

Recensione a R. Schiavolin, *Mistica e filosofia nel pensiero di Marco Vannini*, Nerbini, Firenze 2019, 220 pp.

di Antonio Sordillo

«Prima di praticare per trent'anni lo Zen vedevo le montagne come montagne e le acque come acque. Quando giunsi ad una sapienza più profonda vidi che le montagne non sono montagne e le acque non sono acque. Ora che ho raggiunto l'essenza della sapienza sono in pace perché vedo le montagne come montagne e le acque come acque». Schiavolin (d'ora in poi l'A.), citando l'apoftegma attribuito al maestro cinese Li Ching-yuen quale sintesi del percorso speculativo compiuto da Marco Vannini nelle sue opere (p. 141), nella sostanza ne suggerisce l'inizio della sua mistica speculativa, la direzione, gli esiti. Il testo, in effetti, è scritto con rigoroso metodo e presenta la proposta del «cristianesimo paradossale» di Vannini (p. 84), ponendola al vaglio delle numerose critiche mosse al filosofo toscano (pp. 80-92). Nel farlo, il volume presenta il fenomeno della crisi della religiosità in epoca postmoderna e ne analizza le cause storico-culturali che hanno portato alla rottura di un certo modo di intendere la fede cristiana, valutando poi gli effetti prodotti da tale rottura.

Il primo capitolo si interroga sulla crisi che caratterizza lo *Zeitgeist* attuale, fotografando il dato oggettivo del mutamento della religione come istituzione intrecciandolo al dato soggettivo dell'ineludibile domanda individuale che la religione non è più in grado di soddisfare. La nietzscheana morte di Dio è dunque emblema, secondo l'A., della metamorfosi della religiosità postmoderna: il «cadavere metafisico» è il Dio della teologia (p. 25), ma resta la necessità dell'esperienza del divino, che assume i tratti di una diaspora nella pluralità odierna dei valori. Quindi, venendo meno la coerenza tra l'oggettività di un modello di trascendenza e la soggettività delle pratiche tensive a quel modello, il sacro si accomoda liberamente allo spirito del tempo, con modalità sincretiche o seguendo le mode del momento (pp. 24-44). Questo è un chiaro segno di un marcato individualismo, denunciato e condannato da Vannini e,

transitivamente, dall’A., nelle diverse forme che esso ha assunto nel corso della storia. Quando, per esempio, nel cap. 2, l’A. traccia un profilo bibliografico di Vannini, egli insiste sulla serrata critica a Lutero e alla sua ermeneutica soggettivista che, con il rifiuto della mistica, l’invito alla lettura della Bibbia quale unica verità per regolare la vita del cristiano (*sola Scriptura*) e l’esaltazione della fede quale valore assoluto per la salvezza dell’anima (*sola fide*), ha inoculato nel mondo moderno il «morbo» dell’individualismo (pp. 75-76). Altrove, la condanna della psicologia quale scienza dell’ego, rea di aver soppiantato la filosofia in epoca moderna, recludendo entro le pareti dell’io le proprie volizioni e desideri, ha condotto alla materializzazione dell’anima, impedendole quel movimento verticale e teandrico auspicato dalla mistica (si vedano sul tema i testi di Vannini *La morte dell’anima. Dalla mistica alla psicologia e Mistica, psicologia e teologia*). Va però precisato che, se da una parte la critica alla psicologia contemporanea constata la mutevolezza dei rapporti dell’uomo con se stesso nella postmodernità, dall’altra la critica al luteranesimo non sembra tener conto, nel testo, delle ragioni sottese a tale ermeneutica soggettivista, che in Lutero si delinea come risposta a quella parentesi di superbia intellettuale che caratterizza una certa teologia scolastica e il suo tentativo di applicare la logica al divino, e che necessariamente deve ribadire, in Lutero lettore di Agostino, l’assoluta aseità della grazia e del rapporto dell’uomo con essa.

La scissione causata dalla Controriforma tra l’inintelligibile esperienza di fede e la conoscenza intellettuale rappresenta dunque quel punto di non ritorno della diffusione del morbo che ha intaccato anche la spiritualità della Chiesa di Roma (p. 48). La grazia però resta un tema fondamentale nella mistica speculativa di Vannini, ma questa sembra assumere una connotazione diversa da quella agostiniana, più vicina alle tradizioni spirituali orientali. Lo prova la centralità, in Vannini, delle figure di Henri Le Saux e Raimon Panikkar: il primo, come Eckhart, è riuscito nell’unione col divino, ma nel tempo attuale della demitologia della Bibbia (pp. 71-72; si rimanda a *Oltre il cristianesimo. Da Eckhart a Le Saux* di Vannini per i dettagli); il secondo, il cui concetto di secolarità sacra, che supera la concezione dualista tra sacro e profano, è una delle

possibili prospettive del contemporaneo che avverte la crisi della spiritualità (pp. 26-27). Il dissenso dall'ortodossia di questi due «cristiani in esilio», sulla soglia dell'eresia per le loro tesi *borderline*, sembra essere un valore aggiunto per l'A., come dimostra l'analisi della critica di parte cattolica, che, con un *argumentum ad hominem*, è considerata superficiale e disattenta (pp. 90-92). Ma è l'A. stesso che palesa il dramma dei recensori di Vannini, spesso disorientati dinanzi a un tipo di mistica inconsueta, che sembra perdere i tratti classici dell'alterità in favore del cosiddetto monismo dinamico: Vannini intende infatti superare la dualità tra Creatore e creato e ovviare ai rischi di un panteismo abitato da un Dio impersonale e inoggettivabile (p. 34) in favore di una concezione schellinghiana della realtà, costituita di materia e spirito, il cui Dio è quello *loingprés*, lontano e al contempo vicino, di Margherita Porete (pp. 108-111). Non più, quindi, il dualismo indissolubile tra sovrannaturale e naturale, ma la relazione dinamica della discesa divina nell'anima umana in cui si genera la vicendevole e vitale irruzione e compenetrazione tra anima e Dio (pp. 122-124).

A tale dinamica teandrica sono dedicati gli ultimi due capitoli del volume. Nel cap. 3, *Mistica e filosofia*, l'A. riassume la proposta di Vannini riguardo l'aspetto dell'ascesa a Dio, mentre nel cap. 4, *Mistica ed esistenza*, egli affronta il problema del ritorno nella finitezza, della ridiscesa dell'Assoluto nel cosmo. Qui, dopo una preliminare affermazione dell'assoluta trascendenza divina, si mostra come in Vannini sia sempre espressa la relazione reciproca di Creatore e creatura nei termini di una dialettica spirituale che coglie nell'essenza trinitaria del Dio cristiano la sola possibilità di effettiva *unitas spiritus* tra Dio e uomo che eviti il panteismo (p. 101). L'*ebullitio* metafisica della fecondità divina teorizzata dai teologi renani è qui perfettamente sovrapponibile all'atto d'amore gratuito del Padre che vuole rendere partecipe di sé la propria creazione, mentre il Figlio rappresenta, in Eckhart come in Vannini, l'esplicitazione del *processus* neoplatonico *μονή-πρόοδος-έπιστροφή* che trova il suo compimento ultimo in Cristo (pp. 99-101). Il percorso contemplativo del mistico proposto da Vannini deve però necessariamente partire da

quello che egli chiama distacco, ovvero la rimozione volontaria, per opera dell'intelletto, della parte accidentale di desideri e volizioni dell'io, ma anche di ogni determinazione di Dio (pp. 127-128). Fedele a Eckhart, Vannini mostra dunque come l'esperienza itinerante dell'*edel mensch*, dell'uomo nobile capace di tale distacco (e perciò in grado di comprendere anche il dolore nella gioia dell'orizzonte divino) si traduce inevitabilmente in uno slancio amoroso perché nel distaccarsi l'uomo nobile gode di un bene universale, non più preda del suo stesso solipsismo.

Nella mistica di Vannini, perciò, da una parte l'intelligenza scioglie ogni legame con la determinatezza e supera la molteplicità nell'identità dialettica dei contrari, dall'altra l'amore si espande oltre ogni vincolo di matrice volontaristica (pp. 136-137). È tuttavia nel ritorno alla finitezza che si tratteggia quella dialettica hegeliana dello spirito che Vannini dirotta in chiave mistica. Il permanere in Dio, però, costituirebbe comunque un legame, per cui lo spirito si trova a operare quella *negatio negationis* propria del secondo momento del processo dialettico hegeliano che conduce al distacco anche da Dio e al finale movimento di ritorno verso l'alterità e la concretezza fenomenica, stavolta «rivissuta in maniera nobile e gioiosa» (p. 137). Al termine di tale itinerario mistico c'è quello che Vannini definisce l'uomo vero, un uomo non più uomo che sa superare il contrasto tra tempo ed eternità.

Resta singolare, nel testo, la tessitura del rapporto tra Vannini e le sue fonti classiche. Il modello di Meister Eckhart suscita qualche perplessità poiché, se Vannini vi legge il più audace tentativo di mettere insieme mistica e filosofia, facendone una figura normativa di riferimento per la sua mistica speculativa, quello dell'A. sembra quasi un ipertrofico tentativo di fare di Vannini un Eckhart moderno (pur ritenendo azzardato il paragone tra i due: p. 84). Anche l'Hegel convertito in senso mistico merita una considerazione. È chiaro che la concezione dell'Assoluto hegeliano come processo è un movimento che permette a Vannini di giustificare le contraddizioni della storia e risulta filosoficamente più comodo gestire i drammi storici in un continuo mutamento dialettico hegeliano piuttosto che in un orizzonte di perfetta coincidenza tra mondo e Dio, dove la

manifestazione storica ha minore valenza del manifestato. In altre parole, nel pensiero hegeliano il problema della teodicea è riassorbibile nella dialettica dell'Assoluto, ma il rischio dell'hegelismo, che Vannini porta con sé e che la critica sottolinea, sta nel razionalizzare Dio a tal punto da non renderlo più tale, palesando il pericolo della perdita della sua trascendentalità e/o della sua alterità rispetto al cosmo. Il filosofo toscano scongiura questo esito rifiutando una religione positivista dell'immanenza propria del *next age* (p. 33) e facendo coincidere la propria ortodossia all'ortoprassi, nell'affermazione del suo itinerario mistico, il cui solito rischio (l'infinito abisso qualitativo tra uomo e Dio) è risolto nella considerazione di una unità relazionale tra i due estremi dell'umano e del divino (p. 189).

Nel presentare il pensiero di Vannini, spesso controverso, l'A. ne mostra bene i punti deboli della mistica. Tra questi, l'esito aporetico della sua etica, che considera l'uomo che ha compiuto il distacco come l'unico criterio etico nella valutazione dell'atto morale, ponendolo così al di sopra del bene e del male, ma lasciando irrisolto, forse perché irrisolvibile, il problema del male dal punto di vista esistenziale (pp. 190-192); ma anche la sua cristologia che rinuncia al *Deus passionatus* nel rifiuto dell'incarnazione come un'ulteriore determinazione accidentale da abbandonare. Tutto ciò porta a chiedersi, in definitiva, se il cristianesimo di Vannini possa essere considerato ancora cristianesimo.