



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

La “mistica dell’identità” di Marco Vannini

di Andrea Belloci

Sommario: Il presente contributo ha come scopo immediato l’analisi del pensiero di Marco Vannini, nonché la messa in evidenza dei nodi teoretici e delle vere e proprie aporie a cui conduce l’itinerario mistico sviluppato in tutta la sua coerenza e condotto fino alle sue estreme conseguenze. Al riguardo è necessario partire dal suo ultimo volume, *Tesi per una riforma religiosa*, in cui il ricchissimo patrimonio della mistica speculativa viene rielaborato dall’autore in una chiave al tempo stesso storiografica e personale: nella convinzione che il tempo presente presenti i sintomi di una vera e propria malattia morale e comunitaria, decretati dalla fine della religione, Vannini non esita a dichiarare che l’unica via d’uscita è nel ritorno alla retta comprensione della mistica. È la mistica, infatti, a costituire il nucleo centrale e l’essenza autentica del cristianesimo; ed è ancora la mistica a costituire l’essenza più autentica della filosofia, che coincide dunque senza residui col cristianesimo.

La “mistica dell’identità” di Marco Vannini

di Andrea Bellocchi

È nel segno della più rigorosa e paradossale “inattualità”, ovvero di un’inevitabile e voluta rottura col tempo presente che Marco Vannini presenta le sue *Tesi per una riforma religiosa*¹: è evidentemente il titolo stesso dell’opera, “tesi” per l’appunto, a dover far pensare; non si tratta in alcun modo di un mero espediente “letterario” o retorico, ma di una drastica presa di posizione che vuole situarsi di colpo al di fuori dei tanti dibattiti su “ragione e fede”, e che invita altresì la comunità tutta ad una “decisione”. Le 60 tesi presentate da Vannini sono ispirate ad un’ unica intuizione spirituale di fondo, l’ “esperienza” mistica, all’infuori della quale, avverte l’autore, è pressoché impossibile coglierne il senso. Porsi a priori in una qualunque ottica valutativa sarebbe dunque sciocco e ingenuo: non certo per una qualche forma di reverenza verso le pretese dell’autore, che peraltro, sobriamente, tiene a precisare le sue tesi come frutto non tanto del suo pensiero, ma come sintesi del patrimonio presente nella “mistica speculativa”², quanto per una vera e propria esigenza di comprensione di fronte ad un’opera che costituisce, a ben vedere, e al di là del giudizio che se ne possa dare, davvero un *unicum* nell’attuale dibattito culturale. Le *Tesi* nascono dalla convinzione che il tempo presente versi in uno stato di profonda corruzione, disagio, anzi di una vera e propria “malattia morale”; questa è interamente imputabile, ad avviso di Vannini, alla fine della religione, che reca con sé, inevitabilmente, la fine di ogni idealità e della morale *tout court*, e senza di cui, fatalmente, la società scade in un’ “azienda”. D’altra parte questa fine della religione non solo non spinge l’autore ad alcun tentativo di recupero della stessa, in chiave di rimpianto o di nostalgia conservatrice; anzi, questa fine è “giusta”, in quanto la religione che sta affondando «non è più religione vera, ovvero non soddisfa le giuste esigenze di verità»³. È da questo punto di vista che l’autore saluta con soddisfazione le acquisizioni dell’illuminismo, e quelle recenti della scienza e filologia, che hanno fatto piazza pulita delle varie “superstizioni religiose”, dei “miti presi per verità letterali”. Questa necessaria operazione decostruttrice ha aperto infatti la strada, hegelianamente - e certamente suo malgrado⁴ - al “farsi avanti del Vero”: questo emerge da un

¹ MARCO VANNINI, *Tesi per una riforma religiosa*, Le Lettere, Firenze 2006.

² Ivi, p. 18. Per una comprensione esaustiva di ciò che Vannini intende per “mistica speculativa” cfr. soprattutto ID., *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia 2000, e ID., *Storia della mistica occidentale. Dall’Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 2005 (riedizione di ID., *Il volto del Dio nascosto: l’esperienza mistica dall’Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 1999).

³ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 17.

⁴ Se da un lato «L’illuminismo costituisce un punto di svolta essenziale nella storia della mistica. Dopo di esso l’esperienza spirituale deve reggersi da sola, in totale indipendenza dalla Scrittura, cui resta eventualmente quel valore retorico, di riferimento culturale, che tuttora possiede» (M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 309), dall’altro esso ha perduto l’esperienza dello spirito in quanto «è rimasto prigioniero di quel concetto dell’alterità dell’essere e del bene, ovvero dell’alterità di Dio, che trovava alla superficie della religione tradizionale, della quale non ha mai compreso l’essenza più profonda» (M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 19).

territorio e da tempi insospettati, ovvero da quella mistica che, sola, è in grado di far rivivere la nostra società poiché essa sola, a ben vedere, costituisce l’essenza del cristianesimo: «Perché non v’è alcun dubbio. Nella sua generalità il mondo che si chiama cristiano non ha capito affatto il messaggio di Cristo, la davvero buona novella (*eu-anghelion*) della umanità di Dio – e dunque della divinità dell’uomo, ovvero di una luce assolutamente presente»⁵.

Le radici profonde della crisi del tempo presente, smarrito nella “regione della dissomiglianza”, sono allora da cercarsi, più profondamente, in quell’incomprensione da parte dell’ottusità dogmatica che, a partire dalla fine del Seicento, con la condanna papale di Fénelon e del cosiddetto “quietismo”⁶, ha relegato sempre più ai margini la mistica, decretando fatalmente lo smarrimento e la perdita di verità del mondo cristiano. Il sopravvento del fondamento biblico, e delle teologie imperniate su di esso, ha condotto, data l’origine, a conseguenze e risultati nefasti: «La Bibbia, presa nel suo complesso, è la madre della superstizione, dell’alienazione religiosa e dell’idolatria»⁷. L’uomo contemporaneo, dichiara Vannini, sa bene, ormai, quel che già sapeva Spinoza, ovvero che la Bibbia altro non è se non “una grande antologia” della letteratura ebraica, che copre un arco di mille anni, attingendo alle fonti più disparate: un mero «repertorio con alcune pagine belle ed altre che non lo sono affatto, ove si può trovare tutto e il contrario di tutto»⁸. Non solo gran parte dei libri di cui essa si compone non “reggono” alla prova della verifica storica, ma, ben di più, essa è «il frutto storico determinato di uno sforzo di legittimazione di potere»⁹ da parte del popolo ebraico: «la Bibbia si mostra per quello che è: testo nato per difendere l’egemonia di un popolo»¹⁰; e perciò frutto di un pensiero appropriativo, dualistico, discriminante, che mostra la sua intima violenza nell’atto stesso della sua nascita, ovvero quando il popolo ebraico si proclama “eletto”, in diretto contrasto col mondo. L’ebraismo altro non è per Vannini se non *Eigenschaft*, potenziamento della volontà, orgoglio: la separatezza dall’altro è immediatamente separatezza dallo spirito, lontananza assoluta da un Dio severo, violento e vendicativo¹¹. La stessa separatezza, sia pur in forma mutata, si ritrova al centro delle altre due religioni monoteistiche, cristianesimo e islamismo, che sono dunque, proprio in ragione del loro legame con la Bibbia, “false religioni”, teologie interamente costruite sulla menzogna e sull’alienazione, secondo quella logica intrinseca ad ogni pensiero dualistico che pone in diretto contrasto creatore e creatura: «Le teologie sono menzogne» - «Le religioni discriminanti sono alienanti, blasfeme, atee»¹².

L’ateismo teologico e religioso risiede dunque, agli occhi di Vannini, nella stessa concezione di un Dio creatore, personale, unico, determinato: questo è il vero “idolo” da abbattere; idolo, inteso

Alla “chiacchiera teologica” si è in tal modo sostituita quella di un filosofare che giustamente Hegel definiva “accidentale”, costitutivamente incapace di superare il piano del finito e della separatezza.

⁵ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 16.

⁶ Cfr. in particolare M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit.: questa sconfitta ha avuto conseguenze enormi: la mistica è stata espulsa dal terreno comune e relegata in un ambito e in un’ “aura” soprannaturalistica, irrazionalistica, sentimentale, e la scienza dell’anima, perdendo il suo fondo spirituale, è decaduta dapprima in una “psicologia religiosa”, finalizzata alla direzione delle coscienze, infine, col prevalere dell’illuminismo, in psicologia finalizzata al benessere: «la *salus*-salvezza scade a salute, e in questo spostamento di significato è racchiuso tutto il destino di una civiltà» (ivi, p. 286).

⁷ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 20.

⁸ Ivi, p. 12. Sul tema delle “tremende contraddizioni” rinvenibili nella Bibbia l’autore si richiama a Pavel Florenski, *La colonna e il fondamento della verità*, e, soprattutto, al mistico germanico Sebastian Franck, che aveva dimostrato nei suoi *Paradoxa ducento octoginta*, come fosse impossibile una lettura della Scrittura che si fermasse alla “lettera”, data la sua natura di testo “sigillato”, incomprensibile e contraddittorio. A questo proposito «la lettera uccide» (2 Corinzi 3, 6) non è intesa da Vannini nel suo senso dialettico e paradossale, ma in senso, per l’appunto, “letterale”: la Scrittura è mera lettera, fondamento e sigillo dell’alterità dello spirito e fonte di ogni idolatria: «Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora, Va’, e diventa tu stesso la Scrittura e l’Essenza» (A. SILESIUS, *Pellegrino Cherubico*, citato in M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., p. 79). Cfr. inoltre per un approfondimento di Silesio M. VANNINI, *Introduzione a Silesius*, Nardini, Firenze 1992.

⁹ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 161.

¹⁰ Ivi, p. 165.

¹¹ Di qui le tragiche conseguenze per l’ebraismo stesso, e qui l’autore fa interamente sue le considerazioni svolte da Hegel ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 165.

¹² M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 20.

dall'autore nel suo senso etimologico di "immagine", "raffigurazione"¹³, è infatti una mera proiezione della nostra psiche, in diretta corrispondenza con le medioevali "potenze" dell'anima - «un nome che parla chiaro del loro aspetto appropriativo, intimamente aggressivo»¹⁴ -, e senza alcun contatto con lo spirito: «Non si deve cadere nella retorica del "monoteismo", perché quel Dio pensato come unico, alla maniera biblico-islamica, è un ente che divide, non è un Uno, ma un due (...) L'unicità di Dio – ovviamente il nostro – esprime l'esclusività della *Eigenschaft* (...) Perciò lo sterminio degli "infedeli" era (o è) cosa di ebrei, cristiani, musulmani, che sono veri idolatri, affetti da quel male che pretendono di colpire negli altri»¹⁵. Se dunque non è più in alcun modo concepibile pensare alla Bibbia come "parola di Dio", la situazione di certo non migliora col "Nuovo Testamento", frutto esso stesso, nota l'autore, di una costruzione ideologica: non solo anche questo non ha potuto resistere all'operazione decostruttrice dell'illuminismo e della filologia moderna, ma, soprattutto - e qui Vannini segue da vicino le riflessioni condotte da Nietzsche nell'*Anticristo*, che propone giustamente di ribattezzare come "Antipaolo"¹⁶ - su di esso è stato costruito, ad opera di Paolo, "vero fondatore della Chiesa", il *dys-anghelion*, la "cattiva novella" sul mito del peccato che grava da Adamo su tutti gli uomini, e che richiede la morte salvifica di Cristo di fronte a un Padre violento e sanguinario, che chiede vendetta¹⁷.

Si è detto che ogni religione positiva, ogni teologia è idolatria, mero frutto dell'*eigenschaft* in cui si risolve senza residui la psiche: ebbene, è proprio l'ego, secondo l'insegnamento stesso di Cristo di «rinuncia a se stessi, di "odiare la propria anima", di distaccarsi anche dal maestro»¹⁸, a dover essere allora negato, distrutto, eliminato; l'ego costituisce infatti per Vannini il *male radicale*, mera volontà di potenza e brama di dominio: la coniazione e l'"ingenuo" utilizzo del termine "persona", che non a caso etimologicamente significa "maschera"¹⁹, altro non è se non l'ennesimo ed edulcorato tentativo di camuffamento di quel nucleo affermativo ed egoistico proprio dell'uomo *esteriore, psichico, animale*. Deve esserci dunque una vera e propria "morte dell'anima": solo dalla e sulla morte dello psichico - l'elemento personale, e perciò stesso "diabolico" dell'uomo²⁰ - può sorgere lo spirito. Vannini recupera a questo proposito lo schema antropologico tripartito corpo - anima - spirito presente nel mondo classico e mantenuto anche in quello cristiano, fintantoché questo ha mantenuto in sé l'eredità greca; ed infatti, dopo la Riforma ed il progressivo sopravvento del biblicismo, questo si è evoluto e appiattito in quello dualistico corpo - anima, escludendo l'elemento davvero essenziale, lo spirito. È da questo punto di vista che l'autore denuncia non solo ogni *philopsychia*, ma la psicoanalisi *tout court*, interpretata, sulla scia di Simone Weil²¹, come mero frutto della stupidità e dell'involgarimento dei tempi, perfetto "antiplatonismo" e "anticristianesimo" in cui, con un'operazione che si configura come vera e propria contraddizione in termini, si pretende di conoscere l'anima senza lo spirito: la psicoanalisi si situa interamente all'interno dello psichismo ed è tutta a servizio dell'ego, «una vera e propria psicotria»²².

L'unica via percorribile è quella indicata da sempre dalla mistica, la "via del distacco": essa consiste come si è detto in una morte dell'anima a cui immediatamente segue una rinascita; la stessa via

¹³ Ivi, p. 61.

¹⁴ Ivi, p. 95.

¹⁵ Ivi, p. 153.

¹⁶ «Sotto questo profilo, l'*Anticristo* di Nietzsche non è affatto un libro contro Cristo, ma solo contro Paolo, il maestro del risentimento che ha riportato al giudaismo il messaggio di Gesù» (ivi, p. 16, nota 29).

¹⁷ Ivi, pp. 12-13.

¹⁸ Ivi, p. 14.

¹⁹ Ivi, p. 142.

²⁰ Ivi, p. 109: l'anima è definita da Vannini come "satanica", nel senso etimologico di "oppositrice", "tentatrice".

²¹ Cfr. per l'approfondimento di questo concetto soprattutto S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002.

²² M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 137. Cfr. ID., *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze 2005, in cui l'autore sostiene la presenza di due morti dell'anima: la prima è quella indicata da sempre dalla mistica e significa l'annichilimento dello psicologico e l'emergenza dello spirituale; la seconda è invece quella operata dalla cultura contemporanea, che ha ridotto l'anima a psiche, con la perdita del "fondo dell'anima", ovvero della sua realtà spirituale. A quest'errore fondamentale è imputabile l'impotenza terapeutica delle moderne psicologie e psichiatrie, che non guariscono da quel male che sta nello psichismo stesso, ovvero nell'attaccamento all'io. Da un punto di vista storico, la fine del concetto di anima è avvenuta infatti alla fine del '600, ed è coincisa *tout court* con la condanna del quietismo: da quel momento la Chiesa ha espulso di fatto l'esperienza spirituale, concentrandosi non più sul "fondo dell'anima", ma sulle sue "potenze", ovvero sulle sue facoltà; con ciò si è già preparata la caduta dalla mistica alla psicologia.

già indicata da Plotino col termine *afairesis*, ovvero un’operazione radicale di rimozione e negazione di ogni contenuto, immagine, credenza determinate, in un continuo *togliere via*, che giunge fino alla vera e propria cancellazione della personalità: «Chi vuole che il Lògos abiti in lui, deve rifiutare ciò che è proprio»²³. Non solo, quest’operazione di rimozione e di distacco va applicata anche a quel Dio determinato che, senza l’ego di cui è diretta proiezione, non ha più ragion d’essere: «Come per l’uomo la vera identità “personale” è la sua essenza universale, il vero “io” è là dove l’io è scomparso, così la suprema “personalità” di Dio è la sua impersonalità»²⁴. Una volta rimosso il Dio ente, creatore del cielo e della terra, il Dio connotato nei “modi” delle religioni e delle teologie, appare il Dio “senza modo”, quale è in se stesso: «Il divino che corrisponde alla luce dell’anima non è il Dio trinitario della teologia cristiana, ma il “silenzioso deserto” della nuda Divinità senza nome (*Gottheit*), una, sola, senza distinzione»²⁵.

È in questa cenotica spoliatazione che l’anima tocca il suo “fondo”, accogliendo il divino: ma, si badi, qui “fondo dell’anima” e “fondo di Dio” sono lo stesso; spirito dell’uomo e spirito di Dio formano infatti un solo e medesimo essere, per cui l’anima e Dio sono l’Uno, anzi, l’Uno è *in quel fondo dove la distinzione è tolta*: «fondo di Dio e fondo dell’anima sono un solo essere»²⁶ - «La conoscenza di Dio non è conoscenza di altro, ma un essere la cosa stessa: Dio»²⁷. È bandita evidentemente ogni concezione dualistica che ponga in opposizione o in relazione reciproca Dio e uomo come oggetti distinti; tutto ciò appartiene al mondo dell’intelletto, della separatezza, dell’alienazione laica e religiosa; laddove mistica indica invece essenzialmente proprio l’esperienza dell’Uno, ovvero dell’unità profonda tra uomo e Dio.

Ed è proprio richiamandosi a quest’esperienza fondamentale di distacco e di unità, nota Vannini, che Eckhart ha potuto parlare non solo di una morte dell’anima, ma, ben prima di Nietzsche, ha coniato l’espressione e il concetto “Dio è morto”: «morto in quanto oggettività, perché spirito»²⁸.

È evidente del resto che l’autore di riferimento, il vero *spiritus rector* delle *Tesi* sia Meister Eckhart²⁹: questi è davvero la “figura esemplare” di quella sintesi tra classicità e cristianesimo, tra filosofia e religione in cui si condensa l’esperienza mistica: Eckhart ha potuto affermare, con l’onestà intellettuale propria solo dell’ “illuminato”, che i filosofi pagani conobbero la verità prima del cristianesimo, e che conobbero la virtù addirittura meglio di san Paolo, perché la conobbero per “esperienza” e non per “grazia” dall’alto³⁰. È evidente poi in Eckhart la vicinanza col neoplatonismo³¹; questa vicinanza è altresì fondamentale per comprendere appieno il discorso di Vannini: la “mistica speculativa”, che secondo l’autore costituisce l’anima autentica e l’essenza del cristianesimo, ha infatti origine in Grecia, e senza la “fonte greca”, conclude Vannini, il cristianesimo scade a mera superstizione, credenza teologica appropriativa, alienante ed irrazionalistica. Da questo punto di vista la profonda vicinanza storica tra cristianesimo e neoplatonismo si traduce immediatamente in una vera e propria dipendenza del primo dal secondo: è qui che Vannini fa suo, ma con segno opposto, la tesi nietzscheiana del cristianesimo come “platonismo per il popolo”: questo è infatti l’augurio conclusivo dell’autore, che il cristianesimo riattinga, secondo le preziosissime indicazioni di Simone Weil³², alla sua “fonte greca”, «che il cristianesimo torni ad essere platonico, come fu tentato nella splendida stagione fiorentina del Quattrocento, “alba incompiuta del Rinascimento”»³³.

²³ M. ECKHART, *Commento al vangelo di Giovanni*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 27.

²⁴ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 142.

²⁵ Ivi, p. 33.

²⁶ M. ECKHART, *I Sermoni*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 23.

²⁷ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 18.

²⁸ Ivi, p. 27.

²⁹ Cfr. M. VANNINI, *Meister Eckhart e il «fondo dell’anima»*, Città nuova, Roma 1991.

³⁰ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 15, nota 28.

³¹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989: «presso Eckhart è, in ciò, diventata operante, quale dogma filosofico neoplatonico, la concezione dell’Uno secondo la quale l’Uno è *in tutto* e, ad un tempo, *al di sopra* di tutto: Uno che opera in ciò che è scaturito da lui stesso e, tuttavia, non passa nella sua identità, ma rimane in se stesso come è lui stesso. Solo in questo modo può essere pensata la differenza e l’analogia dell’ente rispetto alla sua origine» (ivi, p. 134).

³² Cfr. S. WEIL, *La Grecia e le sue intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967.

³³ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 231, nota 5.

È altresì degno di nota rilevare come l'opera eckhartiana "filosoficamente e teologicamente più significativa" sia per Vannini il *Commento al vangelo di Giovanni*, ritenuto anzi il vero e proprio fondamento della mistica cristiana: il Prologo di Giovanni si pone infatti in radicale antitesi con l'inizio della Genesi, ovvero col dualismo biblico di un Dio creatore e di una creazione a lui estranea e opposta; il mondo -Vannini utilizza significativamente solo il termine greco "cosmo"- è coeterno a Dio, è impensabile un mondo senza Dio e un Dio senza mondo. Il rapporto tra Dio e uomo non è in Giovanni relazione tra dissimili, tra creatore e creatura, tra padrone e servo, ma unità profonda e anzi vera e propria identità nello spirito: «Siccome il testo parte dalla enunciazione della divinità di Cristo e termina con la medesima asserzione, è evidente il risultato mistico: come Cristo è Dio, una sola cosa con il Padre, così il cristiano (...) è Dio in Dio»³⁴. Vannini ritiene poi di fondamentale importanza la polemica giovannea contri i giudei: «A partire dall'inizio, quando uno dei primi atti di Gesù è la cacciata dei mercanti dal tempio (ma, a ben vedere, ancora prima, nel Prologo, perché le tenebre che non hanno accolto la luce sono anzitutto i figli d'Israele), fino a giungere al terribile capitolo 8, nel quale Gesù chiama i Giudei figli del demonio»³⁵; la stessa polemica condotta, del resto, contro la religione e la chiesa cristiana, che hanno ricostituito, sia pur in forma mutata, le forme dell'ebraismo.

Tema centrale del vangelo di Giovanni è proprio l'opposizione nettissima tra la libertà dello spirito, nel quale si è una sola cosa con Dio, e la subordinazione alla legge e alla Scrittura. Non vi è infine nessun rimando alienante al futuro, ma si dichiara che *l'Assoluto è qui e ora*: «il regno di Dio è già qui, dentro di noi»³⁶. È proprio questo, per Vannini, uno dei messaggi essenziali di Cristo, ovvero l'esperire il qui e ora dell'Assoluto, in un escatologia pienamente "realizzata"³⁷.

Occorre riflettere particolarmente su questo punto, assolutamente cruciale per penetrare appieno il pensiero di Vannini e condurlo alle sue estreme conseguenze: la drastica presa di posizione di Vannini per una escatologia completamente "attuata", contro ogni escatologia "futura", "ultimativa" o "attuantesi", ha infatti alcune, inevitabili conseguenze: come ha sottolineato Massimo Cacciari³⁸, questa escatologia non ha, né può avere, conseguentemente, alcun rapporto con l'idea di resurrezione: siamo di fronte alla più radicale immanentizzazione dell'idea di "Regno". Da questo punto di vista Cristo è l'immagine vivente dell' "uomo nobile" - il termine risale com'è noto ad Eckhart -, l'illuminato che guida all'illuminazione; una volta avvenuta l'illuminazione, anche noi siamo Cristo. È ancora ad Eckhart che Vannini si richiama per comprendere appieno il concetto cardine del cristianesimo, l'incarnazione di Dio: questa non si verifica una sola volta nel Cristo, ma in *ogni istante*, in *ogni uomo*: «Dio assunse la natura umana e la unì alla sua Persona. Allora *la natura umana divenne Dio*, giacché egli assunse la pura natura umana, e *non un essere umano determinato*»³⁹ - «Tutto quello che Dio Padre ha dato al Figlio suo unigenito nella natura umana, lo ha dato anche a me, senza alcuna eccezione, né dell'unione né della santità: lo ha dato tutto a me come a lui. Tutto quello che la Sacra Scrittura dice di Cristo, si verifica totalmente anche in ogni uomo buono e divino»⁴⁰.

Vannini sostiene con forza questo concetto: il cristianesimo consiste nell'*umanizzazione di Dio* e nella *divinizzazione della natura umana*; nella misura in cui si costruisce attorno al Cristo un "mito salvifico", ovvero la figura di Gesù è posta in una dimensione unica e irripetibile, come Salvatore e "inviato" da Dio, prevarrà la linea di Paolo, «esito prevalente, perché più facile, più popolare»⁴¹, ed il cristianesimo scadrà inesorabilmente in concezione magica e superstiziosa; quando invece si penserà, sulla scia di Giovanni, che quello che vale per «l'uomo Gesù possa e debba valere per ogni singolo uomo»⁴², il tema dell'unità mistica diverrà il messaggio e l'esito davvero essenziale del cristianesimo. Vannini ha certo ben presenti le linee problematiche, di tensione, dell'accostamento tra mondo greco e

³⁴ M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 98.

³⁵ Ivi, p. 99.

³⁶ Ibidem.

³⁷ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 209, nota 2.

³⁸ Cfr. Presentazione del libro "Tesi per una riforma religiosa" di Marco Vannini del 19 gennaio 2007, su www.leggerepernon dimenticare.it (ciclo di incontri a cura di Anna Benedetti).

³⁹ M. ECKHART, *I Sermoni*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 112.

⁴⁰ Proposizioni eckhartiane condannate dalla Bolla *In agro dominico*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 86.

⁴¹ M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 93.

⁴² Ibidem.

mondo cristiano in base alla comune esperienza dell’unità: con Gesù, afferma l’autore, «compare qualcosa di radicalmente nuovo e inaudito: un uomo che afferma l’identità con Dio. Non si tratta dell’unione con l’Uno, come nel neoplatonismo, perché nella cultura ebraica Dio è un Dio personale, cioè antropomorfo»⁴³. Eppure, “Io sono la verità”, una frase assolutamente inconcepibile nel mondo greco, abituato a pensare in termini di un’unione progressiva da raggiungersi, e in nessun modo ad un’identità ontologica di per sé sussistente, svela agli occhi di Vannini il suo “segreto” quando la si interpreta nel suo vero senso: «il pensiero del valore assoluto della personalità umana»⁴⁴. Fondamentale e innegabile è comunque lo spostamento che ora avviene rispetto al mondo greco: «mentre questo concepiva la verità in termini di sostanza, Gesù, riportando a se stesso la divinità paterna, fa sì che la verità da sostanza divenga soggetto»⁴⁵.

E, tuttavia, la figura di Gesù non può non far problema, non può non “disturbare”, nel senso letterale del termine, ogni mistica che pretenda di liquidare ogni residuo di alterità; ed infatti, Gesù stesso deve essere in qualche modo “liquidato”, andarsene via: non a caso l’unico vero limite che Vannini rinviene in Giovanni sta nel fatto che la certezza di questa realtà d’amore che Dio è e che noi siamo passa necessariamente dal riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio: «In tal senso continua a operare la gnosi paolina, che assicura un posto particolare alla figura di Gesù, una sua “missione”»⁴⁶. Il passo “geniale”, la vera folgorazione di Giovanni, è invece per Vannini quando questi fa congedare Gesù dai suoi discepoli dicendo loro che è bene che se ne vada, perché, se non se ne va, non può giungere a loro lo spirito, che li condurrà alla verità: questo è “il testo per eccellenza caro alla mistica”, che l’autore cita ripetutamente: «è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi lo spirito (...) Ma quando giungerà, lui, lo spirito di verità, vi condurrà a tutta la verità»⁴⁷. L’amore di Cristo uomo, prosegue Vannini, impedisce quello di Dio, è pur sempre un legame determinato ed escludente: è questo il punto essenziale colto da Giovanni, ed in questo congedo termina davvero «ogni religione intesa come superstizione (ivi compreso, ovviamente, il “cristianesimo”)»⁴⁸.

Eppure, come ha messo in luce Cacciari, l’ora messianica, “attuata”, è l’ora della morte del messia: non dell’ “Uno semplice”, come sembrerebbe ritenere Vannini, ma della *morte di Dio*; ed un’escatologia attuata, interamente risolta nell’ “ora”, porta necessariamente a fare i conti con questa morte. Di questo, in Vannini, non vi è invece traccia alcuna: non vi è nessun dramma dell’accadimento fondamentale, la crocifissione. Questa è toccata davvero di sfuggita: Vannini si limita a interpretare la morte di Cristo in croce secondo quel passo fondamentale giovanneo (19, 30), in cui viene detto che egli « emanò lo spirito », usando un’espressione (*parèdoken to pneuma*) che si ritrova solo in questo passo. Giovanni vuol dire che Gesù morì, e, nel suo spirare, “render lo spirito”, comunicò ai suoi discepoli – anzi, ai suoi amici⁴⁹ quello spirito che aveva promesso loro al suo congedo, e che non può giungere se egli non se ne va. Questa è per Vannini la “buona novella”, il lieto annuncio: solo in questo congedo si conclude il cristianesimo del mito e dell’alienazione, passando dall’alterità alla presenza dell’Assoluto, in quanto amore – spirito, in noi, qui e ora⁵⁰: «Così si va, attraverso il cristianesimo, oltre esso»⁵¹. Quest’andare oltre - inteso da Vannini come un situarsi nel nucleo centrale del cristianesimo - va preso sul serio.

Ed infatti l’interpretazione della croce come momento in cui Cristo, spirando, comunica, consegna ai suoi amici lo spirito, affinché “tutto sia compiuto”, ha, in tutta la sua parzialità, e probabilmente proprio in virtù di questa parzialità, un indubbio fascino, che però non rende in nessun modo conto non solo della drammaticità, ma del senso stesso dell’evento: il tema che da sempre e per sempre assillerà qualunque fede o filosofia che voglia misurarsi con il tema assolutamente centrale dello

⁴³ Ivi, p. 92.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ivi, p. 101.

⁴⁷ Gv 16, 7 – 13, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 210.

⁴⁸ M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 98.

⁴⁹ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 29.

⁵⁰ Cfr. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., p. 168.

⁵¹ Ibidem.

“scandalo” della morte di Dio, dell’abbandono, del silenzio e mutismo di Dio al cospetto del figlio in croce non può in nessun modo essere scansato via con tanta facilità. Nel Cristo, per Vannini, «non v’è il no, ma solo il S»⁵²: l’interpretazione è manifestamente manchevole, “piatta”. Eppure, ciò non deve affatto sorprendere, anzi, è del tutto conseguente quando si pensi a ciò che davvero costituisce l’essenza dell’itinerario mistico: la via del distacco, ovvero la rimozione da ogni contenuto determinato, da ogni essere, avere e fare dell’uomo corrisponde appieno alla morte dell’io personale: questo rinasce, sì, ma come spirito, essenza impersonale; solo in quel “fondo” dell’anima in cui tutto è stato tolto avviene la rigenerazione, la “rinascita”, e l’io, morto a se stesso, può accogliere la vita divina, anzi esserla. Eppure, a ben vedere, come si è già accennato, quest’opera di rimozione va applicata anche a Dio: che altro non è se non “sommo ente”, un “grande io” che, mero frutto di proiezione del “piccolo io”, deve, al pari di questo, essere spogliato di tutto l’inessenziale fino a “morire” anch’esso: non più dunque Dio, ma “Divinità”, essenza impersonale.

E solo sulla morte dei “Due”, dell’io e di Dio, sorge l’Uno semplice, avviene l’Identità. In quest’itinerario di distacco la mistica deve di necessità abbandonare e negare non solo il Dio della tradizione ontoteologica, ma la stessa “icona” essenziale del cristianesimo, Cristo - la sua incarnazione, la sua morte e la sua resurrezione - deve essere abbandonato in quanto contenuto determinato, residuo d’alterità⁵³: la “morte di Dio” proclamata da Eckhart ha dunque un senso davvero radicale: Vannini mette in ombra gli aspetti più oscuri e drammatici dell’aporia, o, che dir si voglia, delle conseguenze inevitabili a cui conduce la mistica sviluppata in tutta la sua coerenza: bisogna rinunciare alla rivelazione essenziale del *Deus passionatus*⁵⁴: «A Dio è estranea ogni specie di mediazione»⁵⁵. La fede non è in alcun modo “credenza”, ma “conoscenza”, e conoscenza vera si ha solo nel distacco: la vera fede si traduce dunque immediatamente in un conoscere, ed il conoscere in un *essere la vita divina*: «Non v’è conoscenza di Dio diversa dall’essere - Dio: questo il semplicissimo (e terribile) insegnamento del mistico: “Se devo conoscere Dio, devo conoscerlo senza immagini, senza mediazione e senza somiglianza. Ma se devo conoscere Dio in questo modo senza mediazione, allora devo assolutamente diventare lui, e lui diventare me. Ancor più precisamente: Dio deve assolutamente diventare me, e io assolutamente Dio, così completamente uno che questo lui e questo io divengano e siano un’»⁵⁶. Le espressioni più sconcertanti di Eckhart conducono necessariamente a conseguenze drastiche: l’annichilimento dell’io va di pari passo all’annichilimento di Dio; ed è solo a questo punto che il tremendo afflato religioso non solo conduce ad un confronto aperto con l’ateismo, ma coincide senza residui con questo, e l’uno non è senza l’altro: nell’atto dell’annichilimento dei due, si ha la loro *assoluta coincidenza*. Espressioni come «Io so che senza me Dio non può vivere un attimo: se io mi anniento deve di necessità esalare lo spirito», «Dio non vive senza di me»⁵⁷, commenta giustamente Vannini, sono state mal interpretate come espressioni meramente blasfeme, relativistiche, atee; eppure, l’interpretazione ha pur colto un parte del vero, peccando semmai in unilateralità: esse infatti sono atee al tempo stesso che profondamente religiose, blasfeme al tempo stesso che profondamente “adoranti”⁵⁸. Sta di fatto che però l’esito ultimo a cui esse conducono deve di necessità scontrarsi col problema dell’Inizio, e, correlato a esso, a quello del

⁵² M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 130.

⁵³ «Margherita Porete afferma anzi esplicitamente (...) che bisogna abbandonare l’immagine umana di Cristo, giacché l’amore di Cristo uomo impedisce quello di Dio. Di più, occorre liberarsi di Dio, ovvero di ogni immagine determinata (...) In senso specificamente religioso, dunque, non bisogna credere: la verità del credere consiste nell’essere quello che si crede» (M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., pp. 27-28).

⁵⁴ «L’ispirazione neo-platonica di tutta la grande tradizione mistica speculativa conduce necessariamente a concepire l’*incarnazione* come mera rappresentazione, o, meglio, come una determinazione da “abbandonare” anch’essa (...) L’umanità di Dio non esprime alcuna rivelazione della sua essenza, ma al più, null’altro che una stazione del Distacco. La mistica speculativa reca, a mio avviso, in sé i fondamenti di quell’epocale crisi della fede cristiana - dell’espressione, cioè, *cristo-centrica* della dinamica della fede -, che l’idealismo contemporaneo rappresenterà e svilupperà» (M. CACCIARI, *Prefazione* a M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., p. 16).

⁵⁵ M. ECKHART, *Dell’uomo nobile*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 54.

⁵⁶ M. ECKHART, *I Sermoni*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., pp. 154-155.

⁵⁷ A. SILESUS, *Il pellegrino cherubino*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 29.

⁵⁸ In merito, l’espressione “pie spudoratezze” utilizzata da Karl Barth per designare l’esperienza mistica (in particolare riferendosi ai versi silesiani), liquidata seccamente da Vannini, ha invece il merito di centrare appieno la duplicità e l’ambiguità insite nella fede mistica (cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 404, nota 25).

Nulla o/e della Differenza. Un pensatore come Luigi Pareyson ha sottolineato come le espressioni di Ekchart e Silesius, tolte dal loro contesto e intento originario di teologia negativa e unione mistica, e trasportate di peso in un contesto filosofico non possono che essere oggettivate e deformate: del tutto naturale e conseguente l’interpretazione di Hegel, secondo cui «La tesi per la quale se Dio non fosse non sarei nemmeno io e se io non fossi nemmeno Dio sarebbe gli parve una vera e propria identificazione metafisica dei due termini»⁵⁹, o quella di Leibniz, che ne mise in luce l’aspetto ateistico e nichilistico: «presso i mistici si trovano passi estremamente audaci, pieni di metafore e quasi propensi all’ateismo, come si nota nelle poesie, del resto assai belle, d’un certo autore che si chiama Giovanni Angelo Silesio»⁶⁰. Il linguaggio in cui si condensa l’esperienza mistica, prosegue Pareyson, si serve invece di termini usati in senso “mitico, simbolico, dialettico”, e bisogna prestare massima attenzione a non deformarlo in senso razionalistico e metafisico: al riguardo solo un’*ermeneutica del mito religioso*, in cui il dato religioso è «al tempo stesso un contenuto di fede, privatissimo o ecclesiale, e un problema di senso, filosofico e universale» è capace di preservare dal rischio dell’oggettivizzazione metafisica, e, come in questo caso, dall’esito parziale e unilaterale a cui essa mette capo. Eppure, sia pur all’interno di un’*ermeneutica del mito religioso* così concepita, in cui sobrietà e audacia, com’è noto, e com’era forse necessario, sono davvero “la stessa cosa”, Pareyson stesso non ha esitato a collocare le stesse espressioni mistiche all’interno della propria proposta speculativa, dichiarando anzi che solo all’interno di questa esse rivelano il loro senso più genuino: «Devo dire che in nessuna lettura il pensiero ecardiano e quello cherubico rivelano il loro aspetto vigorosamente originale e il loro inarrivabile vigore e rigore se non in quella che vorrei proporre, e che li considera come rapide e illuminanti prospettive sulla libertà originaria, cioè sul nulla della libertà come puro inizio e sull’indivisibilità della libertà in tutti i suoi livelli»⁶¹. Senza inoltrarci nel merito di questa proposta, che esulerebbe dal discorso che stiamo conducendo, occorre però sottolineare questo punto, che non è solo significativo, ma centrale: le espressioni mistiche acquistano senso, e rinforzano anzi, la tesi di Pareyson sull’Inizio concepito in termini di libertà assoluta. Sennonché questo è concepito come il punto di svolta tra essere e nulla, e l’autooriginazione divina è accompagnata da un’inevitabile retroscena meontologico, per cui Dio espugna il nulla (e il male) nell’atto stesso in cui sceglie di istituirsi come esistente; la semplicità, com’è evidente, dell’Inizio, non è affatto così semplice, che anzi l’inizio è *già* in se stesso duplice, e si configura quale vera e propria “contraddizione dialettica” originaria: la stessa, illimitata e contraddittoria libertà che Dio concede interamente all’uomo, ed il cui uso, sottolineiamo, non può non consistere già da subito che in un “abuso”.

L’anima, sostiene Eckhart, deve risalire fino a quel punto anteriore alla stessa creazione, in cui essa si è così interamente spogliata di sé da risalire al di là di se stessa; è qui che si coglie appieno il linguaggio eckhartiano di “liberarsi di Dio”: «In quell’essere di Dio in cui egli è al di sopra di ogni essere e di ogni differenza, là ero io stesso, volevo me stesso e conoscevo me stesso, per creare questo uomo che io sono. Perciò io sono la causa originaria di me stesso secondo il mio essere, che è eterno, e non secondo il mio divenire, che è temporale. Perciò io sono non nato e, secondo il modo del mio esser nato, non posso mai morire. Secondo il modo del mio non esser nato, io sono stato in eterno, e sono ora, e rimarrò in eterno (...) Nella mia nascita eterna nacquero tutte le cose, e io fui causa originaria di me stesso e di tutte le cose; e, se non lo avessi voluto, né io né le cose saremmo; ma se io non fossi, neanche Dio sarebbe: io sono causa originaria dell’essere Dio da parte di Dio; se io non fossi, Dio non sarebbe Dio»⁶². L’erosione progressiva da ogni contenuto o posizione conduce l’itinerario del mistico, proprio attraverso la soppressione dell’anima, e dell’intero elemento psichico, corporeo e temporale, in quel “luogo non luogo” in cui la differenza è soppressa, e l’io è e può dirsi indistintamente *causa di sé* e *causa di Dio*. Cacciari ha giustamente definito l’itinerario mistico come una vera e propria “teogonia” che si svolge nell’anima⁶³, utilizzando anche “curiosamente” la stessa espressione che darà il titolo all’ultima

⁵⁹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 241.

⁶⁰ G. LEIBNIZ, citato in L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 242.

⁶¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 242-243.

⁶² M. ECKHART, *Sermoni tedeschi*, citato in M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 193.

⁶³ MASSIMO CACCIARI, *Prefazione* a M. Vannini, *Mistica e filosofia*, cit.: «L’anima annichilita, puro Aperto, equivale al Ni-ente del puro Inizio» (ivi, p. 13).

opera di Pareyson, ovvero “ontologia della libertà”⁶⁴. Secondo la prospettiva di Cacciari l’idea essenziale da cui parte il mistico è infatti quella di un’essenziale libertà dell’anima, la quale non trova alcun fondamento fuori di sé, ma si auto-fonda; il movimento del mistico inteso neo-platonicamente, ovvero il radicale inabissarsi dell’anima nell’Uno non può che essere pensato, rigorosamente, in termini idealistici, laddove l’affermazione dell’intrascendibilità del pensiero andrà di pari passo con la conseguente soppressione di ogni idea di trascendenza: «Ciò significa che il Mistico, così pensato, è essenzialmente *ateo*, coincide con la più pura espressione di ateismo»⁶⁵. Per quanto Eckhart concepisca l’intero movimento come dono, frutto di una Grazia imperscrutabile, non si vede come quest’esito possa essere evitato: l’anima “andata a fondo” non si trova più di fronte a Dio come Ente sommo, né di fronte all’Uno, ma di fronte alla propria Sovra-divinità: all’origine essa è causa di sé, e dunque libertà auto-fondata, e causa della totalità dell’ente, compreso Dio in quanto *è*⁶⁶.

Certo, vale anche l’inverso, per cui si può dire, sempre indistintamente, anche il contrario, ovvero che in quel “luogo non luogo” è Dio che genera e si genera in lui: l’uno partorisce l’altro, e l’altro partorisce l’uno, ma l’atto stesso del partorire deve essere abbandonato, dando così vita alla piena coincidenza dell’Uno: di una nascita che mai è avvenuta, perché *eterna*. L’io può dirsi causa di Dio allo stesso modo che Dio può dirsi causa dell’io: ma io e Dio, essendo ancora due “fissità”, costituiscono una separatezza da eliminare, e solo nella morte dell’uno e dell’altro si ha la nascita dell’Uno: il termine-chiave sarà allora inevitabilmente proprio quello di “coincidenza” e “identità”.

Ma, occorre chiedersi a questo punto, questa risoluzione nell’Uno di ogni distinzione può davvero mantenersi tale? Ovvero, può l’Uno semplice esser causa e origine-di tutto, dunque del Due, della differenza, senza essere perciò stesso coinvolto, partecipe, e dunque nient’affatto semplice, di quel Due? E potrà dirsi ancora Uno semplice dopo il ritorno del Due all’Uno? Questa, sottolinea Cacciari, l’aporia mai risolta e irrisolvibile dell’Inizio concepito nei termini della mistica neoplatonica. L’esito è necessariamente aporetico: «Ma se è così, l’Inizio dovrebbe essere pensato come assoluta In-differenza, e cioè in modo tale da poter di nuovo comprendere in sé le differenze stesse (da poter comprendere in sé la possibilità di ciò che lo nega, ovvero la propria stessa im-possibilità). Se questo passo non viene compiuto, allora l’Inizio sta come dimensione separata, come quella parte del tutto che si oppone alle determinazioni dell’essere, e dunque nel “gioco” di determinazione-negazione che l’anima pretendeva, invece, di oltrepassare (...) Il Mistico speculativo non può dimenticare o “epochizzare” questa domanda. Ma ricorda veramente? O non ritroviamo qui proprio un limite speculativo del suo itinerarium? E non passa proprio intorno a questa interrogazione la differenza tra il Mistico e una dialettica filosofica non sintetico-conciliativa, che lasci-essere il *polemos* dei distinti così com’è: da un lato, consumazione-*aufhebung* come salvezza dalla contraddizione (con le aporie che ne conseguono, cui abbiamo accennato); dall’altro, pensare l’Inizio come assoluta com-possibilità (e dunque al di là, o al di qua, di ogni idea di salvezza)?»⁶⁷; gli stessi nodi teoretici a cui conduce “inesorabilmente” la ricerca di Vannini, ma che sono, in senso più largo, propri della mistica neoplatonica in quanto tale, si riflettono nello stesso linguaggio del mistico, che si inverte ad ogni istante nel suo stesso naufragio: «Il continuo ricorso all’ossimoro ribadisce l’insuperabilità dei Due, nella loro instancabile ricerca d’essere Uno (eppure, insieme, un Uno che non cessi di divenire!); il continuo appello, d’altra parte, alla tautologia mostra l’Uno nel suo vano tentativo di conservare se stesso: nel dire Uno, necessariamente diciamo l’Uno-che-è, e dunque “cadiamo” nel Due»⁶⁸.

La mistica di Vannini si presenta, malgrado le dichiarazioni dell’autore in merito, intimamente “adialettica”: l’inizio è immoto e semplice, indagato: non vi è spazio alcuno ad una differenza o ad una negatività che inerisca o che stia nel cuore dell’Uno. Ma, è legittimo e anzi doveroso chiedersi, lo

⁶⁴ M. CACCIARI, *Ateismo e mistica*, in AA. VV., *Alle radici della mistica cristiana*, Augustinus, Palermo 1989, p. 104.

⁶⁵ Ivi, p. 105.

⁶⁶ «Ogni determinazione (Dio stesso) non può essere ritenuta che come un *momento*, a priori sussunto nel *movimentum* intrascendibile che la comprende. Posizione rigorosamente *atea*: è necessario liberarsi di Dio per attingere all’autentica misura della propria libertà. Il fine del Mistico non è l’*enosis* con Dio, ma l’Oltre-Dio, cui soltanto l’Oltre-uomo potrà pervenire (...) Si tratta dell’idea (...) dell’intrascendibilità dell’atto del pensare e, dunque, della coincidenza di tale atto con la Sovra-divinità mistica» (ivi, pp. 106-107).

⁶⁷ M. CACCIARI, *Prefazione* a M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., pp. 13-14.

⁶⁸ Ivi, pp. 15-16.

stesso Uno semplice della tradizione neoplatonica a cui Vannini si richiama, è infine davvero tale? Werner Beierwaltes ha esemplarmente indagato la “dialettica paradossale” interna all’Uno plotiniano: questo è il “nulla delle cose di cui è principio”, “ovunque e in nessun luogo”; va da sé che qualunque tendenza panteistica o identificativa con il principio sia a priori da escludersi, e per l’assoluta trascendenza dell’Uno, assolutamente irrelato, ineffabile e innominabile, e per il fatto che questo non si perde affatto in ciò che da lui dipende⁶⁹. Come fondamento fondante, l’Uno nell’ente è in sé come *se stesso*; al di sopra dell’ente è «*trascendenza assoluta*»⁷⁰: «Gli enunciati prevalentemente negativi riferiti all’Uno stesso gli tolgono tutti i tratti categoriali che sono propri dell’ente e lo delincono, dunque, come la *differenza assoluta*»⁷¹. L’Uno è solo tramite se stesso, come causa prima determina, afferma e vuole se stesso in modo assolutamente libero: il suo stesso essere è dunque frutto di una *scelta*, anzi, in lui, *essere e volere sono identici*⁷².

Plotino, come ha poi sottolineato Pareyson, è il primo pensatore che distingue i due momenti dell’eteroprodotto, ovvero della fondazione delle cose da parte del principio, da quello dell’autofondazione del principio medesimo, innescando con ciò un problema non posto dalla Bibbia, e certamente “assurdo” all’interno della metafisica classica, secondo cui il principio primo è incondizionato né è in alcun modo suscettibile di esser messo in questione e sottoposto alla domanda del “perché”: «Plotino invece non solo si chiede: perché e come dall’Uno i molti? Ma più a fondo: perché l’Uno, perché l’Uno stesso è, ed è quello che è? (...) L’Uno è *libertà assoluta*»⁷³.

Vannini è certamente disposto a concedere in sede teorica la dialettica paradossale del principio: anch’egli afferma infatti Dio come «totalmente altro, e insieme tutto presente in ogni cosa; assolutamente trascendente, eppure all’interno dell’anima nostra; *essere e nulla*»⁷⁴. Non solo: il reciproco accordo tra platonismo e cristianesimo è rinvenuta da Vannini rispetto al concetto, fondamentale in entrambi, della *trascendenza* del Bene rispetto all’essere, e nell’aspirare questa trascendenza, insieme, come *presenza*: «La profonda vicinanza tra il cristianesimo e il platonismo (...) sta nella comune esperienza di quella che Gregorio di Nissa chiamò *epèktasis*, ovvero lo “essere al di là” del Bene rispetto all’essere, come afferma appunto Platone, e, insieme, nella presenza qui ed ora del Bene, senza il quale si ha solo la dimensione alienante dell’anelito»⁷⁵; e quest’esperienza di trascendenza e immanenza, ovvero di “dialettica” inerente al principio, dichiara di volerla mantenere.

Ma allora, in questo caso, che ne è del tema dell’identità mistica, affermata come assolutamente *esclusiva*? Che ne è della critica di Vannini rispetto ad ogni concezione che affermi l’Altro come trascendente? Qui il discorso di Vannini non è solo aporetico, ma tradisce inevitabilmente una certa “confusione” e irresolutezza speculativa. In verità, la dialettica approvata e conclamata a più riprese dall’autore naufraga senza dubbio alcuno nel mare dell’identità mistica; ed a questo punto essa sembrerebbe riguardare il discorso umano, ed esso solo. Ma la dialettica umana, nella fattispecie quella del mistico, qualora non si voglia interpretare come mera espressione di irrazionalismo o di enfasi sentimentalistica dovrà necessariamente corrispondere ad una dialettica che riguardi il Principio stesso: si dovrà in altre parole far spazio ad una differenza che inerisce all’Uno, se non, addirittura, ad un Uno che è in se stesso differenza; in questo caso, come si è detto, esso non sarà più semplice, ma esso stesso duplice, contraddittorio: Uno che è origine della differenza, che dunque è né è in alcun modo estirpabile, e Uno che si “sdoppia”, in quanto *ab aeterno* differisce da sé. Il problema è evidentemente dei più ardui; ma non si vede come sia possibile, seguendo quest’itinerario, non pervenire alle sue estreme conseguenze. Né si potrà più rigettare, come Vannini fa, ogni specie di “mediazioni, simboli, miti” come qualcosa che appartiene al mondo dell’alienazione, del dualismo, del rimandare ad altro: questi saranno invece da recuperare in tutta la loro significanza veritativa, e non meramente retorico-ornamentale, come “modi” di un discorso che, se vuol mantenersi coerente e soprattutto avere una sua

⁶⁹ W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 55, nota 7.

⁷⁰ Ivi, p. 54-55.

⁷¹ Ivi, p. 55.

⁷² Ivi, p. 56, nota 15.

⁷³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 39.

⁷⁴ M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., p. 45.

⁷⁵ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 98.

cogenza ontologica, sarà proprio il riflesso finito, necessariamente antitetico e ossimorico, di un'antitesi e di un ossimoro che riguarda lo stesso Uno.

La mistica di Vannini si risolve, come ha intuito Sergio Givone, in una vera e propria "filosofia dell'identità"⁷⁶ che, come tale, non può che negare ed escludere tutto ciò che identità non è: l'essenza del cristianesimo è rinvenuta da Vannini nella mistica speculativa, e questa, come sappiamo, non è affatto la "pappa del cuore" di cui parlava Hegel, ma filosofia dell'Uno; il cristianesimo, dunque, è a rigore quella filosofia razionale dell'identità che si è manifestata non già soltanto con Platone, che pure è considerato da Vannini il vero fondatore della teologia e della mistica occidentale⁷⁷, ma già con Eraclito, il quale ha affermato per primo la coincidenza di *lògos* umano e *lògos* divino. Da questo punto di vista il vangelo di Giovanni, mentre non ha nulla a che vedere con le Scritture, a cui anzi è *toto coelo* contrapposto, è immediatamente accostabile, se non sovrapponibile, all'unità umano-divina affermata da Eraclito⁷⁸. È il tema dell'identità mistica a fungere da vero e proprio criterio per discernere il vero dal falso: sono da rigettare Scritture, giudaismo ed islamismo, interamente improntati sul tema dell'alterità, mentre induismo e buddismo, apparentati dal tema dell'insussistenza dell'io, dell'unità relazionale di tutti gli esseri, dall'esperienza dello spirito presente nell'uomo⁷⁹, sono invece da recuperare in tutto il loro valore veritativo. Il complesso di personaggi e opere analizzati da Vannini, da Eraclito a Hegel fino a Nietzsche, è accomunato da una «sostanziale unità di pensiero, tanto da parlare spesso con *un'identica voce*»⁸⁰. La storia può certo devastare, come ha fatto, ma non intacca per nulla quell'unica Verità che parla in loro. D'altronde, la profonda vicinanza tra mistica cristiana, buddista e induista permette ad una religione quella connotazione universale, e non chiusa, che «la società planetaria dei nostri giorni sempre più richiede»⁸¹. La riforma auspicata dall'autore non è affatto improntata all'ideale irenistico della mera "tolleranza", da lui anzi ripudiato come sostanziale camuffamento di un reale «disinteresse per la verità»⁸², quanto a recuperare quella sostanziale esperienza di verità di cui l'idealismo, da ultimo, ha reso testimonianza più profonda: allora il cristianesimo diviene religione vera, assoluta, proprio perché cessa di essere religione, *religio* come legame, e diviene conoscenza, vita nello spirito.

Nella stessa ottica dell'identità si può comprendere appieno la vera e propria avversione che Vannini nutre per tutto ciò che è "scena": dal teatro al cinema, il cui imperversare ai nostri giorni è visto come ciò che aliena sempre più dal Vero, dall'Essere, una vera e propria «fornicolazione dell'anima»⁸³. Come ha notato con estrema finezza Givone⁸⁴, per Vannini la poesia stessa ha, o meglio, acquista valore veritativo se e solo se illustra una verità che si è già sempre data altrove: ed infatti mentre i mirabili distici di Silesius, che "stanno e cadono" interamente con Eckhart, sono per Vannini testimonianza suprema del Vero, l'itinerario di Dante, cui pure è dedicata gran parte dell'introduzione⁸⁵, non può più essere "onestamente" accolto dall'uomo contemporaneo per il suo retroterra teologico biblico dogmatico: «La Divina Commedia appare così come l'espressione più alta del cristianesimo medioevale, ovvero di quella coscienza infelice che non ha superato l'alterità, la scissione, ovvero è rimasta all'interno della teologia paolina, prigioniera della dipendenza dalla Bibbia»⁸⁶.

⁷⁶ Cfr. www.leggerepernondimenticare.it

⁷⁷ Cfr. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit.

⁷⁸ «È singolare coincidenza che la tradizione ponga Efeso come luogo di redazione del quarto Vangelo: Efeso, la patria di Eraclito, il mistico sostenitore dell'unità del tutto e dell'unico Logos divino-umano. Le differenze tra Eraclito e Giovanni, che incarna il Logos prima di tutto nella persona di Gesù, non devono farci tralasciare le affinità, giacché anche in Giovanni il Logos viene generato in ogni uomo – eracliteamente potremmo dire in ogni uomo "risvegliato" –, e dunque non dobbiamo disconoscere il "luogo" ellenico della prima e più significativa mistica cristiana» (M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 104).

⁷⁹ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 212.

⁸⁰ Ivi, p. 14.

⁸¹ Ivi, p. 18.

⁸² Ivi, p. 231.

⁸³ Ivi, p. 13, nota 35.

⁸⁴ Cfr. www.leggerepernondimenticare.it

⁸⁵ «"O luce eterna che sola in te sidi, sola t'intendi, e da te intelletta e intendente te ami e arridi!". Con questa, che è la sua parola più alta, si conclude il medioevo cristiano» (M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 7).

⁸⁶ Ivi, p. 11.

Ancora nell’ottica dell’identità, è il tempo stesso a dover cessare: passato e futuro sono dimensioni alienanti, cadono interamente nel dominio del Due; nell’Uno, invece, è un *eterno presente*, ogni *attimo* - e, si badi, mai un *singolo attimo* - un’ estasi che perennemente si rinnova. Il qui e ora dell’Assoluto esclude ogni rimpianto, anelito o speranza: solo in questo riconoscimento, dove ogni differenza è tolta, il mondo appare per quello che è: «il paradiso è questa vita e il mondo *sub specie aeternitatis*»⁸⁷.

In questo contesto il male si risolve, del tutto coerentemente, in un “pensiero mal pensato”: «Non v’è il male. Il pensiero del male è un non-pensiero»⁸⁸. Non solo esso è da considerare mera deficienza d’essere, mancanza, privazione di realtà, secondo l’insegnamento di Plotino ripreso da Agostino e poi da Eckhart⁸⁹, non solo ogni uomo pecca solo per ignoranza, e mai per volontà⁹⁰, ma lo stesso pensiero del male è *cogitatio vana, sine intellectu*. Tutto ciò che è, per il fatto stesso che è, è bene: «Infatti tutto viene da Dio, che è ragione; tutto è volontà di Dio, e sarebbe ben strano che Dio volesse il male: per il fatto stesso, dunque, che una cosa è o avviene, essa è bene». Dove si potrebbe obiettare, oltre ad esser, questa, una mera variante dell’intellettualismo etico, la cui presunta “profondità speculativa” sulla terribile questione del male è oltremodo “discutibile”, che allora quel Dio che fa e che disfa, eliminato prima come forma superstiziosa, viene ora reintrodotta surrettiziamente come colui che “fa” bene, dunque, ancora, “persona che agisce e che opera”. Né la difficoltà è superata dalla dichiarazione successiva di Vannini, sicuramente più aderente al suo pensiero, di riportare tutto a Dio «inteso non in senso antropomorfo, ma come causa prima e sostanza unica»⁹¹: dalla suprema impersonalità e impassibilità del Dio - Sostanza non è in alcun modo legittimo dedurre alcun tipo di determinazione o attributo morale, per cui, in quest’ottica, non solo il pensiero del male, ma anche quello del bene si rivelerebbe altrettanto “stupido”. Quella che si viene in tal modo a configurare è ad ogni modo una teodicea, evidentemente privata del Dio personale della tradizione, in cui ogni cosa, ogni evento è giustificato, e anzi divinizzato in forza del suo mero “sussistere”.

Ancora: l’uomo che non si è distaccato ed è rimasto impigliato nel dominio del Due è per Vannini non solo colui che pensa il male, ma “malvagio” in se stesso⁹²: dunque l’uomo esteriore, alienato, psichico non tanto fa, quanto è *il male radicale*. L’intero mondo del Due è *il male*. Ogni vita fuori dal presente, e che faccia riferimento al passato o al futuro, è per Vannini costitutivamente legata al pensiero del male⁹³. Ciò detto, non si è perciostesso dichiarata l’esistenza di quel male di cui ora viene negata l’esistenza? Il mondo del Due, ovvero il male, è o non è? Se non è, sarà evidentemente inutile e superfluo tentare di negarlo; se è, bisognerà ugualmente concludere, ma stavolta in senso opposto, che in nessun modo può essere negato. Ancora: se l’Uno è dappertutto, davvero *tutto è bene*; se invece è in nessun luogo, allora davvero *tutto è male*. Ma se l’Uno è dappertutto e in nessun luogo, si dovrà logicamente concludere che il male, paradossalmente, è e non è: paradosso del male all’interno di una paradossia del principio.

Il problema inoltre, certo non marginale, della presenza dell’io - ma dovremmo più correttamente dire dell’assoluta inestirpabilità dell’io - dunque, ancora, del male, è, malgrado le varie “soluzioni”, ben presente nel pensiero degli stessi mistici così attentamente studiati da Vannini; basti pensare a quanto afferma Margherita Porete, al dubbio radicale ed insinuante che proprio nell’attimo della magica, estatica ed amorosa fusione con l’assoluto, l’io sia fatalmente *solo* e dinanzi a se stesso, per cui l’amore disincantato di Dio si trasforma inopinatamente nell’odio più accanito verso di lui: «L’anima comprende (...) che quando ama Dio sta in realtà amando se stessa (...) Le è chiara l’insopprimibile autoaffermatività del soggetto, che sempre risorge sotto nuove spoglie (...) perciò nell’amore “disinteressato” di Dio è più forte che mai, infinitamente più grande e più forte, anche l’amore di sè»⁹⁴.

⁸⁷ Ivi, p. 214.

⁸⁸ Ivi, p. 20.

⁸⁹ Ivi., p. 104.

⁹⁰ «Tutte le creature vanno in caccia di Dio con il loro amore, giacchè non c’è essere umano così malvagio da commettere il peccato per malizia: anzi, lo compie per desiderio d’amore» (M. Eckhart, *I Sermoni*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 128).

⁹¹ M. VANNINI, *Tesi*, cit., ibidem.

⁹² «l’egoità appropriativa è il pensiero del male, fonte di dolore, *male essa stessa*» (ivi, p. 108).

⁹³ Ivi., p. 127.

⁹⁴ M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., p. 29.

Questo problema, pur avvertito da Vannini, non assume alcuna rilevanza: l'autore non esita infatti ad affermare che la stessa consapevolezza di quest'ingombrante presenza -l'io, il peccato- sia *già* il superamento della stessa. Ma che la consapevolezza della presenza dell'io porti necessariamente alla scomparsa dell'io, ovvero che la consapevolezza del peccato sia di per sé il superamento del peccato, è passaggio assolutamente ingiustificato.

Non si riesce a infine vedere come, in questa proposta di cristianesimo che abbiamo visto tradursi effettivamente in una vera e propria filosofia dell'identità, Vannini possa respingere l'accusa di sostenere un monismo assoluto che nega la differenza⁹⁵, e di un panteismo in cui l'unità Dio-uomo, Dio-mondo viene pensata senza confusione: il "versante della negazione" non sembra in alcun modo esser preso in considerazione dall'autore, così come il *totus foris* è interamente risolto nel *totus intus*⁹⁶. Ed occorre ribadire con fermezza che non potrebbe essere altrimenti: una volta affermata l'identità come unica e vera filosofia, le conseguenze dovranno essere necessariamente drastiche: se tutto è Uno e l'Uno è il tutto, questa convinzione d'origine si tratterà fino alla fine, proprio perché a rigore non v'è alcun inizio e nessuna fine e allora il mondo del divenire, il tempo, la differenza, la poesia, il male, l'io stesso saranno ombre fuggevoli, veri e propri spauracchi che solo lo stolto potrà ancora considerare.

È francamente inevitabile non pensare agli ammonimenti di Kierkegaard, e poi di Barth, riguardo al pericolo, insito nel misticismo, che l'uomo, suo malgrado, non si faccia idolo a se stesso: l' "intelligenza superiore" che tutto comprende, tutto giustifica, poiché "vede" ormai con gli "occhi" di Dio è davvero "rischiosa" ed equivoca. La disprezzata "retorica" (così la definisce Vannini) del "totalmente altro", vigorosamente riaffermata da Barth sulla scia di Kierkegaard, mette in guardia proprio da questo pericolo: in nessun modo l'occhio umano pretenda di vedere Dio, o *in Dio*, pena l'inevitabile ricaduta nel più degenerare razionalismo metafisico; e che si avvicini mantenendo il senso dell'assoluta distanza, l' "infinita distanza qualitativa", la "linea di morte" tra l'umano e il divino. Ciononostante Vannini sostiene che «non c'è concezione religiosa più appropriativa, violenta e aggressiva, di quella che presenta Dio come il "totalmente altro"; ma essa è anche la più falsa, in quanto quel "totalmente altro" è in effetti un totalmente posseduto, a servizio dell'io e della sua volontà di essere, di avere, di volere e "sapere"»⁹⁷. Qui il riferimento è evidentemente non tanto al giudaismo, all'ebraismo o al cristianesimo biblico, quanto a quella linea di pensiero che, da Lutero fino a Pascal, Kierkegaard e Barth, ha invece rivendicato esattamente il contrario di ciò che Vannini sostiene: mai come in questa linea, peraltro "minoritaria", si è resa così evidente la critica alla sostanzialità del soggetto, e dell'intero ambito umano, sociale, psichico e soprattutto *religioso*, ovvero alla "fruizione" di Dio come mero idolo, grandezza razionale. Il mancato confronto con questa linea di pensiero, in cui alcuni dei motivi mistici cari a Vannini sono assolutamente centrali - insieme ad altri, non occorre aggiungere, che se ne discostano totalmente - produce come risultato immediato non solo una sua condanna tanto sommaria, quanto ingenua ed arrogante, ma una vera e propria fossilizzazione teoretica, in cui tutto - e, ribadiamo, proprio tutto - è afferabile solo a livello apodittico, né merita in alcun modo di essere più largamente argomentato o messo in discussione.

Per una curiosa coincidenza, Vannini parla, alla stregua di Kierkegaard, di un "doppio movimento" della fede⁹⁸: alla negazione della finitezza e alla fusione mistica con l'assoluto, segue, e questo per l'autore è essenziale, il "ritorno", ovvero il recupero della stessa. Il passaggio, evidentemente, è davvero problematico. Dal punto di vista di Kierkegaard, il mistico è invece capace solo del primo movimento: la negazione della finitezza, la risoluzione del finito nell'infinito, l'abbandono in Dio come "amore"; eppure tutto ciò rientra ancora in quell'ottica razionale, che altro non è se non addomesticamento del Sacro, interamente risolto nell'immanenza del processo razionale; in termini luterani, il "cavaliere della rassegnazione infinita" - il mistico - ubbidisce alla logica della "teologia della gloria", in cui il *Dio assoluto* altro non è se non il *finito assolutizzato*.

⁹⁵ «Io e Dio siamo uno non nel senso di un monismo che nega la differenza» (M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 145).

⁹⁶ «Non si tratta dunque di panteismo: il panteismo è adialettico: fa del cosmo il divino, dimenticando il versante della negazione - ha il *totus intus*, ma non il *totus foris*» (M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 157).

⁹⁷ M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., p. 85.

⁹⁸ M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 97. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, Bur, Milano 2001.

Il doppio movimento lo compie invece Abramo: egli si affida ciecamente alla “stoltezza” di Dio, alla cattiva opera che Dio richiede, in una logica di totale espropriazione ed esposizione che mette capo ad una vera e propria frantumazione del soggetto. Abramo si pone in una situazione di vera e propria “idiozia”: non può parlare, comunicare, né in alcun modo essere compreso. Dal punto di vista morale egli è infatti un assassino: eppure, nella fede, Abramo è convinto ed angosciato della terribile realtà del sacrificio di Isacco e al tempo stesso totalmente fiducioso che Dio glielo restituirà. Non vi è alcuna evasione mistica dalla finitezza: l’atto di fede è rinuncia, negazione del tempo, della finitezza e simultaneamente ricezione della stessa come “dono”. Mentre il “cavaliere della rassegnazione infinita” - il mistico, ovvero il filosofo - si riconosce facilmente, il suo passo è “elastico e ardit”, il “cavaliere della fede” inganna facilmente, il suo aspetto ha un’impressionante somiglianza con la “filisteria borghese”: fuma la pipa, si rallegra di tutto, gode di tutto ciò che vede; sembra un «salumiere che vegeta nel crepuscolo (...) eppure paga al più caro prezzo ogni momento della sua vita, il suo buon tempo, poiché egli non fa la minima cosa se non in forza dell’assurdo»⁹⁹. Egli vive in altre parole un’esperienza di totale folgorazione rispetto alla finitezza, il suo sguardo è assolutamente trasparente e “nessun segno dell’incommensurabile lo tradisce”: «I cavalieri dell’Infinito son ballerini e hanno elevazione. Essi si muovono alzandosi e ricadendo (...) Ma ogni volta che cadono, essi non possono prendere subito posizione, vacillano un momento, e questo vacillare mostra che essi sono degli estranei in questo mondo (...) Ma poter cadere in modo da sembrare nello stesso secondo dritti e in movimento, trasformare il salto della vita in un camminare, *esprimere assolutamente il sublime col pedestre*, questo lo può soltanto quel cavaliere: ecco l’unico miracolo»¹⁰⁰. Il cavaliere dell’Infinito dichiara che sarebbe disposto a compiere il primo movimento, quello dell’uccisione, ma in nessun modo riesce a comprendere quello successivo, e che i due movimenti, in realtà, siano uno solo. Questa è per lui la vera insensatezza: «Esistere in modo che la mia opposizione all’esistenza si esprima a ogni momento come la più bella e sicura armonia, io non posso»¹⁰¹.

La risoluzione mistica non consente secondo Kierkegaard alcuna fede né alcun recupero della finitezza. Rimanendo - e, ovviamente, scegliendo di rimanere - nell’ottica del pensatore danese, il cristianesimo non consiste affatto nella divinizzazione dell’uomo e nella umanizzazione di Dio: «Uomo-Dio non è l’unità profonda di Dio e dell’uomo; una simile terminologia è una profonda *illusione ottica* (...) Che il genere umano sia o debba essere affine a Dio, è vecchio paganesimo»¹⁰², ma nello scandalo assoluto che Dio sia venuto nel tempo e sia apparso in figura in *quell’uomo*, in figura di *servo*, e infine messo in *croce*.

Nel distacco, sostiene Vannini, ovvero quando il lògos si è generato nell’anima, e questa è uno nell’Uno, nulla può più turbare: nulla più sbigottisce, anche la sofferenza del bambino, dell’innocente appare avvolta nella luce eterna dello spirito, dove *tutto ciò che è è uno ed è bene*¹⁰³: «In senso non retorico, Eckhart può perciò serenamente scrivere che, se in noi è presente il Lògos, il nostro cuore non si turba neppure se si vedono uccidere davanti a noi le persone più care»¹⁰⁴. Oltre al franco orrore che questa citazione suscita - “umano”, sia pure, ma non “troppo” - ci si può chiedere: è dunque questo il recupero della finitezza a cui mette capo l’itinerario del mistico? Si può francamente dubitare, almeno, che il “secondo movimento” gli riesca davvero.

Scegliamo di concludere il nostro percorso riportando appositamente qui di seguito lo stesso passo di Nietzsche che sta a cuore a Vannini. Per l’autore esso è profonda testimonianza di luce, verità e libertà raggiunte dall’uomo libero; a noi sembra che una luce implacabile e sepolcrale avvolga fatalmente gli “occhi senza colore”¹⁰⁵ dell’*edel mensch*¹⁰⁶: «Non vuole niente, non si preoccupa di

⁹⁹ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, cit., p. 62.

¹⁰⁰ Ivi, p. 63.

¹⁰¹ Ivi, p. 73.

¹⁰² S. KIERKEGAARD, *Esercizio di cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 122.

¹⁰³ M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 342.

¹⁰⁴ M. ECKHART, *I Sermoni*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 130.

¹⁰⁵ «Se il mio occhio deve vedere il colore, deve essere vuoto da ogni colore» (M. ECKHART, *I Sermoni*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 58).

niente, *il suo cuore è fermo*, solo il suo occhio vive - *è una morte ad occhi aperti*. Molte cose vede allora l'uomo che non aveva mai viste, e, fin dove giunge il suo sguardo, *tutto è avvolto in una rete di luce e per così dire sepolto in essa*¹⁰⁷.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

¹⁰⁶ «l' *Übermensch* nietzsciano (uomo dell'oltre, sempre al di là di ogni appropriazione, di ogni oggettivismo, proprio come lo *edel mensch*, "l'uomo nobile", eckhartiano) si configura davvero quale *uomo della grazia*» (M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 328).

¹⁰⁷ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, citato in M. VANNINI, *Tesi*, cit., p. 156.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.