da Michel de Certeau sulla rivista *Christus* intreccia in un medesimo nodo concettuale una singolare coppia di termini: lo «spazio del desiderio»¹. L'articolazione tra erotica

¹ M. de Certeau, *L'espace du désir ou le “fondement” des Exercices spirituels*, in “*Christus*”, LXXVII, 1973, pp. 118-28, successivamente raccolto in *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Éditions Gallimard-Seuil, Paris 2005, pp. 239-48; tr. it. di S. Facioni, *Lo spazio*

e spazialità costituisce uno dei *filis rouges* che attraversano capillarmente la trama delle indagini certiane nelle sue differenti ramificazioni, dalla riflessione epistemologica sulla storiografia, sull'etnologia, e sul sapere psicoanalitico, fino alle ricerche sulle pratiche del quotidiano e agli studi storici sulla mistica moderna.

Considerando questi ultimi – oggetto specifico delle analisi che seguono –, soprattutto ne *La Fable mystique* emerge, fin dall'introduzione, la volontà di Certeau di indagare l'erotica mistica nel paesaggio storico di una «ridistribuzione dello spazio»². Nel contesto delle riflessioni sviluppate nel capolavoro certiano pubblicato nel 1982 – in cui convergono una lunga serie di ricerche che, fin dal 1956, Certeau aveva dedicato alla mistica moderna – la riscrittura delle coordinate spaziali descrive lo slittamento, nel XVI e XVII secolo, da una logica dell'eresia – che contrappone ad un “dentro” dottrinale, i cui confini sono istituiti e difesi dall'istituzione ecclesiastica, un “fuori” eretico – ad una moderna logica dello scisma, in cui nessuna posizione ha il potere e l'autorità di escludere e dominare l'altra, generando una pluralità di centri autonomi, di Chiese indipendenti³. La mistica moderna, dunque, è costituita per Certeau da un'eterogenea costellazione di autori vissuti in Europa nel XVI e XVII secolo, accomunati da alcuni tratti essenziali riconducibili ad una precisa redistribuzione dello spazio dottrinale: un rapporto estremamente conflittuale – spesso di vera e propria repressione – con le istituzioni religiose; un'appartenenza sociale frequentemente legata ad ambienti emarginati (come attesterebbe il proliferare dei cosiddetti santi illetterati); nel momento di massima crisi del cosmo teologico medievale – per il quale il mondo si costituiva come libro scritto e ordinato da Dio, come segno visibile dell'origine divina – la ricerca di un nuovo linguaggio religioso articolato attraverso pratiche spirituali innovative.

del desiderio o il «fondamento» degli Esercizi spirituali, in Il luogo dell'altro. Storia religiosa e mistica, Jaca Book, Milano 2018, pp. 237-47. Sul rapporto fra temporalità e spazialità nel saggio del 1973 cfr. A. Mendiola, *Michel de Certeau: epistemologia, erótica y duelo*, Ediciones Navarra, Ciudad de México 2014; tr. francese di P.A. Fabre, *Michel de Certeau. Épistémologie, érotique et deuil*, Éditions Jésuites, Bruxelles-Paris 2023, pp. 163-5 e pp. 172-81.

² M. de Certeau, *La Fable mystique. XVI-XVII siècle*, Éditions Gallimard, Paris 1982, p. 30; tr. it. di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, p. 19. Lo stagliarsi di una nuova erotica è il primo lato di una “quadratura”, come la definisce Certeau, che – assieme ad un confronto con la teoria psicoanalitica, con la storiografia e con la nozione di “fabula” – costituisce la lente attraverso cui la mistica moderna viene indagata nel testo.

³ Cfr. *ivi*, pp. 30-6; tr. it. pp. 19-24.

Più precisamente, uno dei tentativi di invenzione di un nuovo linguaggio religioso su cui Certeau si sofferma lungamente in un paragrafo nodale del testo – intitolato *La finzione dell'anima, fondamento delle "dimore" (Teresa d'Avila)*⁴ – permette di mettere a fuoco come ad una ridistribuzione dello spazio dottrinale ed istituzionale corrisponda, in alcuni autori del XVI e XVII secolo, una riscrittura innovativa della geografia dell'anima attraverso una riconfigurazione del rapporto spaziale fra un "centro" – l'interiorità dell'anima, considerata come il luogo sorgivo del desiderio mistico – e delle "periferie" corporee.

Un'opera in particolare cattura l'attenzione certiana: il *Castillo interior* di Teresa d'Avila. A partire da un caso specifico studiato da Certeau – quello delle scritture mistiche teresiane – è infatti possibile mostrare in che modo le performance del desiderio mistico inaugurino una nuova maniera di concepire la struttura e la geografia dell'anima. Se è possibile affermare che, a partire da Platone, le correnti principali delle tradizioni filosofiche e teologiche occidentali abbiano concepito (seppure con modalità di volta in volta diverse) una distinzione binaria tra un'atopica realtà immateriale contrapposta alla spazialità e materialità del corpo, istituendo dunque una vera e propria dicotomia concettuale tra un anodino centro spirituale problematicamente slegato dalle periferie corporee, le scritture mistiche, pur non rinunciando direttamente al rapporto gerarchizzato fra anima e corpo, operano uno spostamento di tale opposizione lasciando che la spazialità si insinuï paradossalmente nell'immaterialità spirituale attraverso l'invenzione di vere e proprie «finzioni dell'anima», interpretazioni metaforiche che descrivono quest'ultima come un'articolazione complessa di luoghi diversi.

Il testo teresiano, in particolare, immagina l'anima come un castello composto da sette stanze, sette dimore, al cui centro, nella settima stanza, si consuma l'unione spirituale con Dio. Fin dalle prime stanze, l'ἄσκησις teresiana si struttura a partire da un «cammino di preghiera metodico e di ascetismo moderato [*une voie d'oraison méthodique et d'ascétisme modéré*]⁵. Il viaggio che conduce dalla prima all'ultima stanza è scandito infatti dai progressi che l'anima acquisisce attraverso la pratica dell'orazione mentale, il cui metodo consiste in un paradossale lavoro di dismissione attiva – attraverso una «via "regolata"»⁶ – delle barriere della volontà del soggetto

⁴ Ivi, p. 257; tr. it. p. 217.

⁵ M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, t. 1, testo rivisto dell'edizione del 1937 da D. Devoto, Librairie Droz S. A., Genève 1991, p. 643; trad. mia.

⁶ «Distinta in quattro gradi, l'orazione – soprattutto così come è presentata nel *Libro della Vita* e nelle sette stanze del *Castello Interiore* – appare infatti come una lunga e faticosa battaglia, una conquista graduale nella quale hanno una grande importanza tutti gli strumenti dell'ascesi,

affinché Dio possa produrre, secondo la sua propria libera volontà, l'evento dell'unione mistica. Infatti, nella pratica teresiana il soggetto orante si sforza – attraverso un lavoro di attivo svuotamento di sé – di fare spazio alla Volontà di Dio, rendendo possibile, nel cuore dell'intimità dell'anima con se stessa, l'incontro estatico con l'Amante divino. Come affermato anche da Tomás Álvarez: «Teresa insiste sul fatto che l'orazione è una scala che, all'altezza degli ultimi gradi capaci di raggiungere la mistica, dipende pienamente dall'altro amico che è Dio e sul fatto che, in ogni caso, l'orazione non è in alcun modo una forza introversa e solipsista, ma un trascinate dinamismo. [...] Per formare chi intraprende la via dell'orazione, Teresa scrive il *Cammino di perfezione*, che è in realtà un libro “di opinioni e di consigli”, come afferma lei stessa nel prologo del libro. Lei non propone d'altronde alcun metodo di orazione né in questo libro né altrove»⁷.

L'importanza che l'opera teresiana conferisce alla *praxis* dell'orazione viene significativamente valorizzata da Certeau, secondo il quale la peculiarità delle scritture mistiche non consisterebbe tanto nell'elaborazione di sistemi teologici radicalmente nuovi, quanto in una pratica originale del tradizionale *depositum fidei*, in un nuovo *modus loquendi* – una *maniera di parlare*. Riprendendo infatti la teoria degli atti linguistici di Austin e, in particolare, la distinzione tra constativo e performativo⁸, Certeau afferma che il discorso mistico non si struttura come constatazione oggettivante di

dalla conoscenza di sé, all'umiltà, alla considerazione dei propri peccati, alla mortificazione e, in linea con lo spirito e la pratica di impronta gesuita, alla meditazione sul mistero del Cristo e dell'incarnazione. Una via “regolata”, dunque, ma difficile per le insidie umane e diaboliche di cui è disseminata, e nella quale il punto più delicato è costituito dal rapporto tra le orazioni di tipo meditativo, con l'impegno di tutte le facoltà razionali (memoria, intelletto, volontà) e le orazioni nelle quali ogni “operazione” viene progressivamente meno fino all'unione spirituale» (M. Modica, *Un problema religioso del secondo Cinquecento: il misticismo tra normalizzazione e attese di rinnovamento spirituale*, in *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)*, Parteluz, Madrid 1998, p. 307).

⁷ T. Álvarez, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Ávila. Le Château intérieur ou Les Demeures*, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, p. 62, trad. mia.

⁸ In questo modo Austin descrive gli enunciati constativi: «Per troppo tempo i filosofi hanno assunto che il compito di una “asserzione” possa essere quello di “descrivere” un certo stato di cose, o di “esporre un qualche fatto”, cosa che deve fare in modo vero o falso. [...] Non tutte le asserzioni vere o false sono descrizioni, e per questa ragione preferisco usare la parola “constativo”». Gli enunciati performativi vengono invece introdotti così: «Come dobbiamo chiamare una frase o un enunciato di questo tipo? Propongo di chiamarlo una *frase performativa* o un enunciato performativo o, in breve, un “performativo”. [...] Il nome deriva, ovviamente, da *perform* [eseguire], il verbo usuale con il sostantivo “azione”: esso indica che il proferimento dell'enunciato costituisce l'esecuzione di un'azione – non viene normalmente concepito come semplicemente dire qualcosa» (J.L. Austin, *How to do*

una realtà ontologica e teologica, ma come vera e propria *performance* del desiderio. Ciò che conta nel discorso mistico, quindi, non sarebbe solo ciò che esso enuncia, ma soprattutto ciò che esso fa, ovvero l'effettiva realtà dialogica – definita come «una teoria e una pragmatica della *comunicazione*»⁹ – che l'enunciazione mistica è capace di instaurare. Tali enunciazioni, dunque, vengono analizzate come performativi di un volere estraneo e totalmente altro – il Volere di Dio – che agiscono sul volere del soggetto eccitandone il desiderio. Come afferma infatti Certeau: «Nella misura in cui il mondo non viene più percepito come *parlato* da Dio, in cui è opacizzato, oggettivato e staccato dal suo supposto Locutore», il mistico «si concentra sull'atto enunciativo stesso, che si rendeva udibile alla fede: *Io parlo, dice Dio, e non ci sono che io*»¹⁰.

Vorrei riflettere dunque, sulla scorta delle analisi certiane, sul legame che annoda l'erotica mistica alla necessità di questa spazializzazione, di questa teatralizzazione dell'anima nell'immagine del castello teresiano e, infine, mostrare in che modo il “centro” dell'anima – il punto più interno di quell'intimità con sé che è l'anima stessa – si scopre estaticamente proiettato fuori di sé.

Una prima citazione di Certeau chiarisce innanzitutto il senso del termine “finzione”, impiegato nel titolo del paragrafo:

Una finzione del mondo sarà il luogo in cui si produrrà una finzione del soggetto parlante – se per finzione si intende quanto si sostituisce e rappresenta il cosmo che serviva da linguaggio al Parlare creatore. Tale configurazione dello spazio è posta, dunque, anch'essa, sulla soglia del discorso mistico. Gli rende possibile un teatro di operazioni. È dunque lo spazio, necessariamente fittizio, del discorso¹¹.

Rinviando all'etimologia latina della parola¹², la *finzione* teresiana verrebbe dunque a costituirsi letteralmente come “produzione”, “fabbricazione”

Things with Words, Oxford University Press, Oxford-New York 1962; tr. it. C. Penco, M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 2015, pp. 7-9).

⁹ De Certeau, *La Fable mystique*, cit., p. 216; tr. it. p. 181.

¹⁰ Ivi, p. 257; tr. it. p. 217.

¹¹ *Ibid.*

¹² È Certeau stesso, riattivando il significato letterale dell'etimo di “finzione”, ad esplorare l'ambiguità semantica del termine – “illusione” e, al contempo, “produzione”, “fabbricazione” – nel capitolo finale de *L'écriture de l'histoire*, dedicato alla lettura del *Mosè e il monoteismo* di Freud: «Questo gioco si compie nell'*entre-deux* di un'ambivalenza, quella che fa significare alla *finzione* ora una produzione (*fingerere*, plasmare, fabbricare), ora un travestimento o un inganno. Si svolge nel campo delle relazioni tra il lavoro che costruisce e l'artificio che “fa credere”. Terreno misto della produzione e dell'illusione,

immaginaria di uno spazio fittizio capace di rappresentare «uno spazio di espressione» corrispondente «a ciò che il mondo era per il dire di Dio»¹³ nel cosmo medievale: la traccia visibile della sua presenza. Lo spazio dell'anima, dunque, si aprirebbe nel preciso istante in cui, ormai opacizzatosi e divenuto illeggibile, il sistema teologico medievale non è più riconducibile a Dio come suo Autore e Locutore. L'interiorità mistica offre allora un rifugio, un ritiro immaginario, per la parola divina – diventata muta in un contesto storico differente – affinché essa torni a parlare.

Se il soggetto è una risposta alla ricerca di ciò a cui essa risponde, questo parlare interiore si chiama “anima”. È un parlare che ignora ciò di cui è l'eco. Un “gemito”, un “mormorio” a cui manca il suo spazio. L'immaginario fornisce a questo spirito un luogo metaforico – una dimora presa a prestito. Si tratterà di una finzione dell'anima, della sua produzione in una “dimora” che non è la sua, il luogo fittizio che permette l'espressione di un parlare che non ha luogo proprio dove farsi intendere. Si potrebbe definire tale finzione come immagine di un'eco. Immagine, perché è spaziale come una pagina in cui scrivere, un cerchio in cui giocare, un giardino in cui vagare. Ma l'anima, trasportata fuori di sé in questo spazio fittizio in cui può tracciare i suoi moti, è essa stessa soltanto l'eco, inarticolabile, di un Soggetto sconosciuto¹⁴.

L'elaborazione di nuove cartografie dell'anima, dunque, costituisce l'utopia, il non-luogo metaforico capace di supplire la mancanza di una psicologia – letteralmente, di un discorso (*lògos*) capace di catturare ontologicamente l'essenza dell'anima (*psyché*). In che senso, tuttavia, l'anima è l'eco inarticolabile di un Soggetto sconosciuto? Anche in questo caso, l'esempio teresiano permette di chiarire il senso di tale domanda. Infatti, la sesta e la settima stanza del Castello – la prima immagine del fidanzamento spirituale con l'amato, la seconda di quel centro dell'anima in cui si consuma l'unione nuziale con l'Amato, il cuore della struttura del Castello – portano le tracce dell'espropriazione radicale operata dal Volere divino. L'attestazione eminente di tale complicazione strutturale della nozione di “centro” è costituita da un brano tratto dalla sesta stanza, che descrive l'irruzione di Dio nell'interiorità paragonandola ad un colpo, ad una saetta di fuoco che sospende all'improvviso le potenze dell'anima.

dove si incontrano ciò che la storia crea e ciò che il racconto dissimula» (M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Éditions Gallimard, Paris 1975, p. 365; tr. it. S. Facioni, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006, p. 320).

¹³ De Certeau, *La Fable mystique*, cit., p. 257; tr. it. p. 217.

¹⁴ Ivi, p. 258; tr. it. p. 218.

Mentre l'anima vive così, bruciando in se stessa, accade spesso che, dopo un minimo pensiero, o dopo una parola udita sul tardare della morte, le giunge – non si sa come e da dove – un colpo simile a una saetta di fuoco. Non dico sia una saetta, ma qualunque cosa sia, non viene chiaramente dalla nostra natura. E neppure si tratta di un colpo, pur avendo scritto “colpo”, ma sicuramente ferisce in profondità. E non si fa sentire in quella parte dove si sperimentano i dolori quaggiù, sulla terra, ma nel più profondo e intimo dell'anima, dove questo raggio, veloce, riduce in polvere quanto incontri di terreno e appartenente alla nostra natura. Per il tempo che dura ci è impossibile ricordarci di nostro Signore. D'improvviso, infatti, le potenze si bloccano e non sono più libere di agire se non in ciò che accresce questo dolore¹⁵.

Al cuore di una struttura irrepresentabile¹⁶, fatta «di diamante o di un limpido cristallo»¹⁷, il centro dell'anima, fondamento dell'architettura teresiana, si scopre fragile, esposto a una ferita d'amore il cui vero centro consiste nel Volere divino: «il suo centro è anche il suo punto di fuga trascendentale, un'esteriorità»¹⁸. Lo spazio «più profondo e intimo dell'anima», ferito a morte, vive l'esperienza di una perdita quasi totale, consumato da un godimento (*gozo*) che mette in questione alla radice l'opposizione tra piacere e dolore¹⁹.

Nel *Seminario XX*, che costituisce uno dei tornanti decisivi del suo pensiero, Jacques Lacan – la cui influenza intellettuale, come è noto, svolse un ruolo cruciale nello sviluppo del pensiero di Certeau, il quale contribuì alla fondazione dell'École freudienne de Paris nel 1964 – ha elaborato delle analisi significative dell'esperienza mistica²⁰. Forgiando la

¹⁵ T. d'Avila, *Il castello interiore*, in M. Bettetini (a cura di), *Tutte le opere. Nuova edizione riveduta e corretta*, con testo spagnolo a fronte, Bompiani, Milano 2018, pp. 1423-5.

¹⁶ «Questo castello-cristallo, come mostrato dallo scacco dei molteplici tentativi che hanno voluto dargli forma su un piano, non è rappresentabile. Esso è apertura d'uno spazio, apertura di nuovi possibili. Non è un'immagine ma una fabula-finzione, incaricata di instaurare e di fondare un cominciamento quando l'usura del tempo ha deteriorato la Chiesa e le Scritture» (F. Champion, *La "Fable mystique" et la modernité*, in "Archives de sciences sociales des religions", LVIII, 1984, pp. 200-1; trad. mia).

¹⁷ D'Avila, *Il castello interiore*, cit., p. 1103.

¹⁸ De Certeau, *La Fable mystique*, cit., p. 272; tr. it. p. 229.

¹⁹ Riguardo all'interiorità teresiana come paradossale spazio di una consumazione di sé, scrive Dominique de Courcelles: «Questo spazio del dentro è al contempo spazio della consumazione della sua anima e spazio della vita del Cristo, essendo Egli il fuoco purificatore, il braciere incessante e affascinante in cui si consuma, si purifica e si converte [...] l'anima peccatrice. Teresa incontra qui la terrificante esperienza mosaica del rovetto ardente» (De Courcelles, *Thérèse d'Avila*, cit., p. 77; trad. mia).

²⁰ Cfr. J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Éditions du Seuil, Paris 1975; tr. it. di A. di Ciacchia, *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Einaudi, Torino 2011, pp. 71-2: «Vi si trovano uomini che non sono da meno

nozione di *godimento femminile (jouissance féminine)*, infatti, lo psicoanalista francese rinvia esplicitamente all'esperienza erotica della trasverberazione descritta nel *Libro de la vida* e rappresentata magistralmente da Gian Lorenzo Bernini nel celebre gruppo scultoreo *L'estasi di santa Teresa d'Avila*. Definito come il supplemento del godimento fallico, interamente assorbito nella dimensione del simbolico, il godimento femminile costituisce l'esperienza quasi impossibile di un godimento senza legge che disperde ogni residuo di autonomia soggettiva. La forza dell'esperienza e delle scritture teresiane risiede esattamente nel loro costituirsi come congiunzione paradossale di una pratica ascetica capace di fare spazio ad un'irruzione divina – e ad un godimento espropriante – senza appropriarsene, senza poterla inscrivere in un orizzonte d'attesa. A partire da alcuni passaggi dell'autobiografia teresiana, sembrerebbe possibile addirittura affermare che l'ascesi non costituisca neanche una condizione necessaria per l'evento di tali favori estatici, con il rischio di vanificare la raffinatissima costruzione del "metodo" di orazione²¹.

Centro decentrato, «*estimità*»²² inevitabilmente esposta ai dardi dell'Amante divino, il cuore dell'anima mistica si rivela dunque, nella

delle donne. Succede. E che vi si trovano anche bene. Malgrado, non dico il loro fallo, ma malgrado ciò che li intralcia a questo titolo, essi intravedono, percepiscono l'idea che debba esserci un godimento che è al di là. È per questo che li si chiama mistici. [...] Per la Hadewijch in questione è come per santa Teresa – non vi resta che andare a guardare la statua del Bernini che si trova a Roma per capire immediatamente che ella gode, non c'è dubbio alcuno. E di che cosa gode? È chiaro che la testimonianza essenziale dei mistici consiste appunto nel dire che provano il godimento, ma che non ne sanno nulla».

²¹ In particolare, il capitolo 20,22 del *Libro de la vida* – censurato e modificato dal direttore spirituale Domingo Báñez – costituisce un'attestazione eminente del rischio di una svalutazione completa del libero arbitrio: «Chi sta in alto, ottiene molte cose. Non vuole il suo volere e rifiuta il libero arbitrio [*Ya no quiere querer, ni tener libre albedrío no querria*]; questo chiede al Signore. A lui consegna le chiavi della sua libertà. Ecco l'ortolano divenuto podestà. Non vuole fare altro se non la volontà del Signore; non vuole essere padrone di sé o di alcuna cosa, né di un pero di questo orto, ma, se v'è in esso qualcosa di buono, lo consegna a Sua Maestà. Da questo momento non vuole nulla come suo, e vuole in ogni sua azione essere conforme alla di Lui volontà» (D'Avila, *La vita*, in *Tutte le opere*, cit., pp. 301-2). Come riconosciuto da gran parte della critica, Teresa cercò tenacemente di sottrarsi all'accusa di *alumbradismo* attraverso la consultazione assidua di confessori e direttori spirituali (prevalentemente gesuiti, domenicani e francescani) al fine di verificare l'eccezionalità delle sue esperienze mistiche riaffermando la centralità della mediazione sacramentale ed ecclesiastica.

²² «Quel luogo centrale, quell'esteriorità intima, quell'*estimità* che è la Cosa [...]» (J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique e la psychanalyse (1959-1960)*, Éditions du Seuil, Paris 1986; tr. it. di A. di Caccia, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008, p. 165).

finzione teresiana, una paradossale geografia del vuoto, un labirinto immaginario costruito ai margini di una doppia mancanza: mancanza del reale (di cui si è smarrita l'ontologia), mancanza dell'amato, la cui presenza non può essere assicurata e il cui volere non è conoscibile. L'interiorità mistica viene così a costituirsi come spazio ambiguo, reso possibile e, al contempo, impossibile dalla presenza – mai assicurata, né assicurabile – dell'ospite divino: «l'instaurazione di un interno vi rende possibile l'estraneità di un ospite»²³. Come afferma anche Mino Bergamo, la logica ordinaria che organizza opposizioni binarie a partire dalla metafora spaziale dentro/fuori trova nell'interiorità mistica il suo punto cieco:

In un gioco vertiginoso, che conduce alla sospensione di tutte le opposizioni vigenti nella logica ordinaria, il testo ci presenta lo spazio interiore come il luogo dell'ek-stasi, come il luogo cioè in cui si realizza un movimento estatico, che mette il soggetto fuori di sé, proiettandolo nell'Altro divino. L'interno e l'esterno coincidono, l'interno è l'esterno, lo spazio interiore essendo quello in cui il soggetto, dislocato nell'Altro, viene posto estaticamente fuori di sé²⁴.

Come si accennava prima, anche il metodo stesso della preghiera mentale che conduce il soggetto mistico nella peregrinazione fra le stanze del castello non dovrà essere considerato come un meccanismo automatico per ottenere stati di grazia, poiché questi ultimi sono tali solo in quanto donati, dipendenti da un atto di libera generosità divina. Strette fra due necessità, fra due vincoli incompatibili e co-impossibili – la necessità di un metodo, di un cammino di perfezione, e l'impossibilità di raggiungere con le proprie forze la perfezione e la quiete desiderate, dal momento che «il desiderio è desiderio dell'Altro»²⁵ – le scritture mistiche inventano, come mostrato da Certeau, un dispositivo di decostruzione del soggetto mo-

²³ M. de Certeau, *Thérèse d'Avila, ou le chemin pour se perdre*, in "Le Nouvel Observateur", 20 agosto 1979, p. 37; trad. mia.

²⁴ M. Bergamo, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2021, p. 19.

²⁵ «Il desiderio è desiderio dell'Altro, che non posseggo né posso possedere, ma soltanto ricevere; il fatto che si doni resta fuori da ogni possibile proprietà o possesso; così, anche se donato, l'Altro manca e questa mancanza rilancia il desiderio. È per questo che l'amore ne è lo schema – erotica teresiana, spiritualità coniugale; è per questo che la parola ne è il cammino. "La carne divenuta Verbo"» (P. Royannais, *Lire Thérèse de Jésus avec Michel de Certeau*, in "Revue de Théologie et de Philosophie", III, 2015, p. 234; trad. mia).

derno²⁶ disorientando le nozioni di centro e periferia, immaginando una finzione dell'anima costituita da margini il cui vero centro risiede altrove, nell'impossibile Luogo di cui il desiderio è eco inarticolabile.

NICCOLÒ BRANDODORO

Sapienza Università di Roma, *niccolo.brandodoro@uniroma1.it*

²⁶ Decostruzione che, in quanto lavoro sul limite di ogni identità, non potrà che assumere la "forma" nomade di un esilio, di una partenza: «attraverso questo atto fondatore, il soggetto spirituale sorge da un ritrarsi o da un ritardo degli oggetti del mondo. Nasce da un esilio. Si forma dal non volere *niente* e dell'essere soltanto garante del puro significante "Dio" o "Yahvé" la cui sigla, a partire dal Roveto ardente, è l'atto di bruciare tutti i segni: Ho per nome solo ciò che ti fa partire. Lo spirituale possiede come formula primaria il non essere altro che decisione di partire» (de Certeau, *La Fable mystique*, cit., p. 243; tr. it. p. 205).