

MARCO VANNINI\*

## MISTICA E FILOSOFIA

### *Sommario*

La mistica, come esperienza dello spirito, è conoscenza dell'essenza dell'uomo, ben più profonda delle psicologie contemporanee. È attività eminentemente razionale, la stessa della filosofia: entrambe sono infatti fondate sul distacco, il platonico esercizio di morte, che conduce alla scoperta del fondo dell'anima, ovvero allo spirito. Il carattere religioso della mistica, ma anche della filosofia, sta nella fede, che non è credenza, ma movimento verso l'assoluto, e perciò rimozione di ogni relativo, ivi compreso quello religioso. La mistica porta a superare l'alterità del divino, così un sottile confine la separa da quell'ateismo definito appunto "mistico".

*Parole chiave:* Fondo dell'anima, distacco, fede, ateismo mistico

### *Abstract*

Mysticism, as experience of the spirit, is knowledge of the human essence, much deeper than contemporary psychology. It is a rational activity, like philosophy: in fact both are constituted by detachment - the platonic "exercise to death" - which leads to the discovery of the "ground of the soul", or spirit. The religious character of mysticism, and of philosophy too, is faith, which is not belief, but movement towards the Absolute, and removal of every non-absolute knowledge. Mysticism leads to overcome the alterity of God; therefore, there is a thin boundary between it and that form of atheism, which is called "mystical atheism".

*Keywords:* Ground of the soul, detachment, faith, mystical atheism

---

\* Independent scholar

## 1. *Sulla mistica, oggi*

Novità di questo ultimo ventennio è l'interesse che per la mistica hanno mostrato le cosiddette scienze umane, a partire dalla psicologia, e dunque non più solo la teologia. La *fabula mystica*, per dirla col titolo del fortunato libro di Michel de Certeau, e poi con gli studi del compianto Mino Bergamo,<sup>1</sup> ha mostrato tutto il rilievo che il discorso dei mistici ha avuto (ed ha) non solo e non tanto per la conoscenza di Dio, quanto e soprattutto per la conoscenza dell'anima.

Dopo un lungo oblio, ai nostri giorni la mistica sta infatti progressivamente riemergendo sia come unica possibilità di lingua universale dello spirito, in mezzo alla pluralità dei linguaggi religiosi e psicologici, ma anche come via privilegiata alla conoscenza di noi stessi.<sup>2</sup>

È indubbio che ciò avvenga per una serie di motivi, diversi ma concomitanti, che qui elenchiamo soltanto, brevemente. Il primo è la Babele delle psicologie, che costituiscono ormai un'area dilatata fino all'inverosimile, sia per la quantità di "scuole" presenti e sempre di più moltiplicantisi, sia per la incapacità di onorare davvero la promessa, non esplicita ma implicita, che ne costituisce la ragion d'essere: rispondere alla domanda essenziale, quella che l'Apollone Delfico poneva come base di ogni sapere: Conosci te stesso.

E qui si deve sinteticamente osservare che le mille psicologie, sia pure nella loro diversità, sono comunque accomunate da una caratteristica fondamentale, alla radice proprio del loro essere psicologie, ovvero l'assenza dello spirito, il che significa l'ignoranza dell'elemento essenziale costituente l'essere umano - accanto, ovviamente, a corpo e anima (psiche).<sup>3</sup>

Non meraviglia perciò che il grande studioso anglo-indiano Ananda K. Coomaraswamy possa scrivere che la moderna psicologia, proprio in quanto è senza spirito, è di fatto una patologia.<sup>4</sup>

Si inserisce qui il secondo motivo che contribuisce a spiegare la rinascita dell'interesse per la mistica, ovvero il grande smarrimento esistenziale che affligge la società del nostro tempo – uno smarrimento che le mille psicoterapie non sono in grado di curare, proprio perché il problema riguarda la realtà profonda dell'essere umano, che non sta nell'accidentale

---

<sup>1</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, *Fabula mystica, XVI-XVII secolo*, a cura di S. FACCONI, Jaca Book, Milano 2017; M. BERGAMO, *Anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, EBF, Milano 2021; id., *La scienza dei santi*, Le Lettere, Firenze 2022.

<sup>2</sup> Cfr. in proposito M. VANNINI, *Introduzione alla mistica*, Le Lettere, Firenze 2021.

<sup>3</sup> Cfr. M. VANNINI, *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019.

<sup>4</sup> Cfr. A.K. COOMARASWAMY, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, ed. it. a cura di R. DONATONI, Adelphi Milano 2017, p. 404. Cfr. *Mistica, psicologia, teologia*, cit., cap. «Pneumatologia versus psicologia», pp. 77-90.

psiche (una parola che in greco, ricordiamo, vuol dire anche “farfalla”, ossia quanto di più effimero e svolazzante possa esserci), ma nel sostanziale “fondo dell’anima”. So quale è l’origine del tuo male, dice a Boezio in carcere la Filosofia: Tu non sai più chi sei.<sup>5</sup>

Questa antica affermazione è oggi più che mai valida: c’è nella nostra società una spaventosa *afflictio animarum*, dovuta allo smarrimento della conoscenza della nostra profonda, essenziale realtà spirituale, e questo contribuisce a spiegare come mai, disilluso dalle mille psicologie, l’uomo contemporaneo cerchi altrove. Ha cercato, e ancora cerca, fuori dall’Occidente, nell’India, nel buddhismo, nello zen, nel sufismo, o altrove, perché il cristianesimo aveva da tempo emarginato la mistica, confinandola in uno spazio ristretto, riservato a pochi, privilegiati da “grazie” speciali. Ne aveva, cioè, negato la validità universale, anzi, la necessità per ogni cristiano che volesse davvero rispondere all’appello evangelico di “rinunciare a se stesso”.<sup>6</sup> Non è questo il luogo per spiegare, neppure per accenni, a quando e perché ciò sia avvenuto (in effetti la *déroute de la mystique* fu alla fine del ‘600, con la condanna papale del cosiddetto quietismo),<sup>7</sup> e non v’è dubbio che esistano motivi sufficienti a comprendere la cosa, ma resta comunque il fatto che una religione senza mistica si è dimostrata incapace di sostenere l’urto della cultura contemporanea, a partire dall’Illuminismo. Ciò è tanto più evidente proprio negli ultimi decenni, ovvero da quando la ricerca scientifica ha messo in evidenza la inconsistenza di quelle basi storiche su cui per secoli si è fondata la teologia: piaccia o no, l’uomo contemporaneo non è più disposto a “credere per fede” a fatti mai avvenuti. Ed è proprio a questo punto che si dispiega il significato vero della mistica, che ad una fede come credenza oppone il vuoto che la fede, in quanto orientamento verso l’assoluto, fa di ogni opinione e credenza, finché in questo vuoto, tolto ogni elemento accidentale, appaia la sostanza dell’anima – quella *substancia del alma*, che, come scrive san Giovanni della Croce, è Dio stesso. Come ci dice ancora una volta la lingua greca, la parola che indica la luce (*phos*) significa anche uomo, essere umano, e proprio questo ci indica il mistico: ricordati di quello che sei, uomo; sei pura luce, non dimenticarlo! Lo dicono, in modo pressoché identico, le mistiche d’Occidente e d’Oriente:

Quando l’anima non si disperde nell’esteriorità, giunge a sé stessa e risiede nella sua luce, semplice e pura.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Cfr. BOEZIO, *Consolazione della filosofia*, I, 6.

<sup>6</sup> Cfr. Lc 9, 23 s.; Mt 16, 24 s.; 19, 12; Gv 12, 25 e tutto il capitolo 5 di Matteo.

<sup>7</sup> Cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2014, cap. «La sconfitta», pp. 273 ss.

<sup>8</sup> Cfr. ECKHART, sermone *Surrexit autem Saulus* (I sermoni, a cura di M. VANNINI,

C'è una luce nell'anima, dove mai è penetrato il tempo e lo spazio. Tutto ciò che il tempo e lo spazio hanno ma toccato, mai è giunto a questa luce. E in questa luce l'uomo deve permanere.<sup>9</sup>

Pura e isolata, l'anima viene a consistere unicamente della sua propria luce.<sup>10</sup>

È però importante, d'altra parte, tener fermo il carattere razionale, filosofico, della mistica, senza cadere nell'equivoco in cui la parola stessa "mistica" rischia sempre di condurre.

La mistica non è l'accesso a un mondo privato, ma, al contrario, a quello comune e universale dello spirito. Non è, dunque, un'esperienza di visioni, audizioni, rivelazioni di vario genere, lontane dalla percezione normale, eccezionalmente concessa a qualcuno per favore divino, oppure procurata con tecniche estatiche di vario tipo - dalle droghe, alla musica, alla danza, alla ripetizione di formule presunte sacrali, ecc. Tale "mistica", intesa come una sorta di accesso speciale e privilegiato al soprannaturale, è una forma estrema di appropriazione, dato che dare valore assoluto ad un momento piuttosto che a un altro dipende solo dal legame all'egoità appropriativa. Se per "conoscenza sperimentale di Dio" si intende un sentimento e una parallela rappresentazione, va perciò respinta la definizione di mistica come *cognitio Dei experimentalis*. Quello che si pretende di "esperire", infatti, non è altro che un frutto dello psichismo, soggetto alle circostanze, che differisce da persona a persona, da luogo a luogo, da tempo a tempo, tanto che con le sedicenti "esperienze mistiche" si può costituire una enciclopedia, dalle variazioni infinite e contraddittorie, in cui, accanto a grandi insegnamenti spirituali, compare ogni sorta di sciocchezze.<sup>11</sup> La dimensione iniziatica, esoterica, in cui si tratterebbe di presunte rivelazioni segrete, riservate a pochi, è radicalmente opposta allo spirito aperto e universalistico della mistica e ne rappresenta la contraffazione piena: è mistificatoria, non mistica.

## 2. *Mistica, filosofia, religione*

Una opinione tanto diffusa quanto superficiale considera opposti i due termini: la mistica come contraria alla razionalità. In realtà non è così, e

---

ed. Paoline, Milano 2002, p. 494).

<sup>9</sup> Cfr. ECKHART, sermone *Laetare sterilis quae non parit* (in «Mistica e Filosofia», 2, 2020, p. 131).

<sup>10</sup> Cfr. PATANJALI, *Aforismi sullo Yoga*, tr. C. Pensa, Boringhieri, Torino 1978, p. 183.

<sup>11</sup> Così, ad esempio, nella *Encyclopedie des mystiques*, in quattro volumi, a cura di M. M. DAVY (Payot & Rivage, Paris 1996) accanto a Plotino o Giovanni della Croce, compaiono i tarocchi, la cabala, i *ching*, la "mistica massonica", la "mistica hippy", ecc.

per comprenderlo basta ristabilire il significato originale dei due termini stessi.<sup>12</sup> Da un lato, infatti, la mistica non è affatto il campo dell'irrazionale, del visionario, ecc., ma solo quello del silenzio, e non perché le manchino le parole, ma perché in essa il sapere è l'essere e l'essere il sapere. Alla domanda di Pilato su cosa fosse la verità, il Cristo non rispose, perché, come dice Hegel nel suo linguaggio speculativo, la verità non è tanto sostanza, quanto soggetto, e la sostanza è essenzialmente soggetto<sup>13</sup>- ovvero la risposta era già stata data: «Io sono la verità» - una verità che è, insieme, via e vita (Gv 14,6). Questo sapere, che è appunto una vita e un vivere, si può infatti mostrare, non dimostrare, come concludeva anche un grande logico, Wittgenstein: per questo coloro cui il senso della vita divenne chiaro non potevano poi dire quale fosse.<sup>14</sup> Una frase che richiama da vicino quella di Eckhart: se si chiedesse a un uomo vero perché opera, risponderebbe che non lo sa, che opera perché opera,<sup>15</sup> dunque “senza perché”: espressione, questa, davvero emblematica della mistica, che pone nella dimensione dell'eterno presente, ovvero di un presente che è, sia pure nella sua finitezza, già infinito.

La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce,  
a sé non bada, che tu la guardi non chiede,

recita Angelus Silesius nei celebri versi del suo *Pellegrino cherubico* intitolati appunto “Senza perché”.<sup>16</sup> La mistica è infatti il terreno della chiarezza, della piena luce, nella quale scompaiono tutti i “perché”, ovvero si sciogliono tutti i nodi e si gode di perfetta pace.

Dal canto suo, la ragione è l'attività che incessantemente toglie via ogni finitezza, ovvero la scopre proprio in quanto finitezza, dipendente dai nostri desideri, dai nostri legami, più o meno celati. L'opera della ragione è dunque un rimuovere, un negare, ovvero distaccare, e proprio in questo sta il legame profondo tra mistica e razionalità, dal momento che il mistico consiste essenzialmente proprio nel *distacco*. Non a caso Eckhart ripete più volte il primato della ragione, dell'intelligenza, appunto perché

---

<sup>12</sup> Mi permetto rimandare qui al mio saggio *Mistica e/è filosofia*, in «Mistica e Filosofia», I, 2019, pp. 9-35.

<sup>13</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, I, Prefazione, pp. 13 e 19: «cosa espressa in quella rappresentazione che enuncia l'assoluto come Spirito – elevatissimo concetto appartenente all'età moderna e alla sua religione [ovvero al cristianesimo]», prosegue il filosofo tedesco.

<sup>14</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.521.

<sup>15</sup> Cfr. sermone 5b, *In hoc apparuit caritas dei* (I sermoni, cit., p. 127).

<sup>16</sup> Cfr. ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, I, 289, ed. it. a cura di G. FOZZER e M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, p. 88 e nota relativa.

l'intelligenza *distacca*.<sup>17</sup> Alla mistica, dunque, la ragione inerisce nel suo senso più elevato, quello non di ragionamento calcolante, condizionato dal fine prefissato, che i greci chiamavano *loghismós*, ma in quello di pensiero libero, senza condizionamento, senza fine determinato: *lógos*.

Non opposizione, dunque, ma il contrario: misticismo e razionalità sono la stessa cosa, se presi nel loro significato autentico. E, del resto, questo è mostrato da tutta la storia del pensiero: forse che Platone, il cui *Convito* è il testo fondante dell'intera mistica occidentale, come giustamente scriveva Simone Weil,<sup>18</sup> non è stato un grandissimo maestro di razionalità? Basta provare a leggere il suo *Parmenide* per togliersi ogni dubbio in proposito. E che dire di Niccolò Cusano, uno dei geni filosofici e scientifici dell'età moderna, le cui opere mostrano come intelligenza speculativa e profondità spirituale procedano accanto? Lo stesso si potrebbe dire anche al di fuori dell'Europa e della tradizione cristiana: basti ricordare *Le stanze del cammino di mezzo* del buddhista Nagarjuna, supremo dialettico e mistico insieme.<sup>19</sup>

Anche l'ultimo grande filosofo della tradizione razionalista occidentale, il cui cristianesimo è stato spesso misconosciuto, ovvero Hegel, espresse la precisa, consapevole affermazione della identità tra mistica e razionalità: di contro al banale intellettualismo di stampo illuministico, che parla di cose che non conosce, mistico - egli scrive - era il modo antico per chiamare lo speculativo,<sup>20</sup> ovvero un pensiero capace di superare la contraddizione, come è proprio della ragione che si è fatta spirito e che quindi comprende insieme, senza confonderli, tempo ed eterno, finito e infinito, umano e divino.

È vero, peraltro, che la religione ha bisogno di mistica e razionalità, perché senza di esse è destinata a restare al livello di mera rappresentazione, correndo il rischio di diventare credenza superstiziosa. Nelle cose divine si deve usare l'intelligenza, non essere condotti dall'immaginazione, ammonisce Eckhart, ripetendo l'assioma di origine boeziana. È vero che nella storia misticismo e ragione sono stati spesso sentiti nemici da parte di una religione intesa come complesso di dottrine, sintesi a difesa di modi di vita e di pensiero, ed è pure vero che, reciprocamente, altrettanto spesso mistici e filosofi hanno combattuto le religioni, proprio in quanto meri

<sup>17</sup> Cfr. ad es. il sermone *Sta in porta domus domini* (*I sermoni*, cit., p. 209).

<sup>18</sup> Cfr. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. di M. Harwell Pieracci, Borla, Torino 1967, p. 48.

<sup>19</sup> Cfr. NĀGĀRJUNA, *Il cammino di mezzo*, a cura di M. MELI ed E. MAGNO, Unipress, Padova 2004.

<sup>20</sup> Cfr. H. GLOCKNER, *Hegel-Lexikon*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1957, p. 1602. Sul carattere "mistico" del pensiero hegeliano, cfr. i capp. 5 e 6 di M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.

sistemi dogmatici, ideologici, spesso strutturati in forme di potere. Questo niente toglie, comunque, al fatto che, nella loro più profonda essenza, mistica e filosofia siano indispensabili alla religione, come anche che - ancora una volta reciprocamente - sia loro indispensabile la religione, non in quanto complesso di dottrine, ma in quanto fede: l'attività di negazione, di distacco, di cui mistica e filosofia constano, non può infatti sussistere senza quella fede che, rivolta all' Assoluto, incessantemente toglie via il relativo.

### 3. *La via del distacco*

Quando predico, sono solito parlare del distacco e dire che l'uomo deve essere distaccato da se stesso e da tutte le cose. In secondo luogo, che deve essere reintrodotta nel Bene semplice, che è Dio. In terzo luogo, che si ricordi della grande nobiltà che Dio ha messo nell'anima, in modo che l'uomo giunga, così meravigliosamente, fino a Dio.

Così, all'inizio del sermone *Misit dominus manum suam*,<sup>21</sup> il maestro domenicano descrive la sua predicazione. In effetti, egli ripete sempre, anche se in modo sempre nuovo, con quella che Giuseppe Faggin, pioniere degli studi eckhartiani in Italia, definiva "sublime monotonia", il suo insegnamento: il distacco, appunto. Non v'è niente di nuovo in ciò, ed Eckhart lo sa benissimo. Questo è l'insegnamento che proviene da tutta la filosofia antica, e, insieme, il nucleo dell'evangelo, quale, nei secoli, la mistica ha conservato. La mistica, unica vera erede della filosofia antica, che era non una professione intellettuale, ma un genere di vita, la vita vissuta come *meléte thanátou*, esercizio di morte, come dice Platone.<sup>22</sup> Questa "morte" non è, infatti, altro che il distacco, l'esercizio continuo della liberazione dell'anima dai legami che la tengono prigioniera, non solo al corpo, ma soprattutto agli inganni, alle menzogne, che l'anima fa a se stessa, e che sono le più terribili, dal momento che in questo caso l'ingannatore è in noi stessi. Quasi a mo' di riassunto, conclusione della grande storia della filosofia antica, alla domanda su cosa sia necessario perché l'anima giunga a contatto con la "grande luce", Plotino risponde infatti: *áfele pánta*, - distaccati da tutto".<sup>23</sup>

Con un'immagine che proprio da Plotino giunge al Rinascimento, il distacco è paragonato al lavoro dello scultore che toglie via il marmo che ricopre la statua, perché essa possa apparire, finalmente libera da ciò che era superficiale, inessenziale. La statua che ciascuno di noi deve scolpire,

---

<sup>21</sup> Cfr. *I sermoni*, cit., p. 397.

<sup>22</sup> Cfr. PLATONE, *Fedone*, 67 e. Il tema è magistralmente trattato da P. HADOT nel suo *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.

<sup>23</sup> Cfr. *Enneadi*, V, 3, 17.

togliendo via l'inessenziale, è il nostro vero essere, ricoperto dalle incrostazioni costituite da tutto ciò che è accidentale, soggetto al tempo e allo spazio: carattere, abitudini, cultura, sentimenti, ecc. Basta riflette un attimo su questo, per capire quanto radicale e difficile da compiere sia l'operazione di distacco. Essa esige infatti uno spogliamento non solo da ciò che ciascuno di noi riconosce abbastanza facilmente come superficiale, ma anche da ciò cui, al contrario, diamo un grande valore, che ci sembra irrinunciabile, ovvero quello che attiene in genere alla sfera del morale, del politico, del sociale e, soprattutto, del religioso. Ed è qui che il radicalismo dell'insegnamento eckhartiano si scontrò contro l'autorità papale (peraltro allora assai screditata, visto che si trattava di quei papi avignonesi, "caorsini e guaschi", contro cui Dante ha parole di fuoco<sup>24</sup>), che non comprese come il distacco anche dalle forme determinate, storicamente condizionate, del religioso, fosse in nome del *Deus Veritas*, del Dio che è la verità e della verità che è Dio. La celebre frase eckhartiana «Prego Dio che mi liberi da Dio»<sup>25</sup> proprio questo significa: liberarsi dalle immagini del divino dipendenti dai tempi e dai luoghi, frutto dei nostri legami, dei nostri desideri, in nome del Dio vero, *sine modis*, che possiamo indicare nel modo migliore come luce, proprio come fa il suo contemporaneo Dante: "o luce eterna, che sola in te sidi..."<sup>26</sup>

Non v'è dubbio che Eckhart riconoscesse nella grande lezione dei maestri pagani, peraltro ripresa da quella che era l'*auctoritas* per lui maggiore, ovvero Agostino, il medesimo insegnamento dell'evangelo: la rinuncia a se stessi, conforme alle parole del Cristo: «chi vuole essere mio discepolo, rinunci a se stesso» (Lc 9, 23). E questo è proprio quello che il maestro domenicano ripete sempre: ammonendo i novizi del suo convento di Erfurt, diceva:

Da te stesso devi cominciare e abbandonare te stesso. In verità, se non fuggi prima da te stesso, troverai ostacoli e inquietudine ovunque tu fugga [...] Cosa si deve fare dunque? Bisogna prima di tutto abbandonare se stessi: così si abbandona tutto. [...] Veglia, dunque, su te stesso e abbandona te stesso là dove trovi te stesso: questa è la cosa più importante.<sup>27</sup>

Il distacco, l'evangelica rinuncia a se stessi, significa la fine di quella che nel suo volgare tedesco Eckhart chiama *Eigenschaft*, appropriazione, ovvero l'amore di se stessi, "radice di ogni male e peccato". Ma attenzione: il punto è che quel "noi stessi" da cui ci distacciamo non è affatto il nostro

<sup>24</sup> Cfr. *Paradiso*, XXVII, 58 ss.

<sup>25</sup> Cfr. sermone *Beati pauperes spiritu* (I sermoni, cit., pp. 391 e 394).

<sup>26</sup> Cfr. *Paradiso*, XXXIII, 124.

<sup>27</sup> Cfr. *Istruzioni spirituali*, 3, in MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. VANNINI, Adelphi, Milano 1999, p. 61.



vero essere, il nostro vero “io”. Proprio in quanto operazione di verità, discesa nel profondo dell’anima, svelando le radici egoistiche del nostro pensare, del nostro volere, del nostro sentire, il distacco mette a nudo l’anima nostra, mostrando che quell’“ego” cui siamo tanto affezionati è in effetti un mero agglomerato di volizioni, contenuti, pensieri, che rimandano l’uno all’altro senza fine, davvero senza capo né coda. Solo Dio può a buon diritto dire “io”, scrive perciò Eckhart, giacché un “ego” come sostanza è inattingibile.<sup>28</sup> E, sotto questo aspetto, il distacco è un’operazione di indagine, di ricerca su stessi, che sorpassa di gran lunga le moderne psico-analisi e che trova un eventuale parallelismo solo nelle filosofie dell’India, tanto induista quanto buddhista (non a caso il maestro domenicano è la principale figura cristiana di riferimento nell’attuale dialogo-confronto tra mistica d’oriente e mistica d’occidente).

«Per quanto tu percorra l’anima, mai non ne troverai i confini, tanto profondo è il suo Lógos»,<sup>29</sup> recita un detto del primo filosofo del Lógos, Eraclito - uno di quei «maestri pagani che conobbero la verità prima della fede cristiana<sup>30</sup> - e questo assioma potrebbe valere anche per Eckhart. In primo luogo, perché, come si è detto, non si riesce a comprendere, letteralmente, l’anima, il cui “fondo” (*Grund*) si mostra non come un terreno solido, un fondamento, ma come un abisso senza fondo (*Ab-grund*), nel quale l’anima si perde, si scopre, paradossalmente, come un nulla. In un secondo, ma non secondario, luogo, però, nel distacco, là dove l’anima “muore” (ricordiamo *Gv* 12, 24-25), nasce il Lógos. Esso è senz’altro anche il Lógos eracliteo e stoico, la ragione universale che prende il posto del limitato intelletto particolare, dell’opinione, propria solo dei “dormienti”, ma è soprattutto il Lógos del vangelo di Giovanni, cui il magister non a caso ha dedicato un ampio e profondissimo Commento,<sup>31</sup> e dunque il Lógos che è Dio, che discende tra gli uomini e che vive come Spirito nei suoi “amici”. Dio non è un ente, afferma perciò Eckhart: lo si pensa come ente solo per il nostro peccato, l’amore di noi stessi,<sup>32</sup> che ci costringe a pensare in modo oggettivante, con tutte le contraddizioni che ciò comporta

---

<sup>28</sup> Cfr. sermone *Ego elegi vos de mundo*, in *I sermoni*, cit., p. 266. Non meraviglia affatto che nella storia della mistica, da santa Caterina da Genova a Henri Le Saux a Simone Weil, il parlare in prima persona, con un “io”, sia avvertito come una forzatura, un errore. Cfr. M. VANNINI, *Lessico mistico*, Le Lettere, Firenze 2013, s.v. “Ego”, pp. 72-84.

<sup>29</sup> Cfr. DIELS-KRANZ, 22, B 45.

<sup>30</sup> Cfr. sermone 36 a, *Stetit Iesus in medio discipulorum* (*I sermoni*, cit., p. 301).

<sup>31</sup> Cfr. MEISTER ECKHART, *Commento al vangelo di Giovanni*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2017.

<sup>32</sup> Cfr. *Commento alla Genesi*, n. 211, in: MEISTER ECKHART, *Commenti all’ Antico Testamento*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Bompiani, Milano 2012, p. 303.

nell'ambito del divino. Dio è Spirito, come Gesù dice alla samaritana<sup>33</sup> e non v'è, quindi, una conoscenza "teologica" di Dio come di un ente; v'è invece un vivere dello Spirito nello Spirito già qui ed ora, nel presente, con tutta la beatitudine che alla vita dello Spirito è connessa – una beatitudine incondizionata, che, verrebbe da dire con Dante, «intender non la può chi non la prova».<sup>34</sup>

Questa, della "nascita" del Lógos, del Figlio, nell'anima, con la quale il cristiano è reso uguale al Figlio, figlio come il Figlio, è la caratteristica specificamente cristiana del maestro domenicano, che non può perciò – nonostante ogni somiglianza - essere accomunato a guru o maestri di altre religioni o tendenze, tanto meno alla contemporanea new-age. Resta però vero che il suo insegnamento può essere facilmente equivocado: difendendolo dalle accuse che gli erano state mosse, e che avevano fatto censurare come eretiche alcune sue proposizioni, Giovanni Taulero, domenicano suo discepolo, ricorda infatti che il suo "amabile maestro" non è stato compreso da chi intendeva solo il linguaggio della temporalità, perché egli «parlava invece dal punto di vista dell'eternità».<sup>35</sup>

#### 4. *La fede*

Occorre qui gettare un po' di luce su quella che possiamo chiamare la dialettica della fede<sup>36</sup> - ovvero sulla fede nel suo duplice aspetto, contrastante e insieme dialetticamente unito, ovvero quello di credenza e quello di distacco. È in particolare questo secondo aspetto, il distacco, a dare alla fede il suo significato più forte, quale appare in autori come Eckhart, san Giovanni della Croce, Hegel e, ai tempi nostri, Simone Weil.

Che la fede sia credenza è un luogo comune - vero, ma che diventa poi falso se si pensa che essa sia solo credenza. È allora che nascono le comuni, banali opposizioni tra ragione e fede, oppure tra scienza e fede, delle quali si potrebbe weilianamente dire che sono proprie di chi non sa affatto cosa sia fede e poco anche cosa sia scienza.<sup>37</sup>

Comunque sia, la fede è credenza, ovvero ha un suo contenuto, peraltro variabile, anche all'interno della medesima religione, con i tempi, i luoghi, il grado di cultura e persino la situazione particolare dei singoli

---

<sup>33</sup> Cfr. Gv 4, 24.

<sup>34</sup> Cfr. il sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare*, v. 11.

<sup>35</sup> Cfr. G. TAULERO, *I sermoni*, a cura di M. VANNINI, tr. di Franca Belski, ed. Paoline, Milano 1997, p. 223.

<sup>36</sup> Cfr. M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011.

<sup>37</sup> Cfr. SABINA MOSER, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo 2011, utile a rendersi conto degli equivoci di cui si nutre la presente idolatria della scienza.

“credenti”. Questo aspetto personale, determinato, direi addirittura fluttuante della credenza, avvicina la fede alla devozione, ed a questo proposito mi piace ripetere ancora una volta quello che pensava un grande intellettuale del medioevo, Guglielmo di Ockham: la fede cristiana è già tutta quanta contenuta nella devozione ingenua della vecchierella che scalda le panche della chiesa. Un altro grande filosofo, Hegel, rileva dal canto suo come nella devozione (in tedesco *Andacht*) sia già contenuto il pensiero (*Denken*), ovvero ciò che accomuna l'uomo a Dio.<sup>38</sup> Non a caso nella *Bhagavad-Gita* – il capolavoro della spiritualità indiana – la “via della devozione” (*bakbhti-marga*) è una delle possibili vie di salvezza.<sup>39</sup>

La fede come credenza ha un carattere assolutamente soggettivo, è sempre la *mia* fede e la sua “verità” sta nel *come* il soggetto si rapporta al contenuto di fede, non nel *che cosa*. Scrive in proposito Kierkegaard:

Se si cerca oggettivamente la verità, si viene a riflettere oggettivamente sulla verità come oggetto con cui l'individuo conoscente è in rapporto. Non si rifletterà dunque sul rapporto, ma sul fatto che è la verità, il vero, ciò con cui uno è in rapporto. Se ciò con cui si è in rapporto è soltanto la verità, il vero, il soggetto è allora nella verità. Se si cerca soggettivamente la verità, si viene a riflettere soggettivamente sul rapporto dell'individuo; purché il come di questo rapporto sia nella verità, l'individuo è nella verità, anche se in tal modo esso si trova in rapporto con la non verità.<sup>40</sup>

Il filosofo danese parla qui come Simone Weil, e il motivo è evidente: in entrambi lo stile di pensiero è quello greco, un filosofare il cui primo ed essenziale requisito è l'onestà. Ricordo in proposito lo splendido saggio weiliano su *L'Iliade poema della forza*<sup>41</sup> e, per illustrare il suo pensiero vorrei fare qui un esempio. Lo prendo dalle *Storie* di Erodoto: è il racconto della battaglia di Platea, che riassumo a memoria. Nella pianura l'esercito persiano, molto superiore di forze, si avvicina agli spartani, che sono separati dagli alleati ateniesi da una collina. Allora il re spartano, Pausania, invia subito un messaggero agli ateniesi perché accorrano il loro aiuto, dato che ne va della libertà dell'Ellade, e intanto si prepara ad affrontare il nemico, senza abbandonare la posizione. Per prima cosa fa i sacrifici, per vedere se si può o no combattere, ma i sacrifici riescono sfavorevoli. Intanto i persiani si avvicinano e cominciano a scagliare i loro dardi. Allora Pausania fa di nuovo i sacrifici, ma questi riescono ancora sfavorevoli. Gli spartani

---

<sup>38</sup> Cfr. *Dialettica della fede*, cit., cap. III: «Il concetto hegeliano della fede».

<sup>39</sup> Cfr. *Bhagavad-Gita*, cap. XII: «Lo yoga della devozione».

<sup>40</sup> Riprendiamo la citazione da K. LÖWITZ, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1971, p. 354.

<sup>41</sup> Lo si può leggere in: S. WEIL, *Atene contro Gerusalemme*, a cura di M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, pp. 20-51.

sono lì, immobili, con le armi al piede, che attendono il consenso degli dèi e l'ordine del re, mentre i persiani sono ormai vicini, le loro frecce cominciano a colpire e i primi lacedemoni a cadere. Allora il re rivolge lo sguardo all'Ereo di Platea, ovvero al santuario di Era che da una collina domina la pianura, invocando la dea, e poi fa ancora una volta i sacrifici. Questa volta riescono favorevoli e così gli spartani si muovono contro i nemici, mettendoli in rotta prima ancora dell'arrivo degli ateniesi.<sup>42</sup>

Questo impressionante racconto basta da solo a smentire una volta per tutte il mito della superiorità della religione biblico-cristiana su quella spregiativamente chiamata "pagana". Tutto sta in quello sguardo e in quella invocazione. Gli spartani, testimonia Platone, sono il popolo più religioso dell'Ellade, perché, quando pregano, non chiedono niente agli dèi, ma solo che concedano loro quel che è migliore.<sup>43</sup> Contro la preghiera come richiesta, che dimostra che quel che si chiede è più importante del Dio cui ci si rivolge, ha parole di fuoco Eckhart,<sup>44</sup> e Simone Weil scrive appunto che la religione consta di uno sguardo:<sup>45</sup> non nell'oggetto, ma nel modo in cui si guarda.

Seguendo il pensiero di Kierkegaard che abbiamo sopra riportato, possiamo perciò dire che il re spartano stava nella verità – paradossalmente, dunque, Era è davvero una dea, anche se noi crediamo che non sia mai esistita – perché la fede, come scrive la Weil, crea le verità cui aderisce.<sup>46</sup> E qui si tratta, ovviamente, della fede come credenza.

Anche il mondo cristiano ne è convinto. Lo testimonia ad esempio il raccontino medievale del fedele che in Terrasanta ha acquistato quella che crede una reliquia della vera Croce, e che è invece solo il pezzo di una barca. Quando, nel viaggio di ritorno, il demonio scatena una tempesta contro la nave che lo riporta in patria, il fedele prega rivolgendosi alla reliquia e il demonio deve fuggire, esclamando rabbiosamente: «Non è il legno della barcaccia/ ma la fede che mi scaccia!».

Come però dicevamo all'inizio, la fede non è solo credenza, ma altrettanto distacco. Il rapporto tra i due aspetti è dialettico, non oppositivo, perché è l'intelligenza stessa ad essere dialettica. Ancora Simone Weil nota infatti:

<sup>42</sup> Cfr. ERODOTO, *Storie*, IX, 61.

<sup>43</sup> Cfr. PLATONE, *Alcibiade II*, 148 b- 149 b.

<sup>44</sup> Cfr. ad es. il sermone *Got ist diu minne (I sermoni, cit., p. 457)*, ove chi domanda a Dio qualcosa di diverso da Lui è chiamato ingiusto e idolatra.

<sup>45</sup> Cfr. S. WEIL, *Attesa di Dio*, tr. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, p. 154, e B. IACOPINI -S. MOSER, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

<sup>46</sup> Cfr. S. WEIL, *Cabiers*, Gallimard, Paris 2006, Tome VI, vol. 4, p. 540.

La fede è l'esperienza che l'intelligenza è illuminata dall'amore. La verità come luce del bene; il bene superiore alle essenze. L'organo in noi col quale vediamo la verità è l'intelligenza; l'organo in noi col quale vediamo Dio è l'amore.<sup>47</sup>

Intelligenza e amore sono i due occhi dell'anima, secondo una immagine antichissima, che troviamo nel mondo greco e che poi passa in quello cristiano. La ritroviamo a conclusione di quello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete che la Weil lesse negli ultimi anni della sua vita, quando ancora non si era riconosciuta la vera autrice e il testo figurava perciò come opera di «uno sconosciuto mistico francese».<sup>48</sup> I due occhi dell'anima, intelligenza e amore, operano insieme, e insieme rendono lo sguardo “semplice”, ovvero distaccato e così luminoso, capace di diventare luce nella luce.<sup>49</sup>

Si deve notare che entrambi questi occhi, insieme, operano non legame, adesione, ma distacco. Che amore sia distacco è l'argomento di quel libro che a giusto titolo Simone Weil considerava fondante la mistica d'occidente, ovvero il *Convito* platonico. L'amore nasce sì come desiderio, attaccamento a quella bellezza che è la manifestazione sensibile del bene, che non può presentarsi ai sensi, e in quanto tale traccia visibile che Dio ci lascia perché ci si metta alla sua ricerca, ma, proprio in quanto desiderio, cresce incessantemente e perciò «lascia il meno per il più», come scrive appunto Margherita Porete.<sup>50</sup> In quanto desiderio del bene in sé, della bellezza in sé, non si accontenta di piccoli oggetti di desideri, non se ne sta, pago del possesso di una fanciulla o di un fanciullo «come un servo domestico», ma si muove verso «l'immenso mare del bello»,<sup>51</sup> sempre togliendo via ciò che non è la bellezza e il bene. Dunque, amore nel suo significato più forte e più vero non è passione, ma, al contrario, *terminus et finis omnis passionis*, come lo definisce Eckhart,<sup>52</sup> ovvero non legame, ma distacco.

Sotto questo essenziale profilo, amore è lo stesso che intelligenza, giacché proprio questo fa l'intelligenza: distacca, ovvero riconosce sempre la finitezza, la determinatezza, la non assolutezza, dei nostri contenuti. Come spiega Simone Weil:

---

<sup>45</sup> Cfr. S. WEIL, *Quaderni* II, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1985, p. 168.

<sup>48</sup> Cfr. S. WEIL, *Quaderni*, IV, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1993, pp. 100, 107, 395 s.

<sup>49</sup> Cfr. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. FOZZER - M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2018, p. 453 e nota 401. Su questo tema, cfr. il volume AA. VV., *I due occhi dell'anima. Intelligenza e amore nella mistica d'occidente dal Medioevo ad oggi*, a cura di G. GIAMBALVO DAL BEN, Le Lettere, Firenze 2022.

<sup>50</sup> Cfr. *Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 118 e nota 57, ivi.

<sup>51</sup> Cfr. PLATONE, *Convito*, 210 d.

<sup>52</sup> Cfr. ad es. *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., nn. 450, 474, 475.

La fede. Credere che niente di ciò che noi possiamo afferrare è Dio. Fede negativa. Ma credere anche che ciò che non possiamo afferrare è più reale di ciò che possiamo afferrare. Credere che il nostro potere di afferrare non è il criterio della realtà, ma al contrario inganna. Credere, infine, che tuttavia l'inafferrabile appare, nascosto.<sup>53</sup>

Si noti qui la dialettica della fede, che consiste sì in un credere, ma un credere che non ha un contenuto positivo, ma, al contrario, è fatto di distacco – di qui l'espressione "fede negativa", un po' come lo upanishadico *neti, neti* ("non questo, non questo").

*Niente di ciò che possiamo afferrare*: tutti i pretesi saperi di Dio sono menzogna; tutti, senza eccezione alcuna, ivi comprese le teologie. Del resto, «il vangelo non contiene una teologia, ma una concezione della vita» - scrive seccamente Simone.<sup>54</sup> I presunti saperi sono finalizzati a tenere insieme una collettività, e dunque obbediscono a quel principio di obbedienza al sociale nel quale la scrittrice francese riconosce, platonicamente, il "grosso animale" platonico, qualcosa che è sempre diabolico, opposto all'insegnamento evangelico. In un passo dei suoi *Quaderni* scrive, a proposito, che il Cristo ha promesso di essere presente dove due o tre sono riuniti nel suo nome: due o tre, non una moltitudine.<sup>55</sup> E altrove scrive che il pensiero, nella sua autenticità, è proprio solo del singolo, giacché «una collettività non pensa»<sup>56</sup> (tra parentesi: un'altra idea tipicamente kierkegaardiana), e per collettività deve intendersi non solo la folla urlante degli stadi, ma anche un congresso di partito, e persino un'assemblea di vescovi. Non ci si scandalizzi troppo: anche Diego Lainez, che succedette ad Ignazio di Loyola come generale della Compagnia di Gesù, affrontò i padri conciliari riuniti nel duomo di Trento dicendo che una folla gli faceva sempre paura, anche una folla di vescovi.

Convinzione weiliana è dunque che:

La fede è un atteggiamento di tutte le parti dell'anima differente dall'amore soprannaturale riguardo a ciò che esse non possono afferrare, e in quanto non afferrato. Se esse afferrano qualcosa, si tratta di cosa diversa dalla fede, e l'oggetto non corrisponde all'etichetta. Notte oscura.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Cfr. *Quaderni*, II, cit., p. 142. Sabina Moser, in *Il «credo» di Simone Weil*, Le Lettere, Firenze 2013, opportunamente riporta in prima pagina il pensiero di Simone: «Non tocca all'uomo cercare Dio e credere in lui; egli deve semplicemente rifiutarsi di amare quelle cose che non sono Dio».

<sup>54</sup> Cfr. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 185.

<sup>55</sup> Cfr. *Attesa di Dio*, cit., p. 52.

<sup>56</sup> Cfr. S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1983, p. 94.

<sup>57</sup> Cfr. *Quaderni*, II, cit., p. 171.

Si noti l'uso di quel verbo "afferrare" (*saisir*) che rende bene l'atto di appropriazione egoica in cui consiste il preteso sapere, che è in realtà un attaccamento. Solo l'intelligenza è capace di riconoscerlo:

La discriminazione dell'intelligenza è essenziale per separare l'amore soprannaturale dall'attaccamento. Perché si può essere attaccati a qualcosa cui si dà il nome di Dio.<sup>58</sup>

Il punto essenziale da capire è proprio che, quando si è attaccati a qualcosa, anche se gli diamo il nome di Dio, non v'è dubbio: sicuramente non si tratta di Dio, perché l'attaccamento è *amor sui*, e dove c'è *amor sui* non v'è amore di Dio.<sup>59</sup> Da qui deriva il profondissimo pensiero che la Weil annota nelle stesse pagine dei *Quaderni* che abbiamo poco sopra citato, ove sono contenute alcune delle sue riflessioni sulla fede:

Il contatto con le creature ci è dato mediante il senso della presenza. Il contatto con Dio ci è dato mediante il senso dell'assenza. In confronto a quest' assenza, la presenza diventa più assente dell'assenza.<sup>60</sup>

Dio è il "lontano-vicino", come lo chiama Margherita Porete:<sup>61</sup> sempre assente, ma di un'assenza che è più presente della presenza fisica delle persone che ci sono accanto. Dialettica della fede, appunto. Basti qui sottolineare quel *Notte oscura* che conclude il pensiero sulla fede poco sopra riportato. L'espressione rimanda direttamente a san Giovanni della Croce, che rappresenta per Simone uno dei due punti di riferimento essenziali della conoscenza soprannaturale – l'altro essendo Platone. A questo proposito si deve rilevare come la scrittrice francese pensasse alla filosofia non come una scienza che cresce col tempo, alla stregua della chimica o della biologia, ma come a un sapere che si ha, o non si ha, in modo assolutamente identico, oggi come ieri. Solo l'ignoranza, sorella della presunzione, può pensare alla filosofia come a qualcosa che cresce col tempo, in

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>59</sup> Cfr. la voce «Decreazione» in S. WEIL, *L'attesa della verità*, a cura di S. MOSER, Garzanti, Milano 2014, pp. 223- 228. Mi permetto anche di rimandare al mio saggio «L'universalismo mistico di Simone Weil», in *Mistica e filosofia*, cit., pp. 163-179, nonché al capitolo «Simone Weil: presenza e assenza di Dio» di M. VANNINI, *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2022<sup>2</sup>, pp. 127-168.

<sup>60</sup> Cfr. *Quaderni*, II, cit., p. 168.

<sup>61</sup> *Loingprés*, Lontano-vicino, così Dio è chiamato spesso da Margherita nel suo *Specchio delle anime semplici*, dal cap. 58 in poi. Vedi ivi nota 166, p. 237.

rapporto con quella idea di progresso che Simone considera stupida ed atea per eccellenza.

Il mistico dottore castigliano scrive:

La fede non solo non produce nozione e scienza, ma anzi acceca e priva l'anima di qualunque altra notizia e conoscenza [...] È chiaro, dunque, che la fede è notte oscura per l'anima e, anzi, quanto più la ottenebra, tanto maggiore è la luce che le comunica [...] La fede, che è nube oscura e tenebrosa per l'anima – la quale a sua volta è notte, perché in presenza di quella rimane priva e cieca del suo lume naturale – con le sue tenebre rischiarata e dà luce alle tenebre dell'anima.<sup>62</sup>

L'anima resta priva del suo lume naturale, che è l'intelletto, se e quando la fede, che «propone Dio infinito, essendo Egli infinito», lo rende «puro e vuoto di tutto ciò che può cadere sotto il dominio dei sensi e nudo e sgombro anche di tutto ciò che può cadere con chiarezza nell'intelletto stesso».<sup>63</sup>

In quanto la fede “propone un Dio infinito”, essa toglie via ogni finitezza, ovvero è, come dicevamo, non credenza ma distacco, o, meglio, credenza in quanto distacco e distacco in quanto credenza. V'è dunque una via maestra del filosofare come distacco, come “morte mistica”, che dagli antichi maestri e da Plotino va ad Eckhart, a san Giovanni della Croce, fino ad Hegel.<sup>64</sup> L'ha percorsa appieno anche Simone Weil e la sua importanza per noi sta nel fatto che, a differenza di quei maestri che ci possono per alcuni versi apparire lontani, Simone è una nostra contemporanea: è una donna che ha fatto i conti con la storia e con la scienza, conosceva la fisica quantistica e la matematica del nostro tempo, come pure le filosofie e religioni extraeuropee, in particolare le letterature dell'India. Proprio un testo delle amate *Upanishad* recita:

Solamente quando si ha fede si pensa; chi non ha fede non pensa; pensa solamente colui che ha fede.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> *Salita al monte Carmelo* II, 3, 3-5. Cfr. il cap. «La fede come 'notte oscura'» di *Dialettica della fede*, cit., pp. 47-64.

<sup>63</sup> *Ibidem*, II, 9, 1.

<sup>64</sup> Cfr. T. KOBUSCH, *Freiheit und Tod. Die Tradition der 'mors mystica' und ihre Vollendung in Hegels Philosophie*, in «Theologische Quartalschrift», 164 (1984), pp. 185-203. A questo tema è dedicato M. VANNINI, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004. In particolare, per il rapporto tra Giovanni della Croce ed Hegel, cfr. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 voll., Aubier, Paris 1961.

<sup>65</sup> Cfr. *Chandogya Upanishad*, VII, 19. Cfr. in proposito S. WEIL, *La rivelazione indiana*, a cura di S. MOSER e M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2019.



## 5. Mistica e ateismo

“Mistica” è parola terribilmente equivoca,<sup>66</sup> per cui meglio sarebbe dire “esperienza dello spirito”; ma chi ha detto «Dio è spirito» ha fatto fare il passo più grande verso l'incredulità,<sup>67</sup> per cui non meraviglia che vi sia un ateismo paradossale, che scaturisce dal profondo dell'esperienza spirituale. E questa non è solo una nostra definizione: “atei spirituali” furono infatti definiti, nell'ambito della controversia del quietismo, i mistici della corrente speculativa, di origine germanica.<sup>68</sup> Questo è il paradosso che potremmo chiamare paradosso dell'ateismo mistico.<sup>69</sup>

In esso non v'è un Dio-ente-oggetto, proiezione del soggetto e della sua volontà, ma un Dio-spirito, che viene esperito non come oggetto-altro, ma come la soggettività stessa più profonda e reale, ossia come il vero “io”, che viene alla luce una volta scomparso il superficiale ego della volontà e delle sue rappresentazioni.

Questa esperienza è “atea” in un primo senso, facile da capire, per il fatto che essa toglie via tutte le rappresentazioni di Dio (e, potremmo dire, con esse tutte le religioni), comprese nella loro determinatezza, ovvero dipendenza dai contenuti dell'egoità, e, parallelamente, verificate nella loro povertà, incapacità di sussistenza, al di fuori del contenuto per cui esse nascono.

C'è però un senso più profondo, più importante, più grave e meno facile da capire in questa esperienza di Dio come spirito, non ente che si adora sui monti o nei templi, ma in spirito e verità,<sup>70</sup> ossia *essendo* quello spirito stesso.<sup>71</sup>

Infatti, che Dio-spirito compaia solo quando - annichilita la volontà e, con essa, l'egoità psichica – si *sia* spirito, lo rende per così dire dipendente da un atto che è comunque dell'uomo, giacché senza quell'atto Dio non sussiste affatto. Di qui il profondissimo distico:

Io so che senza me Dio non può vivere un attimo,

---

<sup>66</sup> Cfr. *Introduzione alla mistica*, cit., pp. 5 ss.

<sup>67</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*. Parte terza: «La festa dell'asino».

<sup>68</sup> Vedi *supra*, nota 7. Cfr. anche la Introduzione a BENEDETTO DA CANFIELD, *Regola di perfezione*, a cura di M. VANNINI, EBF, Milano 2022, soprattutto pp. XLIII-LVI.

<sup>69</sup> Cfr. il cap. 6, «L'a-teismo mistico», di M. VANNINI, *Oltre il cristianesimo. Da Eckhart a Le Saux*, Bompiani, Milano 2013, pp. 116-126, da cui sono riprese qui alcune righe.

<sup>70</sup> Cfr. *Gv* 4, 23-24.

<sup>71</sup> «Chi si unisce al Signore è con lui un solo spirito»: 1 *Cor* 6, 17; «Noi abbiamo il *nous* di Cristo»: 1 *Cor* 2, 16.

Se io mi annullo, deve di necessità esalare lo spirito.<sup>72</sup>

I due versi si comprendono a partire dal secondo: se io mi annullo (*werde ich zunicht*), Dio deve necessariamente (*Gott muß, von Not*: espressioni eckhartiane: perché non si tratta qui di un soggetto al modo del soggetto umano, che fa o non fa, vuole o non vuole, sceglie questo o sceglie quello - ogni rappresentazione è idolatrica, alla lettera) *den Geist aufgeben*, ovvero innanzitutto “emanare lo spirito”, dare all’uomo il suo essere, che è spirito. Preciso riferimento al cruciale versetto giovanneo 19, 30 sulla morte di Cristo: nello “spirare” egli “emise lo spirito”, ma anche “consegnò, emanò lo spirito”. Ma anche “esalare lo spirito”, ossia morire, giacché Dio in quanto ente determinato muore alla morte del soggetto, ossia all’estinzione della sua volontà.

Dunque, Dio dipende dall’uomo, non può vivere un attimo senza l’uomo, in duplice senso. In un primo facile senso, in quanto è un ente, un idolo, rappresentazione creata dall’uomo stesso, ne sia egli consapevole o no. In un secondo e più difficile senso, perché la sua realtà vera, di spirito, dipende da quella che i mistici chiamano appunto “morte dell’anima”, che è condizione dell’essere dello spirito.

Il gioco di parole fondamentale *den Geist aufgeben* indica lo scomparire, il morire, dell’ente-Dio alla morte della volontà e, insieme, il suo esserci, effondersi come spirito – che è proprio l’atto di “spirare”, nel duplice senso del soffiare dello spirito e dell’esalare l’ultimo respiro.

I versi silesiani riassumono dunque in un breve giro di parole quello che potremmo chiamare “ateismo mistico”. Mistico, perché esperienza di unità, *unitas spiritus*, nella quale è scomparsa ogni rappresentazione e con essa ogni forma di alterità, e perciò stesso esperienza di assoluta pace, gioia, beatitudine. Ancora Silesius recita:

Non ottiene l’uomo perfetta beatitudine,  
Se prima l’unità non ha risucchiato l’alterità.<sup>73</sup>

Completa scomparsa dell’alterità dell’essere, e perciò perfetta beatitudine; ma, appunto, anche “ateismo”, proprio in quanto tutto ciò che potremmo chiamare “divino” è qui ed ora presente, in noi.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Cfr. SILESIUS, *Pellegrino cherubico*, I, 8: «Dio non vive senza me», op. cit., p. 45. Si noti che il distico non è stato compreso da personaggi come Leibniz e Barth: cfr. Introduzione, pp. 10 s. op. cit.

<sup>73</sup> Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., IV, 10: «La perfetta beatitudine».

<sup>74</sup> Di qui le paradossali espressioni che ricorrono negli scritti di questi mistici: «L’anima non sa più che farsi di Dio, né Dio di lei», scrive Margherita Porete (*Lo specchio delle anime semplici*, cit., cap. 135), ed Eckhart: «Un uomo giusto non ha bisogno di Dio. Io non ho bisogno di quello che ho» (sermone *Gott hat die Armen*, in *I sermoni*,

Non v'è dubbio che la possibilità di un esito radicalmente ateo dell'esperienza spirituale esista, e che, anzi, questo sia l'unico ateismo davvero importante (gli altri, in quanto non sanno cosa spirito sia, sono meramente psicologici), vorremmo dire davvero satanico, nel senso etimologico di tentatore.

I mistici accennano spesso alla possibilità di questo esito, in cui Dio, tutto presente *in nobis*, non è più, è davvero morto, ovvero pensiamo che sia *tutto* frutto del nostro pensiero: un crinale davvero molto sottile segna qui la differenza tra ateismo e .... – e che cosa? Perché qui non possiamo usare la parola “fede”, che rimanda alla credenza, e dunque ancora all'alterità (ricordiamo l'eckhartiano: «Chi crede *non* è ancora figlio di Dio»<sup>75</sup>); né la parola “religione”, che rimanda a un complesso di culti, norme, ecc., assolutamente insignificanti; né “teismo”, o simili. Scopriamo che non v'è una parola adeguata della nostra lingua per esprimere quanto vorremmo dire. Infatti, ci troviamo per così dire al di là, o al di qua, dell'affermazione e della negazione.

Lo stesso pensiero, che tutto è solo qui, nell'anima nostra, può infatti assumere due significati opposti: il primo è l'orrore della assenza di Dio, l'orrore del nulla, della finitezza e della morte davanti a noi; il secondo è invece la beatitudine dell'essere l'essere, spirito nello spirito, per cui tutto, davvero tutto, è Uno, e noi lo siamo: *ein einig Ein*, un unico essere. Come dice Eckhart:

Ciò che per gli uomini non liberi è un orrore, è profonda gioia per l'uomo libero.<sup>76</sup>

La differenza tra queste due possibilità dipende infatti solo dall'essere legati o no all'egoità. Nel distacco la domanda scompare: non ci si domanda più cosa sia l'essere (ad es. il domani “eterno”, la sorte dell'anima, ecc.), perché la domanda è frutto di un legame, con il quale si ricade nella finitezza, e da lì nella contraddizione e nel dolore. È chiaro allora che il presunto sapere sta al posto dell'essere: sapere non si può, ma si può essere, e allora davvero *sai*, quando *sei*.

La differenza è data dunque da ciò che *sei*, ovvero da ciò che si pensa e ama, perché *questo* si è davvero:

Uomo, in quel che ami sarai trasformato:

---

cit., p. 445).

<sup>75</sup> Cfr. *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., n. 158.

<sup>76</sup> Cfr. *Deutsche Mystiker des XIV-Jahrhunderts*, a cura di F. PFEIFFER, Leipzig 1857, Band II, Meister *Eckhart*, p. 598.

Diventi Dio se l'ami, terra se terra ami.<sup>77</sup>

Non v'è dubbio che sempre si ami, che sostanza e vita dell'anima sia l'amore, e che esso inizi sempre come desiderio di un bene particolare. Però, quando è grande, l'amore diventa *perciò* distacco,<sup>78</sup> finché si comprende che, in realtà, è l'amore stesso, il Bene in sé, che, da sempre, si sta amando.<sup>79</sup> L'amore ci trasforma; ci trasforma in ciò che si ama, perciò, quando è ormai l'Amore che si ama, si diviene e si è l'Amore stesso.

L'amore appare davvero Dio, perché assoluto: "divino" non significa affatto che rimanda ad altro, ma, al contrario, che non sopporta alcun rimando ad altro: rimandare ad altro significherebbe che esso non è vero. Perciò non possiamo dire "di Dio" questo infinito amore che su tutto si stende: certamente in certo modo è nostro, ma non c'è più un *io* ad amare, non c'è più neppure la creatura, e nemmeno "Dio", ma solo un unico amore, un'unica luce. "Dio" c'è quando c'è la creatura, io o prossimo che sia, ma quando sparisce questa, sparisce anche "Dio".<sup>80</sup> Perciò:

La cosa migliore per l'anima è stare in un libero nulla. L'intenzione propria di Dio è che l'anima perda Dio. In effetti, finché l'anima ha un Dio, conosce un Dio, sa un Dio, è ancora lontana da Dio. Perciò il desiderio di Dio è quello di annientarsi nell'anima, perché l'anima perda se stessa. Infatti, che Dio sia Dio gli deriva dalle creature. Quando l'anima diviene creatura, allora ha un Dio: se perde il suo carattere creato, Dio resta in se stesso ciò che è. Il maggior onore che l'anima possa rendere a Dio è abbandonarlo a se stesso e restare vuota di lui.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., V, 200. Il titolo: «Ci si trasforma in quel che si ama (Da S. Agostino)» rimanda al celebre passo agostiniano: «Come chi ama la terra sarà terra, così chi ama Dio sarà Dio» (In *Ep. Job.* II).

<sup>78</sup> Questa la lezione fondamentale del *Convito* platonico. Al culmine della sua esperienza estatica, Maria Maddalena de' Pazzi dichiara che la specie suprema d'amore è quello "morto", che non desidera, non vuole e non cerca cosa alcuna, perché l'anima che possiede questo amore nulla vuole, nulla sa e nulla vuol potere, e neppure desidera intendere, conoscere e gustare Dio, «per la morta rilassazione che ha fatta di sé in Dio» (Cfr. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992, pp. 178 s.). Che la mistica fiorentina parlasse come Eckhart non deve meravigliare, vista la sua lettura delle opere di Taulero (cioè, di Eckhart medesimo).

<sup>79</sup> *Amare amabam*, scrive Agostino, ricordando i suoi amori giovanili: era in realtà l'amore che stava amando, quando amava le fanciulle; ma allora non lo aveva ancora capito. Cfr. *Confessioni* III, 1.

<sup>80</sup> Cfr. ECKHART, sermone *Nolite timere eos* (*I sermoni*, cit., p. 624).

<sup>81</sup> Cfr. sermone *Perdersi per trovarsi*, in MEISTER ECKHART, *Il ritorno all'origine*, a cura di M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2006, p. 39.

L'amore non è ciò che unisce – unisce nell'operazione ma non nell'essere,<sup>82</sup> e in questo senso il distacco, anche da Dio, è più forte dell'amore –; però è amando che si *diviene l'amore, cioè l'essere*:

Praticare l'amore è grande fatica:  
Bisogna essere, come Dio, l'Amore stesso.<sup>83</sup>

Questo distico significativamente si intitola «Bisogna essere l'essere»: *Essere l'essere*: un'espressione per niente affatto retorica. Il poeta vuol dire che l'amore non è qualcosa che accidentalmente *si prova*, ma che sostanzialmente *si è*, per cui quando finisce l'egoità determinata in un volere – cioè, in un amore – determinato, si ha quella sorta di trasformazione ontologica per cui non v'è più il piccolo io, destinato alla finitezza e alla morte, ma il nostro vero essere, per così dire eterno, fatto di intelligenza e amore, ovvero spirito: *tat tvam asi*, «questo tu sei».<sup>84</sup>

Il “dolce e cristiano poeta”, l’“incommensurabilmente profondo”<sup>85</sup> Angelus Silesius, sta qui riproponendo l'esperienza cristiana, nel senso vero e proprio della esperienza del Cristo, quello di essere una sola cosa con Dio,<sup>86</sup> per cui Meister Eckhart poteva dire che:

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.

Tutto quello che è proprio della natura divina, è proprio anche dell'uomo giusto e divino: perciò quest'uomo opera tutto quel che Dio opera, e ha creato insieme a Dio il cielo e la terra, e genera il Verbo eterno, e Dio non saprebbe che fare senza un tale uomo.

L'uomo buono è l'unigenito figlio di Dio.

L'uomo nobile è quel Figlio di Dio unigenito che il Padre ha generato dall'eternità.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Cfr. ECKHART, sermone *Populi eius* (*I sermoni*, cit., p. 138).

<sup>83</sup> Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., I, 71.

<sup>84</sup> Cfr. *Chandogya-upanishad*, VI, 9.

<sup>85</sup> Così Schopenhauer definisce Silesius: cfr. la Introduzione al *Pellegrino cherubico*, cit., p. 12.

<sup>86</sup> Cfr. Gv 10, 30: «Io e il Padre siamo una cosa sola»; Gv 14, 9: «Chi ha visto me, ha visto il Padre».

<sup>87</sup> Sono le proposizioni XI, XII, XIII, XX, XXI di Eckhart condannate dalla Bolla papale *In agro dominico* del 27 marzo 1329. «Io sono diventata Dio», per il suo distacco, per la sua umiltà, dichiara Sorella Katrei al prete-teologo, che non capisce (cfr. PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. VANNINI, Adelphi, Milano 2006, p. 67).

Tale esperienza si comprende a partire da quella che la mistica chiama “morte dell’anima”,<sup>88</sup> ovvero l’evangelica rinuncia a se stesso, per la quale l’egoità scompare e ci si inabissa nell’«increatedo mare della nuda divinità».<sup>89</sup>

Quanto abbiamo finora detto si trova mirabilmente riassunto nel sermone di Eckhart che prende le mosse da Mt 5,3, *Beati pauperes spiritu*.<sup>90</sup> In questo testo, il più speculativamente profondo tra quelli del domenicano, la via del distacco è percorsa fino al niente essere, niente volere, niente avere, in modo da produrre l’assoluto nulla di se stesso, in quanto uomo nato, e, come tale, destinato a perire. Nello stesso tempo, nell’abisso del nulla, estrema povertà nello spirito, l’uomo raggiunge «ciò che è stato in eterno e sempre sarà, e qui Dio è uno con lo spirito».

Ben consapevole della difficoltà di quanto ha detto, che non si può comprendere «se non si diventa uguali a questa verità, che scaturisce dal cuore di Dio senza mediazione»,<sup>91</sup> Eckhart conclude il sermone chiedendo l’aiuto di Dio perché si possa vivere in modo da sperimentarla.

E noi non possiamo fare altro che unirci a questa preghiera.

---

<sup>88</sup> Rimando ancora, in proposito, a *La morte dell’anima. Dalla mistica alla psicologia*, cit.

<sup>89</sup> Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., I, 3.

<sup>90</sup> Lo si può leggere nei *Sermoni*, cit., pp. 388-396. Per il commento a questo testo si veda M. VANNINI, *Beati pauperes spiritu. Attualità di Eckhart*, Lindau, Torino 2022.

<sup>91</sup> Cfr. sermone *Beati pauperes spiritu* (*I sermoni*, cit., p. 396).

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *I due occhi dell'anima. Intelligenza e amore nella mistica d'occidente dal Medioevo ad oggi*, a cura di G. GIAMBALVO DAL BEN, Le Lettere, Firenze 2022.
- AGOSTINO, *Confessioni*, testo latino a fronte, a cura di C. CARENA, NBA, Città Nuova, Roma 1982<sup>4</sup>.
- BENEDETTO DA CANFIELD, *Regola di perfezione*, a cura di K, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2022.
- Bhagavad-Gītā*, a cura di I. VECCHIOTTI, Ubaldini, Roma 1964.
- A.M. S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, testo latino a fronte, tr. di O. Dallera, Rizzoli, Milano 1981.
- M. BERGAMO, *Anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2021.
- ID., *La scienza dei santi*, Le Lettere, Firenze 2022.
- M. DE CERTEAU, *Fabula mystica, XVI-XVII secolo*, tr. di S. Facconi, Jaca Book, Milano 2017.
- A.K. COOMARASWAMY, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, ed. it. a cura di R. DONATONI, Adelphi Milano 2017.
- ECKHART, *I sermoni*, a cura di M. VANNINI, Paoline, Milano 2002.
- ID., *Dell'uomo nobile*, a cura di M. VANNINI, Adelphi, Milano 1999.
- ID., *Il ritorno all'origine*, a cura di M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2006.
- ID., *Commento al vangelo di Giovanni*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2017.
- ID., *Commenti all'Antico Testamento*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Bompiani, Milano 2012.
- Encyclopedie des mystiques*, a cura di M. M. DAVY, Payot & Rivage, Paris 1996
- H. GLOCKNER, *Hegel-Lexikon*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1957.
- P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. di A.M. Marietti, EINAUDI, Torino 2005.
- G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960.
- B. IACOPINI-S. MOSER, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
- K. LÖWTH, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. di G. COLLI, Einaudi, Torino 1971.
- MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992.
- G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 voll., Aubier, Paris 1961.
- S. MOSER, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo 2011.
- EAD., *Il «credo» di Simone Weil*, Le Lettere, Firenze 2013.

- NĀGARJUNA, *Il cammino di mezzo*, a cura di M. MELI ed E. MAGNO, Unipress, Padova 2004.
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- PATANJALI, *Aforismi sullo Yoga*, a cura di C. PENSA, Boringhieri, Torino 1978.
- F. PFEIFFER (cur). *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1857, Band II, Meister Eckhart.
- I presocratici*, nella raccolta di H. DIELS e W. KRANZ, testo greco a fronte, a cura di G. REALE, Giunti, Firenze 2017.
- PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. VANNINI, ADELPHI, Milano 2006
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di M. CASAGLIA, C. GHIDELLI, A. LINGUITI, F. MORIANI, 2 voll. UTET, Torino 1997.
- MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. FOZZER e M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2018.
- ANGELUS SILESUS, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. FOZZER e M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.
- G. TAULERO, *I sermoni*, a cura di M. VANNINI, tr. di Franca Belski, ed. Paoline, Milano 1997.
- Upanishad antiche e medie*, a cura di P. FILIPPANI RONCONI, Boringhieri, Torino 1974.
- M. VANNINI, *Introduzione alla mistica*, Le Lettere, Firenze 2021.
- ID., *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004.
- ID., *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna* (Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2022<sup>2</sup>)
- ID., *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019.
- ID., *Beati pauperes spiritu. Attualità di Eckhart*, Lindau, Torino 2022.
- ID., *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2014.
- ID., *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.
- ID., *Lessico mistico*, Le Lettere, Firenze 2013.
- ID., *Oltre il cristianesimo. Da Eckhart a Le Saux*, Bompiani, Milano 2013
- S. WEIL, *Cahiers*, Tome VI, vol. 4, Gallimard, Paris 2006.
- EAD., *Quaderni* II, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1985.
- EAD., *Quaderni*, IV, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1993.
- EAD., *Attesa di Dio*, tr. di O. NEMI, Rusconi, Milano 1972.
- EAD., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1983.
- EAD., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. di M. Harwell Pieracci, Borla, Torino 1967.
- EAD., *La rivelazione indiana*, a cura di S. MOSER e M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2019.



EAD., *L'attesa della verità*, a cura di S. MOSER, Garzanti, Milano 2014.

EAD., *Atene contro Gerusalemme*, a cura di M.VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017.

L.WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964.