

Nietzsche ‘mistico’ nella letteratura critica

di Alessandro Genovese

Nello sterminato panorama di studi dedicati a chiarificare l’indiscutibile rapporto di Nietzsche con il Cristianesimo e la religione in genere, ve ne sono alcuni – e non sono pochi – che, seppur in maniera diversa e con accenti e sfumature spesso anche contrastanti, fanno esplicito riferimento alla mistica, o proponendo audaci parallelismi con alcuni mistici – uno su tutti: Meister Eckhart –, oppure mostrando come non sia affatto una forzatura interpretare alcuni aspetti e temi della filosofia nietzscheana in un’ottica schiettamente mistica.

Senza volerci soffermare sulla complessità di quel fenomeno che sta sotto la definizione di «mistica», ci avviamo dunque ad esporre una breve rassegna di alcuni di quegli studiosi che, con modi ed obbiettivi diversi, hanno parlato di un Nietzsche ‘mistico’.

Il primo personaggio di cui rendere conto è certamente Giorgio Colli, finissimo interprete del pensiero di Nietzsche, oltre che ideatore e realizzatore, insieme a Mazzino Montinari, della grande edizione delle *Opere complete* e dell’*Epistolario* del filosofo tedesco.

In uno dei suoi lavori più noti, una raccolta di brevi saggi uscita postuma con il titolo *Scritti su Nietzsche*, Colli ripercorre l’intero arco della filosofia nietzscheana, dalla *Nascita della tragedia* fino agli ultimi scritti, scandagliandone minuziosamente i nodi centrali e soffermandosi attentamente sugli aspetti più problematici. Forte della sua profonda intimità con il pensiero di Nietzsche, Colli riesce a delinearne con grande chiarezza il percorso che, pur nella sua innegabile tortuosità, dimostra comunque una coerenza ed un’unitarietà di fondo sorprendenti.

Come avverte lo stesso Colli nella «Premessa», infatti, Nietzsche va accolto «non secondo frammenti casuali o variamente suggestivi, ma nella sua totalità e unità»,¹ il che significa, in altre parole, non lasciandosi fuorviare dall’apparente disordine di un pensiero che trae dall’assenza di sistematicità

Abbreviazioni: *ABM* = *Al di là del bene e del male*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. COLLI - M. MONTINARI, 8 voll., Milano 1964-1998, VI/2; *GM* = *Genealogia della morale*, *ibidem*, VI/2; *AC* = *L’Anticristo*, *ibidem*, VI/3; *EH* = *Ecce homo*, *ibidem*, VI/3; *FP 84* = *Frammenti postumi 1884*, *ibidem*, VII/2.

¹ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Milano 1980, p. 13.

la sua linfa ed il suo fascino dirompente. Ecco che allora diventa fondamentale, nell'ottica di una lettura di Nietzsche, avere la capacità di cogliere, nella variopinta congerie dei suoi scritti, una serie di accenti e di problematiche che sembrano riproporsi costantemente nel corso degli anni, seppur sotto forme diverse e, non di rado, contrastanti.

È questo il caso, che a noi interessa particolarmente, della componente mistica del filosofare nietzscheano, che Colli pare cogliere con grande acutezza e sensibilità, tanto da farne una sorta di *leitmotiv* della sua interpretazione.

Già nella *Nascita della tragedia*, definita «l'opera più 'mistica' di Nietzsche, nel senso cioè che richiede un'iniziazione»,² Colli ravvisa le prime tracce del misticismo nietzscheano, che si esprime però sotto forma di una «divergenza», denunciata anche dallo stile dell'opera: in essa, infatti, «Nietzsche parla la lingua dei 'classici' tedeschi, non ha ancora raggiunto una sua espressione nuova, unica, il che si addice a un contesto mistico», in quanto «l'autonomia, la perfezione di una forma stilistica non aiuta a manifestare l'inesprimibile». ³ In questo senso, dopo aver sottolineato come nella *Nascita della tragedia* ci si trovi di fronte alla descrizione di «un'esperienza estatica, dove l'approccio dell'iniziato si realizza attraverso la lettura degli autori antichi», Colli parla di un «misticismo condizionato letterariamente», il cui «rituale è la lettura» e nel quale «la comunicazione della nuova visione contemplata si realizza attraverso la scrittura». ⁴ Secondo Colli, che pure non manca di ravvisare come questo sia «un pesante limite di Nietzsche, cogliere un'estasi che sembra sorgere e consumarsi tutta nei segni tipografici», ⁵ non possiamo tuttavia fermarci qui, ma dobbiamo necessariamente accorgerci di come «l'intensità dell'esperienza che sta alla base della *Nascita della tragedia* non può essere spiegata solo da un condizionamento letterario: un misticismo autentico, vissuto, interviene in questo contesto, e spezza la costrizione del discorso storico». ⁶

Nella prima opera di Nietzsche, che «diventa il racconto dell'epifania di un dio, di Dioniso», assistiamo dunque alla «confluenza di un misticismo letterario con uno soltanto vissuto, come se fossero omogenei»; questa confluenza è all'origine di una disarmonia di fondo strutturale, la cui «conseguenza più urtante» è, agli occhi di Colli, «l'introduzione di Wagner in posizione preminente, di alcune tesi care a Wagner e di certi altri elementi della realtà tedesca di allora». ⁷

Il giudizio di Colli su questo iniziale misticismo di Nietzsche sembra quindi essere sostanzialmente negativo, soprattutto per il fatto che «qui,

² *Ibidem*, p. 17.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, pp. 17-18.

⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁶ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

come più tardi in altre forme, Nietzsche ha creduto di poter congiungere vita e scrittura, ma in questo legame troppo stretto pecca d'ingenuità». ⁸

L'accento mistico, in ogni caso, si configura come essenziale nel pensiero del giovane Nietzsche, tanto da essere ravvisato da Colli sia nell'ambito delle *Considerazioni Inattuali* – dove è messo in relazione, come in precedenza, con «la mancanza di uno stile autonomo, inconfondibile», che «qui si fa sentire più duramente», poiché «nella direzione polemica, in una prospettiva di lotta, lo stile è quasi tutto» ⁹ – sia a proposito della *Visione dionisiaca del mondo*, in cui «la natura più profonda del dionisiaco rimarrebbe concentrata nell'interiorità pura, nell'intuizione del dolore del mondo, della volontà metafisica secondo Schopenhauer, ossia in un elemento mistico». ¹⁰

È però a partire dall'analisi dello *Zarathustra* che le considerazioni di Colli sul misticismo di Nietzsche si fanno più interessanti. Dopo aver messo in rilievo «una continuità di sviluppo, un'unità nel profondo» ¹¹ di questo scritto di Nietzsche con il resto della sua produzione, ed aver sottolineato come *Così parlò Zarathustra* «è non soltanto una prestazione eccezionale, in quanto riflesso diretto e comunicazione del fondo dionisiaco, ma rimane pur sempre collegato e in armonia con la restante opera di Nietzsche», Colli fa presente che «l'immediatezza dionisiaca di cui si è parlato non allude necessariamente a un'esperienza mistica inaccessibile». ¹² Lo *Zarathustra*, infatti, «accenna a un pullulare di momenti di immediatezza, quasi a uno stato continuo e molteplice, mentre i mistici-filosofi di solito ruotano attorno a un'unica esperienza indicibile, a un'estasi fondamentale». ¹³

L'assenza di questa «esperienza indicibile» appare qui come il motivo di reale distanza tra il 'quinto Evangelo' di Nietzsche e gli stati mistici; un'assenza che, a ben guardare, non è però così certa ed evidente, come ci fa notare Colli stesso quando afferma che «in Nietzsche pare esserci tuttavia anche questo elemento, se si ricorda la forma in cui egli annota l'intuizione dell'eterno ritorno, in un quaderno del 1881». ¹⁴ La conoscenza dell'eterno ritorno si configura dunque come «grande esperienza mistica affermativa», ¹⁵ la cui natura catartica – espressa nei temi della danza, della casualità, dell'antifinalismo, della lievità – si comprende appieno soltanto se messa in relazione con il riaffiorare di momenti culminanti della speculazione presocratica sulla possibilità di annullare l'unidirezionalità irreversibile del tempo. Una possibilità che, in quanto autentica cifra della dottrina nietzscheana dell'*ewige Wiederkehr*, ne esprime in modo inequivocabile la

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹¹ *Ibidem*, p. 109.

¹² *Ibidem*, p. 112.

¹³ *Ibidem*, pp. 112-113.

¹⁴ *Ibidem*, p. 113. Cfr. F. NIETZSCHE, *EH*, «Così parlò Zarathustra», 1, p. 213.

¹⁵ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, p. 115.

tonalità mistica, pienamente colta da Colli quando, con parole che potrebbero tranquillamente essere riferite ad Eckhart o a Silesio, osserva:

«retrocedendo verso l'irrapresentabilità si può dire soltanto che l'immediato fuori del tempo ... è intrecciato nel tessuto del tempo, cosicché in ciò che appare prima e dopo realmente ogni prima è un dopo e ogni dopo un prima, e ogni istante è un inizio».¹⁶

In questo periodo l'«itinerario mistico» di Nietzsche sembra quindi raggiungere il suo punto più alto, come dimostrano anche gli scritti postumi risalenti al 1884, contemporanei alla composizione della terza e della quarta parte di *Così parlò Zarathustra*. Non a caso uno di questi frammenti, in cui il «nuovo senso di potenza» è definito come «la condizione mistica, e la razionalità più limpida, più temeraria come via che porta a essa»,¹⁷ induce Colli a far notare come qui «Nietzsche non parla di 'conoscenza', bensì di 'condizione', di stato mistico, cioè di un essere, non di un conoscere».¹⁸ Com'è facile intuire, assistiamo ora ad un netto cambiamento di rotta rispetto all'epoca della *Nascita della tragedia*, «dove 'conoscenza' in senso eminente era l'intuizione dionisiaca del dolore del mondo».¹⁹ Secondo Colli, inoltre, «non va sottovalutato il riconoscimento dello stato mistico come vertice della vita filosofica»,²⁰ come dimostra a chiare lettere un altro frammento d'importanza capitale:

«Scopo vero e proprio di ogni filosofare la *intuitio mystica*».²¹

Quest'affermazione assume un significato davvero decisivo nell'ambito del percorso filosofico di Nietzsche, soprattutto tenendo conto del fatto che

«ciò avviene soltanto in questo periodo: altrove Nietzsche dà alla parola 'misticismo' un colorito negativo. È il ricordo della propria esperienza che gli fa cambiare idea, il ricordo dell'intuizione dell'eterno ritorno. A quest'ultima infatti, o a qualcosa di simile, egli collega il misticismo di Spinoza».²²

Il Nietzsche di questi anni, in sostanza, appare decisamente più meditativo e meno incline ad atteggiamenti dissacratori, quasi che in lui si fosse placata la furia iconoclasta, per lasciare spazio ad un'inattesa serenità d'animo. Ecco perché egli può intendere il misticismo non come l'ennesima espressione della metafisica, un modo per fuggire la realtà, un «retromondo» in cui l'uomo cerca rifugio dalle sue paure, ma, al contrario, come uno dei momenti

¹⁶ *Ibidem*, pp. 115-116.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *FP 84*, fr. 26 [241], p. 193.

¹⁸ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, p. 149.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ F. NIETZSCHE, *FP 84*, fr. 26 [308], p. 211.

²² G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, p. 149. Cfr. F. NIETZSCHE, *FP 84*, fr. 26 [416]: «Che qualcosa come l'*amor dei* di Spinoza abbia potuto essere *vissuto* di nuovo, è il *suo* grande evento ... Che fortuna se le cose più preziose possono esserci per la seconda volta! – Tutti i filosofi! Sono uomini che hanno vissuto qualcosa di *eccezionale*».

più alti del fare filosofia. Vede dunque bene Colli, quando sostiene che «è perciò verosimile che il motivo polemico-antisistemico abbia in questo periodo, non già l'abituale sostrato scettico, ma uno sfondo mistico».²³

Particolarmente interessante può risultare, a questo punto, l'interpretazione che Colli dà di uno dei temi più controversi del pensiero di Nietzsche, ovvero l'idea di «volontà di potenza», così com'è sviluppata nei frammenti postumi degli anni 1887-1888. Dopo aver evidenziato come, in questo frangente, l'intento sistematico non fosse estraneo a Nietzsche, ed aver messo l'accento sul ruolo centrale della critica del concetto di «soggetto», condotta alle sue conseguenze più radicali, Colli non si esime dal far notare come «l'estensione e la maturazione della critica sul 'soggetto' non può non ripercuotersi ... sulla concezione stessa dell'azione e della volontà», tanto che «il concetto metafisico di volontà di potenza, spogliato di ogni riferimento a un soggetto permanente, minaccia così di sgretolarsi».²⁴ Ciò che qui ci preme sottolineare non è tanto la messa in luce da parte di Colli di una contraddizione all'interno della teoria nietzscheana della volontà di potenza, quanto l'uso del termine 'mistico' per spiegare tale contraddizione. Secondo lo studioso italiano, infatti,

«alla fine ci troviamo di fronte a una volontà di potenza, che è la valutazione e che è l'essere; quasi una unificazione mistica, dove la sostanza metafisica, l'essere', risulta simultaneamente giudizio e volontà, ossia si presenta come razionale e irrazionale al tempo stesso. I fili si intrecciano, aggrovigliati senza rimedio».²⁵

Quest'ultima considerazione lascia presagire la posizione di Colli rispetto agli esiti finali della filosofia nietzscheana, una posizione secondo la quale la «disposizione mistica» – alla quale Nietzsche «non può abbandonarsi» per «un inappagamento, una tensione, una lacerazione interiore» – diventa sinonimo di un «ripiegarsi sulla propria persona», sebbene mascherato «mondanamente con una raffigurazione illusionistica» che, in quanto tale, non rappresenta una risoluzione, una pacificazione, «poiché questo ritrarsi è parziale, riguarda una faccia soltanto di un individuo ormai sdoppiato».²⁶

Sulla stessa linea interpretativa sono dunque da intendere, per Colli, i *Ditirambi di Dioniso*, i quali, come scritto destinato alla stampa, seguono da vicino la conclusione di *Ecce homo*, «di un'opera cioè in cui l'interesse per problemi oggettivi di pensiero si rovescia in una sovreccitata contemplazione della propria persona, che di tali problemi diventa l'abbreviazione, il compendio visibile».²⁷ Anche in questo caso, Colli usa l'aggettivo 'mistico' in un'accezione fortemente negativa, associandolo addirittura al termine 'patologico', per definire quell'evento che «sta alla base di quest'ultimo

²³ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, p. 150.

²⁴ *Ibidem*, p. 174.

²⁵ *Ibidem*, p. 175.

²⁶ *Ibidem*, p. 184.

²⁷ *Ibidem*, p. 191.

processo involutivo»,²⁸ fino a stigmatizzare come «aspetto mistico della questione» quel «sostituirsi quasi materiale della propria persona ai suoi problemi», dove «in modo allucinatorio Nietzsche vede se stesso come staccato da sé».²⁹

Quello che potrebbe apparire, a prima vista, come un ingiustificato accanimento da parte di Colli nei confronti di Nietzsche si rivela però essere, a chi sappia coglierne le sfumature, come un'ulteriore dimostrazione di acume ermeneutico da parte di un interprete che, pur senza mai rinunciare ad un'ardente partecipazione, capisce quando è il caso di esercitare quel «pathos della distanza» che rappresenta forse il più grande insegnamento che il 'suo' autore gli abbia trasmesso. In altri termini, il merito di Colli sta proprio nella capacità di distinguere la vertigine spirituale dello *Zarathustra* – «dove un immenso bagaglio di pensiero astratto era stato ricondotto alle fibre dell'immediato onde germoglia», e in cui «il risultato espressivo era stato più alto, poiché, inversamente e paradossalmente, la comunicazione dell'interiore costituiva un distacco finale dai presupposti razionali, e l'accento mistico concludeva l'oscillazione del riflusso creativo, dell'astrazione artistica» – dalla tensione spesso disarticolata dei *Ditirambi*, «dove i contenuti della ragione non entrano nel giuoco, dove il nesso con il pensiero astratto è taciuto», mentre «dovrebbe avvenire l'opposto e l'astrazione, con una fuga dall'interiorità, dovrebbe questa volta essere restaurata nell'espressione».³⁰

A riprova di tutto ciò, basti leggere la splendida conclusione del saggio di Colli che, nel commentare *L'Anticristo*, mostra di aver compreso come pochi altri lo spirito più autentico del pensiero nietzscheano, del quale l'afflato mistico è una componente tutt'altro che secondaria:

«Di fronte a questo Cristo, Nietzsche non disprezza, ma si oppone con una trepidazione piena di risonanza ('Dioniso crocifisso!'). Il Cristo da lui rivelato non è un fanatico né un negatore, odia la parola ed è estraneo alla cultura e alla dialettica, è fanciullesco, è un folle che non conosce colpa né castigo, non va in collera né oppone resistenza. Questo Cristo insomma è un mistico – anche se Nietzsche non usa questa parola – la cui verità è soltanto interiorità ... Non risulta che Nietzsche abbia letto Böhme, ma di fronte a questa sorprendente affinità di linguaggio, a questa poesia dell'interiorità, vacillano le certezze e le presunzioni di aver colto il fondo della sua anima».³¹

In questa rassegna, un posto di rilievo spetta senz'altro a Ferruccio Masini, sicuramente uno dei più acuti ed originali studiosi italiani di Nietzsche. Nella sua interpretazione, Masini ha guardato con grande attenzione alle dimensioni del divino in Nietzsche, caratterizzandola come «seconda innocenza»,³² e osservando che «l'a-teismo di Nietzsche non implica in alcun modo la caduta definitiva di un discorso sul divino, ... come ciò che si trova

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 192.

³⁰ *Ibidem*, pp. 193-194.

³¹ *Ibidem*, pp. 207-208.

³² Cfr. F. MASINI, *Il divino come «seconda innocenza» in Friedrich Nietzsche*, in A. BABOLIN (ed), *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, Perugia 1984, pp. 41-60.

in relazione con una potenza sopra ed extraumana, una realtà invisibile e inafferrabile sottratta all'immediata comprensione dell'intelletto». In questa prospettiva, Masini evidenzia come «Nietzsche sia consapevole di questa sua non-estraneità al divino», come dimostra il colloquio tra Zarathustra e il vecchio papa, e afferma che «proprio laddove Zarathustra nega il Dio cristiano, si serve di un argomento costruito come assolutizzazione *mistica* della nozione cristiana dell'amore». ³³

Per Masini, dunque,

«se è la *Frömmigkeit* di Zarathustra a generare l'ateismo, la negazione di Dio diventa la condizione per un'affermazione di questa stessa *Frömmigkeit* ad una potenza superiore, o meglio per il riconoscimento di quel divino di cui essa è gelosa ed enigmatica custode ... È sulla linea di questo paradosso che possono rintracciarsi gli elementi strutturali di una determinata configurazione del divino». ³⁴

Nell'ottica di questa interpretazione, Masini, citando un brano della *Genealogia della morale* in cui Nietzsche afferma che «ateismo e una sorta di *seconda innocenza* sono intrinsecamente connessi», ³⁵ nota come

«a-teismo come *Un-Schuld* è dunque cancellazione della colpa, di quella responsabilità di cui è stato fatto ammalare Dio stesso. L'atto con cui il 'folle uomo' annunzia che Dio è morto, è anche l'atto che toglie a Dio il peso di quell'enorme responsabilità da cui discende quella stessa compassione per gli uomini che ha finito per ucciderlo ... La *Un-Schuld* è dunque una 'seconda innocenza': non precede il peccato, ma lo segue, non già nel senso che implica una redenzione *dal* peccato, bensì una redenzione da quella concezione di Dio che ha posto in lui il principio della responsabilità in assoluto, del libero volere e quindi del peccato medesimo». ³⁶

Proseguendo nel suo intervento, Masini si sofferma sulla «vertigine dionisiaca come ebbrezza» di cui si parla nella *Nascita della tragedia*, e afferma che

«è in questa ebbrezza che tutte le determinazioni si annullano ed è attraverso questo stato che l'essenzialità dell'individuo viene come risucchiata nell'Uno originario, in quell'*Urgrund*, dove l'artista dionisiaco si identifica con la stessa contraddizione originaria schopenhauerianamente intesa. Ma in questo stato, che Nietzsche chiama 'estasi', si ha la caduta dei limiti, delle barriere che dividono individuo da indivi-duo». ³⁷

Una caduta dei limiti che dà luogo ad una «nuova serenità», determinata dal «motivo della perdita, del perdersi, del dissiparsi, dell'uscire dal *sé* per tramontare, il motivo del tramonto, dell'*Untergang*», e che deve necessariamente avere in *sé* un elemento tragico:

«Eppure proprio questa nuova serenità non può non essere tragica: non a caso nasce dalla morte di Dio, dalla consumazione del nichilismo e deve essere vista in rapporto

³³ *Ibidem*, pp. 41-42.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ F. NIETZSCHE, *GM*, 2 (20), p. 291.

³⁶ F. MASINI, *Il divino*, pp. 45-46.

³⁷ Cfr. A. BABOLIN (ed), *Antropologie tipologiche*, «Discussione», p. 73.

a quest'ultima. Ma è proprio questo terribile sacrificio voluto dall'ultima crudeltà, l'eliminazione di quel Dio morale che offusca il volto dell'esistenza, a restituirci questa nuova serenità. Non è un'antica serenità, quella della fede filosofica e della mistica cristiana, ma una *nuova* serenità, una serenità *diversa*. Perché diversa? Perché nasce dalla possibilità di percorrere un mare reso ancora una volta infinito, nasce dal piacere della sfida che ci pone di fronte a un mare aperto: questa serenità sembra essere ispirata in noi da un coraggio non-più-umano. In realtà, ci si affiderà alle onde di questo mare solo per naufragare, perché il senso di tutte 'le buone cose', come ammoniva Nietzsche, è appunto il naufragio». ³⁸

A questo punto, Masini si pone un quesito fondamentale per quanto riguarda la nostra ricerca. Si chiede infatti:

«Siamo fuori dell'esperienza mistica, cristiana o non cristiana che sia? Non direi. In fondo questo voler convertire il male nel bene è proprio una connotazione fondamentale di quest'esperienza. Addirittura questo scambiare il male per il bene per eccesso di amore e di grazia, questo non volere o non poter vedere altro che il bene è un'allucinazione spirituale propria dei santi ... Il tragico, tuttavia, comporta sempre una lacerazione ... Ma quando parlavo del 'divino' di Nietzsche, o meglio della *possibilità del divino*, volevo ipotizzare un tentativo del superamento della dimensione tragica: il gioco del fanciullo dell'ultima metamorfosi non è più un gioco tragico». ³⁹

In questo senso, Masini prosegue:

«Ma questo identificarsi in Dioniso e nel Crocifisso non è un perdersi in figure che sono sì opposte, ma che diventano paradossalmente la stessa figura? Il gioco tragico del rovesciamento è quello stesso dell'estremo: l'estremo del *perdersi nell'avversario* (Cristo). L'anticristo che si perde in Cristo, nel Crocifisso, così come il Crocifisso si identifica in Dioniso: il sigillo di questo gioco distruttivo è Dioniso-Crocifisso. Ma tutte queste implicazioni contraddittorie sono – non dimentichiamolo – elementi di una esperienza mistica, sono gli ingredienti di quella 'nuova serenità'. ⁴⁰

Ecco che, allora,

«non c'è, in Nietzsche, una sfera propriamente religiosa, ma semmai la prossimità ad una sfera diversa che è quella mistica ... la dimensione del perdersi, della perdita, è centrale anche perché è su questa che Nietzsche costruisce la sua critica al cristianesimo. In fondo è una assolutizzazione mistica dello stesso concetto cristiano dell'amore che viene rivendicata da Nietzsche contro la concezione cristiana di un Dio giudice (il Dio morale, appunto). Questo voler svellere i cardini etici di un *Summum Bonum* rimanda ad una critica radicale e quindi ad una *Umwertung* nichilista dei valori morali. Al di là della 'trasvalutazione' si aprono le vie di questa 'nuova serenità' e Nietzsche intende percorrerle. Poco importa che resti la contraddizione: questa serenità che sembra disfarsi talora in una smorfia di inaudita sofferenza, resta il sigillo di una paradossale esperienza mistica. Tuttavia quando la contraddizione si attenua e si dissolve nel gioco, quando altro non è se non *il gioco della contraddizione*, quando si ha questo pulviscolo d'oro che cade sull'esistenza, ecco che allora Nietzsche si avvicina ad una regione – quella del 'divino' – che sta al termine del suo itinerario tragico. Si noti ancora: questa perdita tende a superare, per così dire, la sua natura tragica nel momento in cui si esprime come

³⁸ *Ibidem*, p. 80.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

provocata da una *sovraabbondanza*: è l'esito (l'*e-stasi*) di una sovraabbondanza che porta alla perdita. *Perché ho fatto naufragio? Perché ho ben navigato*. Questa è forse la contraddizione più profonda, ma qui sta anche il senso segreto di quest'ultima verità per la quale è dalla stessa pienezza che nasce il destino del tramontante. In questo senso il momento tragico della perdita viene in qualche modo esorcizzato, perché è una destinazione intima, è la ricchezza interiore che vuole darsi, che vuole espandersi, che vuole effondersi fuori di sé, è tutto questo a salvarci dalla lacerazione». ⁴¹

Il riferimento fatto da Masini alla mistica cristiana, dunque, ha una sua ben precisa connotazione, e «vale per quanto riguarda il rapporto con l'altro, col male, con l'Avversario, che non deve restare escluso, ma deve in qualche modo essere integrato nel bene». Ciò che conta è il fatto che «Tutto torna ad essere bene, tutto è innocenza; questo è – a mio giudizio – l'ultimo approdo dell'itinerario mistico». ⁴²

Non bisogna dimenticare, inoltre, che vi è un altro aspetto fondamentale della filosofia nietzscheana con una fortissima valenza mistica, ovvero il «tema della perdita». Secondo Masini, infatti,

«è un fatto che il perdersi, il separarsi dal proprio Io, dalla propria soggettività, costituisce il punto di partenza di questo itinerario mistico, la condizione di fondo dell'*Unio*. In Eckhart è decisivo questo distacco dal mondo delle immagini, questo staccarsi da sé, questo identificarsi nella *imago Dei*, fino al superamento di questa stessa immagine». ⁴³

Naturalmente,

«la letteratura mistica deve essere vista senza indebite generalizzazioni: ogni esperienza costituisce un *unicum* che ha una sua differenziale fenomenologia, per cui resta sempre molto problematico poter arrivare ad una generalizzazione di siffatte esperienze. È senz'altro vero che tra ebbrezza dionisiaca e mistica cristiana non esiste alcun rapporto ... Tuttavia il tema della 'perdita' in Nietzsche non può essere visto come ebbrezza: sarebbe una lettura alquanto riduttiva. Non è certo l'ebbrezza dionisiaca di cui si parla nella *Nascita della tragedia*, il momento della vertigine: questo perdersi è invece il punto di arrivo di una sorta di asceti interiore». ⁴⁴

L'analisi di Masini permette, in definitiva, di sottolineare l'aspetto peculiare della religiosità di Nietzsche; una religiosità che, costituendosi in opposizione alla fede come «credenza», e facendo del paradosso e della contraddizione la propria cifra peculiare, si situa in una regione che, se non è quella della mistica, vi si avvicina notevolmente. Una regione nella quale «la figura del credente è superata dalla figura del 'religioso', nel senso nietzscheano; è per questo 'religioso' che Dio continua a vivere». ⁴⁵

È però nel lavoro forse più noto di Masini, ovvero *Lo scriba del caos. Interpretazioni di Nietzsche*, che troviamo le osservazioni più interessanti

⁴¹ *Ibidem*, pp. 81-82.

⁴² *Ibidem*, p. 83.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 84.

a proposito di una valenza mistica del pensiero di Nietzsche, in particolare per quanto riguarda l'aspetto linguistico e stilistico.⁴⁶

Emblematico è, in questo senso, il capitolo intitolato «L'architettura ritmico-metaforica dello 'Zarathustra' e le sue analogie strutturali con il discorso mistico», nel quale Masini propone una «analogia con la letteratura mistica protestante» per cui «certi procedimenti retorici, tipici della mistica, ... mirano a creare nello *Zarathustra* una sorta di ebbrezza ritmica in cui si costruisce un'architettura del periodo perfettamente commisurata alla linea ondulatoria-circolare di quel dialogo dell'anima con se stessa che è caratteristico della letteratura mistica».⁴⁷ Secondo Masini, «talora la frequenza ritmica dei moduli iterativi, costituiti dal ricorrere delle stesse parole o gruppi di parole in un periodo, ha la stessa estatica pregnanza del linguaggio mistico»,⁴⁸ e non a caso viene qui chiamato in causa Eckhart, nel cui periodare, come nella prosa dello *Zarathustra*,

«la ripetizione si costruisce come contrappunto di variazioni che non mirano tanto ad un'escursione argomentativa del discorso, quanto ad un approfondimento concentrico dell'*Erlebnis* (quella appunto dell'*unio mystica*), così da raggiungere attraverso una animazione progressiva di ritmi sintattici e di figure verbali strati sempre più profondi e inaccessibili di quest'esperienza. Per questo il senso ultimo di essa resta prigioniero del paradosso e si traduce in figure espressive che non costituiscono in alcun modo un tramite di mediazione logica, bensì un rispecchiamento dell'esperienza mistica in un'«esistenza in sé» che è appunto quella della lingua poetica».⁴⁹

In relazione a questo, Masini, riconducendo il linguaggio dello *Zarathustra* ad una «matrice mistica», ravvisa nella «ritmica ditirambica» del «flusso e riflusso» («Ebbe und Flut»), che caratterizza l'anima dionisiaca di Zarathustra, «una forma di secolarizzazione – che poi altro non è se non una trascrizione moderna del 'dionisiaco' – di un tema presente nell'*unio mystica* secondo Eckhart». Questa secolarizzazione, si badi bene, è una «secolarizzazione linguistica», che

«riguarda, ... in particolare, le modalità semantico-strutturali dell'*unio mystica*. La permanenza di queste modalità, rilevata sulla base di analogie lessicali (l'uso, per esempio, degli *Über-worte*), come della reciprocità dinamica caratterizzante il campo semantico dell'*unio*, si iscrive in un processo di secolarizzazione che potremmo definire di 'reinterpretazione interreligiosa', nel senso che si ha qui una reinterpretazione immanente ad un contesto religioso, la cui colorazione 'anticristiana' non sbocca in una dissacrazione dei significati inframondani. Il tipo di secolarizzazione è dunque strettamente connesso ad una modalità mistico-dionisiaca di devozione cosmica (*Weltfrömmigkeit*), avvicicabile, per certi riguardi, al panteismo proprio della tradizione romantica».⁵⁰

⁴⁶ Secondo Masini, il problema dello stile nello *Zarathustra* è «uno dei nodi fondamentali per l'interpretazione di un'opera che sfugge ad una rigida collocazione nell'ambito di questo o di quel genere letterario»; F. MASINI, *Lo scriba del caos. Interpretazioni di Nietzsche*, Bologna 1978, p. 279.

⁴⁷ F. MASINI, *Lo scriba del caos*, pp. 303-304.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 305.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 306.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 314-316.

In pagine davvero dense di spunti suggestivi, Masini istituisce un parallelismo tra l'anima dionisiaca di Nietzsche e la gioia dell'anima di cui parla Eckhart «nell'assecondare questo movimento esondante che la porta oltre la sua natura», osservando, «sulla base di precise analogie semantico-concettuali», come

«anche in Nietzsche è una 'superiore natura' a determinare quella 'voluttà' in cui si converte lo stesso dolore: 'Schmerz ist auch eine Lust'. Così, in Eckhart è la gioia mistica dell'anima a rivelarsi in questo 'efflusso' verso l'alto, poiché soffrendo per amore di Dio, l'uomo buono vede trasformato il suo dolore in un flusso di gioia esondante, indicibile come Dio stesso. L'ebbrezza dionisiaca cresce e con cresce, in Nietzsche, per una tensione fecondante che si rivela come il gioioso traboccare (si pensi allo *Überfluß an Kraft* e allo *Überschwang* dionisiaco) di una sete d'eternità che è volontà di ritorno».

In questo senso, «è ancora una superiore natura 'dionisiaca', quella che in Nietzsche muove l'anima oltre se stessa e contro se stessa in un eterno riflusso verso la propria altezza».⁵¹

Masini sottolinea quindi la «tonalità mistica» degli *Überworte* – «così frequenti nell'opera di Nietzsche e nello *Zarathustra* in particolare» – la cui «semantica contestuale» è secondo lui «da ricomprendersi sempre» nell'ambito della «ritmica circolarità dionisiaca del flusso e del riflusso». Egli precisa che «l'uso del prefisso *über-* nei mistici tedeschi non si esaurisce in un semplice rimando alla tradizione dello Pseudo-Dionigi, ma si riferisce propriamente alla dinamica interna dell'*unio mystica*», caratterizzata da «uno stato estatico, di straripamento interiore (l'*excessus mentis*) dovuto ad una sovrabbondanza di grazia o della stessa *Minne* trasformante».⁵² È importante mettere in rilievo, in ogni caso, questo fatto:

«in Nietzsche si direbbe assente la coloritura con cui queste formazioni in *über-* risentono della passività mistica propria del pietismo; è intatta, invece, sia pure nell'ambito di una *unio mystica* secolarizzata nella circolarità antropo-cosmica della dionisiaca *Bejahung*, quella tensione estatica che nei mistici implica una reciproca convergenza di anima e Dio. È chiaro tuttavia che l'uso nietzscheano di queste parole non può essere colto nei suoi sottostanti significati fuori dall'ambito strutturale della *Überwindung*, dalla tensione dionisiaca cioè, concepita come rovesciamento degli estremi, per cui una pienezza dolorosamente incontenibile coincide non già con l'effondersi della *Minne* divina o la nascita eckhartiana della 'parola di Dio' (il Verbo), bensì con la tormentosa avidità (*Begierde*) di un donare che è perdersi 'oltre' di sé e quindi volontà di tramonto (*Untergang*)».⁵³

Quest'ultima considerazione di Masini è estremamente significativa, poiché esprime in modo inequivocabile una caratteristica peculiare della sua

⁵¹ *Ibidem*, pp. 316-317.

⁵² *Ibidem*, p. 318. Analizzando il concetto di *Übermut*, definito «*Stimmung* gioiosa – addirittura un'ebbrezza irrefrenabile», «uno stato di soverchia allegrezza», Masini fa notare come il significato di *Übermut*, in tutta la sua pregnanza, sia vicino a quello di *Überschwang*, «con cui si esprime invero il movimento esondante, traboccante che è proprio dello stato 'dionisiaco'», e istituisce un documentato parallelismo con i mistici tedeschi, nei quali *Überschwang* sta per *Ekstase*; cfr. *ibidem*, p. 141.

⁵³ *Ibidem*, pp. 319-320.

lettura di Nietzsche, ovvero il fatto che i suoi costanti e, almeno per quanto ci riguarda, preziosissimi riferimenti alla mistica, oltre ad avere alle spalle un enorme lavoro sui testi, sono sempre messi in relazione con i temi portanti della filosofia nietzscheana, senza mai tradirne lo spirito, ed esprimono non la volontà di vedere somiglianze o affinità anche dove non ci sono affatto ma, al contrario, l'esigenza di mettere in luce una comunanza intellettuale ed esistenziale spesso sorprendente.

Quando Masini propone un parallelismo con Eckhart o parla di «mistico rapimento di un aroma di eternità» a proposito dell'eterno ritorno dell'uguale, nel cui anello il 'tempo' è «misticamente redento, piuttosto che dialetticamente trasceso»;⁵⁴ quando sottolinea che «la pienezza di questo stato esige il silenzio, quello stesso dell'impronunciabile perfezione», e ravvisa nella «costellazione semantica luce-silenzio ... la tonalità mistica della rivelazione estatica del mondo», mettendo l'accento sulla «origine mistica» del «motivo del 'silenzio'», che «si ricollega alla tradizione della teologia negativa dello Pseudo-Dionigi, attraverso Agostino, Bernardo di Chiaravalle e Riccardo di S. Vittore», per arrivare «fino a Mechtild von Magdeburg e alla *Theologia deutsch*», alla cui base «sta la concezione della divinità come 'indicibile', alla cui venerazione è inadeguata ogni parola e quindi è necessario il *sanctum silentium*»;⁵⁵ quando affronta il tema del *Mittag*, «l'attimo della trasparenza estatica di Io e mondo, il filtro essenziale di quella malinconia del passato che diventa l'assorto silenzio di un giardino di perfezioni», e mette in luce «un segreto rinvio alla fenomenologia dell'*unio mystica*, così come si configura nell'età del tardo gotico», rimandando anche ai mistici medievali, nei quali «il 'mittac der selen' costituisce il momento della rivelazione estatica»⁵⁶ – quando fa tutto ciò, Masini non cade mai nella tentazione di voler includere Nietzsche in una tradizione a lui profondamente estranea, ma cerca coerentemente di rimanere nell'orizzonte della *Stimmung* nietzscheana, situandosi dunque in tutt'altra posizione rispetto ad altri interpreti, in particolare cattolici e protestanti, da cui egli stesso prende le distanze, come ad esempio Eugen Biser, la cui debolezza sta nel cercare «di ritrovare nelle stessa tradizione teologica ... quel punto di rottura tra platonismo e fede nella rivelazione in cui è possibile situare la liquidazione nietzscheana dell'Essere come il Vero, il Bello, il Buono, per una irruzione dell'incommensurabile e inattingibile Altro, del 'Sovraessente'»; scrive infatti Masini:

«per quanto possa essere suggestiva e per certi riguardi indubbiamente persuasiva la tesi di Biser, che cerca di saldare al tronco della mistica l'esperienza nietzscheana del nulla come oltrepassamento dell'essere nel senso di *maxime formale omnium* e *Summum Bonum*, non ci sembra tuttavia che la morte di Dio come *Vollendung* del nichilismo possa essere concepita come presupposto necessario affinché si dischiuda, quasi negazione della negazione, il Sovraessente e Sovrasostanziale, o almeno una possibilità nuova, scaturita dall'oltrepassamento dell' 'essere', nell'ambito del 'problema

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 298-299.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 299-300.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 297.

di Dio'. L'orizzonte della *Überwindung*, nella quale è compreso, con la morte di Dio, il tema del nichilismo, resta fondamentale, ad onta dei possibili rinvii ad altri contesti di natura mistica, un orizzonte antropo-cosmico articolato nei modi meta-logici e nella struttura e-statica dell'ottica dionisiaca». ⁵⁷

Molto attento a non tradire lo spirito della filosofia nietzscheana, senza per questo rinunciare a suggerire delle assonanze con la mistica, è anche Giangiorgio Pasqualotto, autore di una brillante analisi di uno dei temi più difficili del pensiero di Nietzsche, ovvero l'idea dell'«attimo immenso».

Dopo aver sottolineato come «l'esperienza dell'attimo immenso ... è esperienza dell'eterno ritorno dell'immensità dell'attimo, dove il coglimento di questa immensità significa esperienza della presenza e dell'attualità dell'infinito numero e dell'infinita varietà degli eventi passato e futuri», Pasqualotto precisa infatti che «l'esperienza dell'eterno ritorno come attimo immenso non presenta alcuna affinità con le visioni soprasensibili che conducono alla luce della verità, proprie di tutta la tradizione mistica occidentale», e «costituisce invece un'esperienza *panica*, e non solo nel senso del contenuto – cioè in quanto ha come oggetto l'infinita quantità e varietà degli istanti passati, presenti e futuri appartenenti all'infinita quantità e varietà degli uomini e delle cose passate, presenti e future – ma anche nel senso della forma, in quanto coinvolge, oltre che l'occhio dell'anima e del corpo, tutti i sensi e tutte le combinazioni della loro attività e dei loro risultati». ⁵⁸

Queste considerazioni non impediscono tuttavia a Pasqualotto di vedere un'importante analogia tra il concetto nietzscheano di attimo immenso e «la nozione di eternità simultanea sviluppata dal Cusano», nella quale «poiché ogni istante del tempo può dilatarsi fino ad essere un'eternità, la successione degli istanti *nel* tempo non esiste più, ed in ogni istante si dà la compresenza simultanea di un numero infinito di istanti». ⁵⁹ Secondo Pasqualotto, «questo istante della compresenza simultanea sembra essere l'analogo di quello che Nietzsche definisce con la parola 'attimo' nel celebre passo sulla porta carraia contenuto ne 'La visione e l'enigma' dello *Zarathustra*», dove

«l'attimo in cui confluiscono il sentiero all'indietro dell'eterno passato e quello in avanti dell'eterno futuro, non costituisce tanto il limite che *separa* il passato dal futuro, quanto lo spazio immenso in cui eterno passato e eterno futuro 'precipitano' fino a *coincidere* in modo tale che non solo scompare la distinzione tra passato e futuro, ma anche quella tra presente e passato, e quella tra presente e futuro»,

per cui «è chiaro come la nozione di attimo immenso, allora, sia una nozione di tempo *divino*, oltre-umano, proprio come è indicato dallo stesso Cusano». ⁶⁰ Nonostante l'evidenza di questa analogia, però, Pasqualotto non

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 191-192.

⁵⁸ G. PASQUALOTTO, *Nietzsche: attimo immenso e con-sentire*, in G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Milano 1989, p. 64.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 70. Secondo Pasqualotto, «un'analogia tra il pensiero di Cusano e quello di Nietzsche è riscontrabile anche a proposito del tema dell'a-centralismo, anche se poi, nel Cusano, permane l'idea di una centralità intellettuale dell'uomo e sussiste, ovviamente, l'idea di Dio come alterità assoluta»; *ibidem*, nota 48.

si esime dal mettere in luce «la distanza enorme» che separa Nietzsche dal Cusano,

«data dall'ardire inaudito di proporre la possibilità, *per l'uomo*, dell'esperienza di questo tempo divino: in Cusano la possibilità di essere e di cogliere l'eternità 'simul *totam* in quolibet puncto temporis' è riservata a Dio, mentre all'uomo è concessa soltanto la dimensione di una temporalità finita, sempre e comunque scandita dalle regole della successione». ⁶¹

La proposta di Nietzsche, invece,

«che agli occhi dei credenti deve apparire come un'assurdità blasfema, ma a quella dei non credenti *può* offrirsi come speranza di liberazione – consiste nel rompere questo rapporto di trascendenza, di dipendenza e di alterità radicale tra temporalità 'terrena' e temporalità 'celeste', tra tempo ed eternità, e nell'istituire la loro coincidenza al fine di realizzare il cielo in terra». ⁶²

Di conseguenza, Pasqualotto mostra che

«è necessario ipotizzare un nuovo tipo di uomo, il quale non sia soltanto 'oltre' l'uomo attuale nel senso che venga 'dopo', ma che sia davvero un *super*-uomo, ossia un uomo dotato di una forza pari alla sua capacità di esperire la temporalità dell'attimo immenso, ossia di sopportare l'infinita pluralità delle esperienze umane presenti, passate e future»,

tanto che «se l'uomo, un giorno, smettesse di delegare e di relegare a Dio le esperienze più sublimi e più profonde, forse riuscirebbe a trasformare *questa* vita in un 'paradiso'». ⁶³ Con Nietzsche, che «associa sempre all'idea di 'eterno ritorno' la necessità di un potenziamento inaudito delle capacità umane», ⁶⁴ ci troviamo dunque in una prospettiva esistenziale assolutamente nuova, nella quale, «se non c'è un dio, non c'è, in generale, nemmeno un 'senso' della vita e del mondo», tanto che «è proprio questa assenza che costituisce la condizione dell'infinita libertà dell'uomo. È questa *eterna* mancanza di senso, questo eterno ritorno della mancanza di senso, ossia questo eterno ritorno del nulla che si pone come condizione della possibilità di creare continuamente cose ed eventi irripetibili». ⁶⁵ Da queste parole, è evidente come Pasqualotto non solo non veda in questa «mancanza di senso» nulla di negativo, ma, al contrario, la consideri l'espressione più riuscita dello sforzo di Nietzsche di restituire all'uomo quella libertà a cui, per tanto tempo, ha rinunciato:

«se l'uomo, rinunciando ad ogni trascendenza, riesce a sprigionare tutte le sue forze deviate, canalizzate e irrigimentate da due millenni, sarà in grado di sopportare quest'idea dell'attimo immenso in cui ciò che ritorna è, sì, l'assoluta mancanza di senso, ma – poiché finora questo 'senso' è sempre stato sinonimo di 'trascendenza' – ciò che ritorna

⁶¹ *Ibidem*, p. 71.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 71-72.

è soprattutto la libertà che nasce da questa mancanza di senso, è la possibilità di creare continuamente qualcosa che è irripetibile, ossia qualcosa che sia degno dell'eternità, qualcosa che abbia senso solo in sé e non 'per-altro'.⁶⁶

Naturalmente, Nietzsche è perfettamente consapevole di come la possibilità di esperire questa «correlazione infinita» che è insita nell'eterno ritorno come attimo immenso non sia concessa a tutti, ma «solo all'uomo che non abbia bisogno di consolazioni e di certezze, solo ad un tipo di umanità che sappia guardare il nulla non come un baratro di disperazione, ma come un vuoto che consente ogni tragitto, come un abisso senza limiti e senza fondo che permette ogni volo»;⁶⁷ di conseguenza,

«affronta l'attimo immenso e l'assenza di significato solo chi può affrontarli, chi ne è capace, chi ne ha la forza: ossia chi ha la capacità di trasformare ogni istante della vita in un attimo degno dell'eternità, cioè in un attimo che non rimanga pietrificato davanti a quell'assenza, ma, anzi, riesca a vedere in essa la precondizione per ogni possibile significato». ⁶⁸

Quest'ultima considerazione permette a Pasqualotto di marcare ad un tempo la vicinanza e la distanza tra Nietzsche e Cusano. Se, infatti, «il carattere dell'uomo nuovo diventa allora la coincidenza tra *essere e potere*», tanto che qui, «ancora una volta, può essere la formidabile riflessione del Cusano a fornirci indicazioni utili per comprendere più a fondo il discorso di Nietzsche», non bisogna però dimenticare che, mentre

«il Cusano non ha difficoltà ad identificare questa coincidenza tra potenza, atto e nesso tra potenza ed atto, con Dio, ... Nietzsche, invece, non soltanto afferma che quella coincidenza può sussistere per un nuovo tipo di uomo che si sia liberato proprio del concetto di Dio, ma addirittura, che può essere descritta, anche se in modo mai definitivo. Anche in Nietzsche le nozioni di essere e potere, di realtà e possibilità, sembrano coincidere nell'esperienza panica dell'attimo immenso ma, mentre in Cusano questa esperienza è ancora vista come privilegio esclusivo di Dio, in Nietzsche essa sembra poter sussistere per un nuovo tipo di umanità che sia in grado di sopportare l'assoluta libertà da ogni concetto di dio». ⁶⁹

La forza dirompente della proposta nietzscheana raggiunge dunque il suo apice nell'insistenza con cui auspica la nascita di un nuovo tipo di uomo, di un super-uomo, che

«è talmente libero da ogni concetto di Dio, è a tal punto capace di *libertà*, che è in grado perfino di sopportare una condizione in cui né questa sua libertà, né la sua coscienza, né la sua esperienza dell'attimo immenso sono considerate *divine*. Insomma: un uomo la cui natura, la cui 'essenza' si identifica talmente con la possibilità, che riesce a sottrarsi alla tentazione di trasformarsi e di volersi come dio». ⁷⁰

⁶⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 72-73.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 73.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 74.

In questo senso, è chiaro che la differenza dal Cusano e, in generale, dalla mistica cristiana, è doppia:

«non solo l'esperienza dell'attimo immenso è sottratta al monopolio di Dio e consegnata all'uomo, ma il concetto stesso di Dio viene abbandonato a tal punto che il nuovo concetto di uomo a cui è dato il potere di questa esperienza non è più soltanto – come poteva ancora intendersi, per esempio, in Feuerbach – il sostituto del concetto di Dio, ma è qualcosa di talmente diverso che *può* esimersi da questa *auto*-divinizzazione, da questa sostituzione». ⁷¹

Come giustamente osserva Pasqualotto, però,

«se queste diversità marcano la distanza tra Nietzsche e Cusano, vi è tuttavia, oltre l'analogia tra il *potest* del secondo e l'identificazione tra essere e potenza del primo, una profonda affinità che riguarda, in entrambi, l'impossibilità di descrivere compiutamente questa identificazione, l'ineffabilità dell'esperienza dell'attimo immenso».

In conclusione, ciò che qui ci piace sottolineare è l'estremo equilibrio di questa interpretazione, la cui forza e la cui incisività risiedono nella capacità di procedere su una sorta di doppio binario, in cui alla capacità di mettere a confronto pensatori diversi e apparentemente molto lontani si accompagna, senza alcuna contraddizione, un innegabile rigore scientifico. Accanto all'acutezza del suo modo di procedere, che gli consente di cogliere la profonda affinità di determinati aspetti ed accenti del pensiero nietzscheano con alcuni temi tipici della mistica, troviamo infatti in Pasqualotto la ferma volontà di rimanere fedele a quella che egli stesso ha definito «comparazione come *áskesis*», ovvero come «*esercizio* filosofico, come pratica filosofica mediante la quale il soggetto si forma e si trasforma», in cui «il confronto, in realtà, non avviene tra i termini della comparazione, ma tra sé e i problemi *attraverso* la comparazione». ⁷²

Su una linea piuttosto vicina a quella di Pasqualotto sembra muoversi anche Günter Wohlfart che, proponendosi di «mettere in luce il divario che separa la metafisica cristiana del bello» nel Cusano «dalla metafisica greca, tragico-dionisiaca di Nietzsche», osserva come «questo divario è tale da sollevare continuamente la questione della vicinanza di coloro che sono separati in grado massimo da questo divario». ⁷³

⁷¹ *Ibidem*. Si veda anche la conclusione del saggio di Pasqualotto, il quale, nel ribadire come «questa autodivinizzazione dell'umanità non si realizza se e perché *deve*, ma se e perché *può*, ha la capacità, la 'potenza' di realizzarsi», e sottolineando che «questa responsabilità *assoluta*, non concessa nemmeno al Dio cristiano – responsabile solo del bene –, esige un'umanità nuova più forte e potente di qualsiasi divinità finora inventata», che «non si pone come Fine Ultimo, come Verità e come Valore», proprio perché «l'*Übermensch* può essere tanto *über* da poter sopportare l'assenza di ogni valore, quindi anche di se stesso come valore», si chiede: «È questa una mistica? Forse. Ma una mistica senza Dio: senza nemmeno l'uomo, e addirittura senza il Superuomo come Dio»; *ibidem*, p. 86.

⁷² G. PASQUALOTTO, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma 1989, p. 14.

⁷³ G. WOHLFART, *Dioniso contro il crocifisso. La metafisica per artisti di Nietzsche e la metafisica cristiana del bello nel Cusano*, in G. PENZO - M. NICOLETTI (edd), *Nietzsche e il cristianesimo*, Atti del convegno tenuto a Trento il 7-8 marzo 1988 («Religione e Cultura», 5), Brescia 1992, p. 43.

Lo studioso tedesco, soffermandosi sulla visione di Dio (*visio Dei*) nel Cusano, su quello «sguardo dell'occhio in cui ciò che è guardato coincide con colui che guarda», in cui si esperisce un «momento privo di tempo», un *nunc*, nel quale «il tempo è sospeso come ordine di successione»,⁷⁴ ritiene che tale momento – «il momento dell'illuminazione», della «epifania religiosa» – sia «decisivo nel confronto Cusano-Nietzsche».⁷⁵ La sua attenzione si sposta dunque sul pensiero dell'eterno ritorno dell'identico, «il pensiero di fondo di Nietzsche», e in particolare sul fatto che «pensare l'eternità del ritorno significa pensare il momento».⁷⁶ Secondo Wohlfart, ci troviamo qui di fronte ad un «momento divino del silenzio e della felicità circa l'eternità del ritorno come massima formula dell'assenso», «il momento divino in cui il mondo diventa perfetto», ovvero il «momento dell'eterna giustificazione del mondo come fenomeno estetico».⁷⁷ Di conseguenza, nel

«momento dionisiaco del bello, inteso come il momento dell'eternità del ritorno, ha luogo l'esperienza del contraccolpo e della coincidenza di passato e futuro nel momento presente».⁷⁸

La dottrina fondamentale dell'eterno ritorno si costituisce dunque, per Wohlfart, come una «metafisica dell'arte», una «metafisica per artisti» che, in quanto tale, «è concepita come antimetafisica», come una vera e propria «religione anticristiana dell'arte», di più, come «la 'controdottrina' di Nietzsche a quella cristiana».⁷⁹ Giunto a questo punto, Wohlfart si dimostra acuto lettore di Nietzsche, e si chiede:

«Non è proprio in questo punto, dove è raggiunto *l'apex theoriae*, che gli opposti si toccano? Non emerge forse un'affinità innegabile ... tra l'esperienza dionisiaco-estetica dell'eterno ritorno, l'*amor fati* e il 'sacro assenso' del bambino da una parte e l'esperienza cristiano-religiosa del momento dell'eternità nella conversione e nella partecipazione all'amore di Dio col farsi bambini dall'altra? La 'metafisica per artisti' anticristiana di Nietzsche non si rapporta forse alla metafisica cristiana come la carta assorbente all'inchiostro – per parafrasare Benjamin?».⁸⁰

Questi interrogativi rappresentano nella loro radicalità, un importante contributo alla nostra ricerca, non solo perché determinati da un originale confronto tra Nietzsche ed uno dei più noti mistici di ogni tempo, Niccolò Cusano, ma anche perché – nel dar vita ad altre, ancor più radicali domande, che è lo stesso Wohlfart a porre al lettore e a se stesso – hanno l'indubbio merito di rendere ancora più interessante l'ipotesi di un Nietzsche pensatore mistico:

⁷⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 53-54.

«Nell' *intuitio mystica* di Nietzsche, nel suo 'misticismo chiaro come la luce del giorno', per parlare con il nietzscheano Musil – il misticismo cristiano non è forse 'superato' (*aufgehoben*, nel doppio senso della parola, cioè 'conservato' da una parte e 'negato', 'annullato' dall'altra)?». ⁸¹

Tra coloro che, pur parlando di mistica a proposito della filosofia nietzscheana, si dimostrano attenti a metterne in rilievo l'originalità e specificità, senza incorrere in conclusioni troppo affrettate, troviamo anche Reinhard Margreiter, il quale, prendendo le mosse da un breve confronto tra Heidegger e Nietzsche a proposito della distruzione del concetto di verità, ricorda come «un'altra analogia tra le concezioni» di questi due pensatori «è data dalla connessione dei concetti criticati di verità e di Dio». ⁸² In questo contesto, Margreiter coglie l'occasione per sottolineare come «per ciò che riguarda l'atteggiamento e lo stato d'animo dell'uomo che si scopre senza Dio, la reazione dello stesso Nietzsche, constatata la morte di Dio, è polivalente e intrinsecamente ambigua», e afferma che «questa disperazione non sembra andare molto al di là di un riflesso teologico, di una imitazione non molto profonda del Cristo sulla croce che si sente abbandonato dal Padre», tanto che «arrivare a stilizzare un Nietzsche con la corona di spine in testa ... sembra eccessivo». ⁸³

Forte di questa premessa, Margreiter si dimostra aspramente critico nei confronti di quei teologi che,

«impietosi requisitori 'ermeneutici' di Nietzsche, lo trasformano in un cristiano critico, in tacito affermatore, in un apostolo leggermente strano che, pur distruggendo Dio e religione, sarebbe però intento a 'ripristinare tacitamente ciò che è distrutto sotto forma nuova e ... più valida'». ⁸⁴

e rivendica la necessità di

«riprendere la tematica di Dio in Nietzsche da un punto di vista nonteistico e non cristiano, che tuttavia si occupa della dimensione esperienziale del sacro e del divino». ⁸⁵

Secondo Margreiter, infatti, «il sacro e il divino ... non sono affatto estranei al pensatore ateista Nietzsche», e «la celebrazione della vita riuscita, del superuomo, dell'eterno ritorno, del Grande Mezzogiorno sono celebrazioni di questo divino cosmico». ⁸⁶ Tenendo però conto che «resta tuttavia presente una difficoltà di comprensione», determinata dal fatto che «da una parte Nietzsche continua a sottolineare la fine della religione e della

⁸¹ *Ibidem*, p. 54.

⁸² R. MARGREITER, *L'oltrepassamento della verità e la «sottrazione» del divino. Per una ricostruzione del concetto di Dio in Nietzsche*, in G. PENZO - M. NICOLETTI (edd), *Nietzsche e il cristianesimo*, p. 146.

⁸³ *Ibidem*, pp. 147-148.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 151. Il passo citato da Margreiter, e posto tra virgolette, si trova nel noto lavoro di E. BISER, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, p. 32.

⁸⁵ R. MARGREITER, *L'oltrepassamento*, p. 152.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 154.

morte di Dio (e di tutti gli dei), dall'altra per descrivere questi pensieri ed esperienze vissute egli ricorre ad un vocabolario in larga misura religioso tradizionale – anzi, decisamente teistico», diventa assolutamente necessario, per chiarire la situazione ermeneutica, «tentare di sottoporre a un'analisi semantica precisa l'uso che Nietzsche fa dei vocaboli Dio, dei, divino, sacro, religioso ecc.».⁸⁷

Senza volerci soffermare troppo a lungo sulla «ricostruzione immanente dell'approccio filosofico di Nietzsche» proposta da Margreiter, atta a determinare «le funzioni semantiche del suo vocabolario religioso e para-religioso»,⁸⁸ ciò che qui ci preme sottolineare è il fatto che essa, pur non permettendo «nessuna revisione» dell'ateismo di Nietzsche,⁸⁹ consente di cogliere nella filosofia nietzscheana i riflessi di una nuova religiosità, diversa da quella cristiana tradizionale, ma, proprio per questo, ricca di quella apertura al divino che caratterizza buona parte della mistica. Non a caso lo stesso Margreiter, dopo aver rilevato come «il divino, al di là delle 'false divinità', si sarebbe dischiuso in svariati modi» a Nietzsche, «soprattutto 'in quei momenti fuori dal tempo' in cui l'uomo come soggetto, come mortale, come specie, si scioglie dai limiti, facendosi qualcosa di assolutamente diverso e comprensivo», sottolinea il fatto che «Nietzsche tocca la dimensione della mistica, dell'annullamento estatico di spazio, tempo e individuo», e ricorda come «Ursula Schneider non solo ha messo in evidenza un ingente vocabolario mistico in Nietzsche, ha anche dimostrato che il pensiero mistico attraversa in modo determinante tutta la sua opera».⁹⁰ Secondo Margreiter,

«ovviamente non si tratta di una mistica religiosa e neppure platonico-neoplatonica (ossia orientata verso l'eternità e la contemplazione delle idee), bensì di una mistica non-teistica e finita che non intende trasportare l'uomo in nessuno stato permanentemente diverso che non sia quello degli oggetti del mondo. Essa si concepisce invece come ritmico-puntuale, come una possibilità da carpire in ogni istante in cui tempo ed eternità paradossalmente si congiungono».⁹¹

Ecco che allora «il dionisiaco, l'eterno ritorno e la volontà di potenza possono essere interpretate come formule di tale pensiero mistico finito e non-platonico», un «misticismo» che va dunque «identificato come sacro *qua* divino (autentico)».⁹²

Estremamente interessante per comprendere la reale portata della mistica nietzscheana è certamente il lavoro di Roland Duhamel, *Nietzsches Zarathu-*

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 164.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 168. Per quanto riguarda U. SCHNEIDER, si veda il suo *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Berlin - New York 1983.

⁹¹ R. MARGREITER, *L'oltrepassamento*, p. 168.

⁹² *Ibidem*. Secondo Margreiter, così facendo «diventa anche possibile riagganciarsi all'interpretazione di Nietzsche compiuta da Giorgio Penzo, poiché la ritmica e la finitezza dell'esperienza mistica vissuta indica, suppongo, la stessa esperienza di pensiero che Penzo descrive come 'polarità del divino'»; *ibidem*. Cfr. G. PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Bologna 1975.

stra, Mystiker des Nihilismus, nel quale l'autore fornisce un'interpretazione davvero originale dell'opera forse più nota di Nietzsche.

Secondo Duhamel, nello *Zarathustra* è possibile cogliere la descrizione di una «esperienza mistica», che si qualifica precisamente come «mistica del Nulla». ⁹³ Nel testo nietzscheano, infatti, «il divenire consapevole della verità nichilistica la allontana dal Nulla e la inserisce in pseudoverità umane», per cui «la verità del Nulla deve trasformarsi in Nulla esperito, in esperienza dionisiaca, che non si lascia né pensare né analizzare». ⁹⁴ In questa prospettiva,

«la via di Zarathustra conduce oltre le fasi della dialettica nietzscheana verso questo Altro, il Nulla, che si schiude solo alla discussione come superamento delle verità e dei valori posti, come dire sì alla menzogna, come eterno ritorno di ciò che è privo di senso e del dolore». ⁹⁵

Ecco che allora, per Duhamel, si può qui parlare di «mistico compimento» che

«non dipende né da una semplice volontà né da un qualche atto di grazia, bensì viene attuato da una legge dialettica, che nel suo momento più alto si lascia temporaneamente frenare in modo artistico rispettivamente dal pensiero di valori cristiani o di altro genere». ⁹⁶

Duhamel propone quindi un parallelismo con il buddismo, e afferma che, se esso «può essere indicato come religione senza Dio, anche lo *Zarathustra*, che Nietzsche in una lettera all'editore Schmeitzner (14.2.1883) definì un *quinto Evangelo*, possiede il suo nocciolo religioso, che invita alla preghiera», e che in esso «vengono adorati la luce ed il sole, per Zarathustra simboli del Nulla, ... l'asino e – forse anche un vero Dio di nome Dioniso». ⁹⁷ Per questo motivo, secondo Duhamel, «questa mistica va distinta dalle più antiche, poiché essa non cerca di voltare le spalle al mondo, ma di rivolgersi ad esso». ⁹⁸

Proseguendo nella sua analisi, Duhamel mette poi in relazione tale mistica zarathustriana con i temi più importanti della filosofia di Nietzsche, fino a sostenere:

«la volontà di potenza costituisce il nocciolo della dialettica di Zarathustra e della sua mistica del Nulla, che nello *Zarathustra* si esprime dettagliatamente nel linguaggio, il

⁹³ R. DUHAMEL, *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus. Eine Interpretation von Friedrich Nietzsches «Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen»*, Würzburg 1991, p. 84 (traduzione nostra). A proposito del tema del nulla in Nietzsche, in particolare riferito ad esiti di tipo mistico, si veda il lavoro di S. UEDA, *Das absolute Nichts im Zen bei Eckhart und bei Nietzsche*, in *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Freiburg - München 1990, pp. 471-502.

⁹⁴ R. DUHAMEL, *Nietzsches Zarathustra*, p. 85.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

fulcro dell'unione mistica che si rivela, che non si lascia identificare attraverso il mezzo della consapevolezza umana come verità, come Essente».⁹⁹

Ciò che caratterizza la volontà di potenza, è dunque il fatto che essa «pone alla base il Pensare come Essere, ed è la forza che crea il Pensare come Essere che affida entrambi, Pensare ed Essere, l'uno all'altro».¹⁰⁰ Secondo questa lettura dello *Zarathustra*, «l'unione mistica con il Nulla è riservata all'ultima fase di una dialettica, il cui motore si chiama volontà di potenza».¹⁰¹ Una dialettica che si qualifica come mistica anche per la distanza che sembra allontanarla inevitabilmente e definitivamente dalle forme e dai modi del linguaggio comune se, come sostiene Duhamel, «quando il nocciolo mistico si mostra nella bellezza, esso non si lascia catturare e congelare né mediante la parola letteraria né tramite altre forme di lingua o di consapevolezza».¹⁰²

Tra i tanti studiosi che hanno affrontato il tema dell'ateismo in Nietzsche, cercando di problematizzarlo e di non liquidarlo come una banale forma di miscredenza e di blasfemia, va certamente menzionato Francesco Ghedini.

Nel suo rigorosissimo studio sulla problematicità dell'ateismo nietzscheano, egli sostiene che «è necessario riconoscere la volontà di Nietzsche di recuperare in qualche modo la dimensione di religiosità, di sacralità dell'esistenza oltre l'attitudine e le esperienze religiose maturate nell'ambito del cristianesimo»,¹⁰³ e sottolinea come tale religiosità si esprima «in tutta la sua produzione filosofica, costituendo la sensibilità religiosa una variabile non indifferente posta all'origine della stessa parte critica, distruttiva di essa».¹⁰⁴ Proprio per questa ragione, è indispensabile riuscire ad andare al di là dell'innegabile carica polemica dell'ateismo di Nietzsche, troppo spesso ritenuta la sua ultima parola in materia di religione e religiosità, e in questo Ghedini dimostra a nostro avviso una notevole finezza psicologica, quando fa osservare:

«lo stesso rifiuto di Dio, considerato 'una risposta grossolana, una indelicatezza verso noi pensatori' è evidentemente il rifiuto del Dio-verità del cristianesimo, a cui ci si può rapportare soltanto sul piano della credenza ... Il credere si contrappone agli occhi di Nietzsche al cercare, che nel suo filosofare sperimentale si verrà chiarendo come tentare, interpretare, creare sempre di nuovo».¹⁰⁵

⁹⁹ *Ibidem*, p. 109.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 110.

¹⁰² *Ibidem*, p. 111.

¹⁰³ F. GHEDINI, *Esperienza del nulla e negazioni di Dio. Interpretazioni dell'ateismo in Nietzsche*, Padova 1988, p. 176.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 178.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 179. Proseguendo, Ghedini specifica che «si tratta in fondo della divaricazione che Nietzsche evidenziava già in una lettera alla sorella del giugno 1865: 'Qui si separano le vie battute dagli uomini: vuoi raggiungere la pace del cuore e la serenità? Credi! Vuoi essere un discepolo della verità: cerca!'»; *ibidem*.

Agli occhi di Ghedini, diventa fondamentale rimarcare il fatto che «la costante polemica di Nietzsche contro il ‘bisogno di credere’, la difficoltà di superare lo stereotipo del Nietzsche nichilista radicale, negatore di ‘tutti i valori’, non ci devono spingere a trascurare l’innegabile carica affermativa del suo pensiero. Il nichilismo deve essere superato, la vita non è condannata a un nulla di valore, ma infinita, eterna, necessaria: questa è la fede dionisiaca, la fede di Nietzsche».¹⁰⁶

Le conclusioni dello studioso italiano si fanno ancora più interessanti, quanto meno ai fini della nostra ricerca, quando egli nota che «il rifiuto della teologia razionale» da parte di Nietzsche «sembra lasciare il campo aperto ad esperienze di tipo mistico», e precisa in nota, a proposito delle «valenze mistiche della filosofia di Nietzsche», che «autori come de Lubac, Thibon, Morel, Valadier, Mirri, Franck hanno sottolineato, pur da punti di vista diversi, la consistenza di questa dimensione del suo pensiero».¹⁰⁷ Secondo Ghedini, dunque,

«si tratta ora di riconoscere la dimensione ‘mistica’, propriamente religiosa, dell’accezione nietzscheana della sofferenza, cui ineriscono esplicitamente i pensieri di Dioniso, dell’eterno ritorno, dell’*amor fati* ... Dioniso accoglie in sé e redime le contraddizioni dell’esistenza conferendo un senso tragico al dolore ... Lo stesso significato di sacralizzazione della vita, in tutte le sue componenti, hanno il pensiero dell’eterno ritorno, che conferisce pure alla sofferenza il carattere dell’eternità e la formula dell’*amor fati*».¹⁰⁸

Decisamente importante per quanto attiene alla nostra ricerca, ma non solo, è anche il contributo di un altro personaggio di spicco del panorama filosofico italiano, Giorgio Penzo, il quale, nel corso dei suoi studi su Nietzsche, ha messo in luce alcuni suggestivi parallelismi tra la filosofia nietzscheana e la mistica, in particolare quella di Meister Eckhart.

Nel suo *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Penzo, interpretando la tematica dell’*amor fati* come «atto di volontà autentica, da intendersi come atto di abbandono», ammette di essere «tentato di scorgere nell’atto di decisione autentica la dimensione dell’abbandono (*Gelassenheit*) di cui parla Meister Eckhart, anche se ... la natura di queste due dimensioni è diversa, in quanto è diverso in queste tematiche il problema del fondamento che si rivela nel rapporto tra essere e Dio». Osserva infatti Penzo:

«mentre in Eckhart è Dio che rappresenta la concezione somma dell’essere, e tra la realtà di Dio quale causa ultima e la realtà delle cose considerate come enti causati non vi è lo stesso grado di realtà, in Nietzsche invece, uomo, mondo e Dio si ritrovano nella stessa dimensione di essere come volontà di potenza, così che tra essi intercorre sempre lo stesso grado di realtà».¹⁰⁹

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 169.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 129.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 160.

¹⁰⁹ G. PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino*, p. 249. Cfr. anche p. 11: l’atto di decisione di Nietzsche «viene chiarendosi come atto di abbandono; di qui la dimensione di libertà autentica come fatto che rappresenta un’altra tesi fondamentale del filosofare nietzscheano ... Forse si può scorgere in tale ambito

Nella sua interpretazione, Penzo mette in rilievo l'importanza della dimensione religiosa nel pensiero di Nietzsche, e sottolinea come

«l'origine dell'ateismo nietzscheano è da vedersi ... nella problematicità della morale e quindi nella problematicità della scienza, e non già in una ribellione nei confronti delle religioni in generale ed in particolare di quella cristiana»,

per cui

«si tratta di mettere a fuoco la problematicità dell'atto di fede nei confronti della dimensione morale in genere e quindi pure nei confronti del problema dell'esistenza di Dio. Nietzsche cerca così di ridurre alla radice psicologica ciò che si ritiene un atto metafisico». ¹¹⁰

Alla luce di queste considerazioni, Penzo può dunque affermare che «nel filosofare nietzscheano è senza dubbio essenziale il momento della fede», ¹¹¹ tanto che

«Nietzsche si propone soltanto di superare un determinato modo di nichilismo, cioè quello di concepire Dio nel senso del Dio cristiano, ma non già di superare la divinità come tale. Anzi, tutto il suo filosofare attinge la sua forza proprio dal senso del sacro». ¹¹²

In questa prospettiva, anche la «morte di Dio» acquista un senso nuovo, e viene definita da Penzo «la condizione indispensabile della dialettica esistenziale del nichilismo», una dialettica in cui «il momento negativo viene solo superato e non già annullato, cosicché il Dio del cristianesimo rimane sempre il punto di riferimento per un suo possibile superamento». ¹¹³

Naturalmente, quanto messo in luce finora non deve far pensare che Penzo voglia fare di Nietzsche un pensatore cristiano, tutt'altro: ciò che a lui preme, infatti, è mostrare come nell'ambito della

«dialettica esistenziale tra dimensione autentica e dimensione inautentica, non va smarrito il senso del divino ma viene invece messa a fuoco una nuova concezione del divino. Più precisamente, viene messa a fuoco una nuova visione di esistenza che rappresenta appunto a un tempo una nuova visione del divino: si tratta di una concezione di esistenza che non è più cristiana ma greca». ¹¹⁴

una certa affinità tra l'atto di abbandono di Meister Eckhart e l'atto di decisione come abbandono di Nietzsche. Tutti e due gli atti convengono nel fatto che racchiudono la dimensione del divino, però si diversificano in quanto il divino di Meister Eckhart è ancora quello del Dio del cristianesimo, mentre il divino di Nietzsche si risolve del tutto in un atto di esistenza. In fondo la diversità dell'atto di abbandono tra i due pensatori consiste nel fatto che per Meister Eckhart Dio rappresenta la pienezza dell'essere, mentre per Nietzsche rappresenta la più grande obiezione contro l'essere.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 84.

¹¹² *Ibidem*, p. 95.

¹¹³ *Ibidem*, p. 99. Cfr. anche p. 366: «Il problema della morte di Dio viene più chiaramente espresso non già come problema della negazione di Dio, ma solo come problema dell'inautenticità di Dio».

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 286.

Questa nuova concezione del divino – ed è questo il passaggio per noi decisivo – è per Penzo indissolubilmente legata alla dimensione dell'*amor fati* inteso come «atto di decisione»:

«proprio in questo atto di decisione, che rappresenta il momento essenziale della dimensione dell'identico, si può vedere l'espressione più alta e più perfetta del divino e quindi del sacro. Così, la tematica dell'attimo inclusa in quella della decisione, dove si ha il passaggio dalla temporalità all'eternità, ci parla di un nuovo orizzonte del divino e del sacro: ed ancora, poiché nella tematica dell'attimo si deve vedere il momento autentico dell'esistenza, si ha allora che la concezione della vita autentica si concerta con quella del sacro autentico. Di qui la logica conseguenza che il pensare una concezione di vita come la più divina possibile rappresenta in fondo la dimensione dell'essere di Nietzsche ... Così, si vede di logica conseguenza che il chiarire la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico significa chiarire la stessa dimensione del sacro».¹¹⁵

Queste considerazioni permettono inoltre a Penzo di rilevare come, con Nietzsche,

«si viene allora sempre chiarendo una nuova concezione di Dio libera del tutto dalla vecchia morale, cioè di un Dio che abbia in sé la pienezza delle opposizioni della vita e che le giustifichi, cioè di un Dio oltre il bene e oltre il male. Tutto ciò ci dice che non vi è una determinazione oggettiva di Dio, ... ma che la realtà di Dio si risolve nella realtà dell'atto di decidersi per la dimensione autentica. Il che comporta di logica conseguenza che vi saranno tante dimensioni di Dio quanti sono gli attimi di autenticità. Ecco perché Nietzsche dice che sono possibili molti nuovi dei e che la dimensione del divino gli si rivela ogni volta sempre in forme diverse».¹¹⁶

Ecco che, allora,

«la dimensione del divino si risolve per Nietzsche nel momento più autentico di ogni individuo, che si deve cogliere non già nella dimensione astratta del pensiero ma solo nell'ambito di una dialettica esistenziale. Non c'è quindi mai un punto culminante che possa essere determinato come Dio, ma ci sono innumerevoli punti culminanti e perciò ci sono, come dice Nietzsche, innumerevoli modi di essere Dio».¹¹⁷

Senza volerci ulteriormente dilungare sull'analisi di Penzo, vorremmo tuttavia sottolineare come le sue considerazioni forniscano una serie di spunti davvero preziosi per indagare la componente mistica della filosofia di Nietzsche, o almeno di una parte di essa. Non a caso, lo stesso Penzo,

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 314-315.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 316.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 364. A proposito di questa «dialettica esistenziale», si veda anche la *Postfazione* a B. WELTE, *La luce del nulla*, trad. it., Brescia 1983, in cui Penzo osserva: «in tale dialettica esistenziale nietzscheana si può parlare rispettivamente di un orizzonte del divino inautentico e di un orizzonte del divino autentico. L'inautenticità del divino è dovuta al fatto che il Dio della concezione metafisica occidentale cristiana cade nell'orizzonte di un filosofare che adopera lo stesso precedere della categorie scientifiche che si dispiegano nel rapporto soggetto-oggetto. In tale rapporto la dimensione del divino perde il suo carattere di sacralità». Ecco perché a detta di Penzo, «secondo la concezione nietzscheana che è tipica di tutti i rappresentanti della filosofia e della teologia dell'esistenza, il sacro come tale si sottrae a ogni presa del conoscere che si dispiega nell'orizzonte soggetto-oggetto. Così, se Nietzsche parla di Dio-ragno, egli intende quelle diverse espressioni del conoscere che nel corso della metafisica oggetto. Il Dio-ragno diventa appunto il Dio-oggetto e il Dio-cosa»; pp. 73-74.

affrontando il «problema dell'individuazione, quale fondamento originario del male, e quello intimamente connesso dell'arte, quale dimensione purificatrice capace di superare la dimensione dell'individuazione per quella universale per pervenire all'unità di uomo e mondo»,¹¹⁸ e rilevando come questi siano problemi «quanto mai presenti nei primi scritti filologico-filosofici» di Nietzsche, ricorda quanto fa notare H.J. Schmidt, ovvero che «Nietzsche entra in contatto con tale tematica non solo mediante l'opera di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ma pure attraverso tutto il filone mistico tedesco, da Eckhart fino a Schelling e ad Hegel».¹¹⁹

Da quanto abbiamo visto finora, sembra che, tra i vari temi della filosofia nietzscheana, la dottrina dell'eterno ritorno risulti particolarmente adatta a suggerire parallelismi con la mistica.

Non a caso, un personaggio del calibro di Georges Bataille, che è certamente riduttivo definire 'interprete' di Nietzsche,¹²⁰ scrive:

«Dell'eterno ritorno immagino che Nietzsche ebbe l'esperienza in una forma propriamente mistica, confusa con rappresentazioni discorsive. Nietzsche non fu che un uomo ardente, solitario, senza diversivi a un eccesso di forza, con un raro equilibrio tra l'intelligenza e la vita irragionata ... Egli procedette per intuizioni mettendo in gioco forze in tutti i sensi, non essendo legato a nulla, ricominciando, non edificando pietra su pietra. Parlando in seguito a una catastrofe dell'intelligenza (se si vuol vedere). Incurante delle contraddizioni. Preso solo dalla libertà. Trovando per primo accesso all'abisso e soccombendo per averlo dominato».¹²¹

Anche Gerardo Cunico, a proposito del significato dell'eterno ritorno, connesso alla formula dell'*amor fati*, rileva notevoli affinità con la mistica, affermando che

«non è difficile riconoscere in questa concezione di Nietzsche la densa risonanza del problema escatologico. Non tanto o non solo perché egli parla del 'regno della terra' o del 'regno dell'uomo' (anziché del regno dei cieli o del regno di Dio) come del 'regno millenario di Zarathustra', ovvero dell'annuncio profetico di Zarathustra come protesi verso l'atteso evento del 'grande meriggio'. Bensì perché la sua concezione dell'eternità esperita e affermantesi nell'attimo immenso' rappresenta una variante (certo ben determinata e inconfondibile) di una specifica figura dell'*éschaton* che nella storia delle religioni compare soprattutto nelle correnti mistiche e nella tradizione cristiana si afferma soprattutto sulla scia del Vangelo di Giovanni come quella concezione che nel nostro secolo è stata definita come 'escatologia presentica', e secondo la quale, grazie alla redenzione già attuata definitivamente nell'evento di Cristo (morte e resurrezione), nell'esistenza del credente 'in ogni attimo dorme la possibilità di essere l'attimo escatologico', come si è espresso Bultmann. In termini più precisi, ... l'*éschaton* (ovvero la 'vita eterna', il 'regno di Dio'), significa, come lo formula Schleiermacher, 'diventare

¹¹⁸ G. PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino*, p. 164, nota 30.

¹¹⁹ *Ibidem*. L'opera di H.J. SCHMIDT da cui Penzo attinge è *Nietzsche und Sokrates*, Meisenheim a.G. 1969, p. 15.

¹²⁰ Per comprendere quanto l'interpretazione batailleana di Nietzsche vada ben oltre la mera esegesi, si veda G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, trad. it., Bologna 1980.

¹²¹ G. BATAILLE, *L'esperienza interiore*, trad. it., Bari 1978, p. 62.

una cosa sola con l'infinito pur essendo in mezzo alla finitezza, ed essere eterni in un attimo'». ¹²²

Particolarmente originale risulta il lavoro di una studiosa tedesca, Ursula Schneider, che nel suo *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche* fornisce una serie di spunti e di interrogativi davvero degni di nota.

Pur non occupandosi in modo specifico di Nietzsche come pensatore religioso, infatti, la Schneider dimostra una grande acutezza nel cogliere la notevole affinità con la mistica di alcuni aspetti e temi della filosofia nietzscheana.

Dopo aver definito Dioniso «dio e-statico», e aver citato un passo della *Nascita della tragedia* in cui Nietzsche parla di Socrate come di un «individuo specificamente non mistico», proprio in quanto simbolo dell'apollineo, la Schneider si chiede infatti se Dioniso non sia un mistico, in quanto «il suo proprio dolore è la spezzettatura negli individui, il suo impeto va verso il recupero dell'unità originaria. Egli sfonda il 'sé' dell'in-dividuazione, la annienta». ¹²³ L'unità appare qui come «motivo centrale» e come

«sperimentato, volontario annientamento dell'io, che come una felicità del tramonto è contemporaneamente una felicità del trapasso – poiché l'eroe tragico è nuda 'apparenza', che significa che la sua morte non ammette nessuna tristezza, e questo è proprio il momento catartico della tragedia». ¹²⁴

In questo senso, «Dioniso non solo è l'avversario di Socrate, ma, cosa molto più importante, egli è essenzialmente il dio estatico», e «la sua essenza è l'uscire assolutamente fuori e l'andare oltre-fuori»:

«Dioniso non è nessun mondo dietro il mondo, egli non è nessuna cosa in sé dietro il segno dell'apparenza apollinea. La cosa in sé è notoriamente per Nietzsche 'degnata di un'omerica risata'. Il suo movimento dell'oltre-fuori sa che non c'è nessuno scopo da nominare. Perciò Dioniso vaga, però non senza uno scopo, bensì egli è divenuto completamente libero da ogni scopo, non nel senso di una povertà, ma nel senso che non lo riguarda affatto. Dunque: non povertà, ma pienezza, non *décadence*, ma uscita dalla *décadence* è pensata con 'Dioniso'». ¹²⁵

L'interpretazione di Dioniso come dio estatico, in aperto contrasto con Socrate, permette quindi alla Schneider di sottolineare come qui si possa parlare di una «mistica esperienza di unità nel rapporto con la natura, nell'io che si fonde nel tutto», ¹²⁶ e di vedere nel pensiero di Nietzsche una vera e propria «filosofia della natura, dove essa procede non socraticamente, bensì dionisiacamente». ¹²⁷ L'aver messo in rilievo la valenza mistica del dionisiaco rappresenta dunque il primo, importante merito della Schneider,

¹²² G. CUNICO, *Il messianismo dionisiaco di Nietzsche nell'interpretazione di Ernst Bloch*, in G. PENZO - M. NICOLETTI (edd), *Nietzsche e il cristianesimo*, p. 274.

¹²³ U. SCHNEIDER, *Grundzüge*, p. 35 (traduzione nostra).

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 57.

che si dimostra anche attenta a non incorrere in troppo facili entusiasmi quando, dopo aver sottolineato che «il problema 'Nietzsche e la mistica' merita una nuova fondamentale ricerca», osserva che

«naturalmente non si può voler fare di Nietzsche un mistico classico. Come ... mistica è l'esperienza della conversione interiore a quella parte di cose che possono essere chiamate 'Dio', 'Principio', 'Assoluto', e il diventare completamente uno con esse, così non si può non scorgere che nell'opera di Nietzsche sono da rintracciare chiari riflessi di una qualche esperienza 'mistica'. Questo argomento deve essere sfiorato più apertamente».¹²⁸

Il motivo dell'unità del tutto, in cui l'io si inabissa tramontando a se stesso e annientandosi come soggetto, appare come il primo riflesso di esperienza mistica che la Schneider rintraccia nel pensiero di Nietzsche. Non a caso, la studiosa sottolinea come «il problema dell'io, dell'egoità» non solo «è in sé un problema cardinale, forse il fondamentale problema umano»,¹²⁹ ma appartiene essenzialmente all'ambito della mistica.¹³⁰ La critica nietzscheana all'idea di soggetto, situandosi all'interno di una «critica di tutte le posizioni, nelle quali l'Ego in qualsiasi forma viene innalzato a principio»,¹³¹ si configura infatti non come espressione di un nichilismo meramente passivo, bensì come primo passo verso quell'abbandono (*Gelas-senheit*) di ogni impulso egoistico che è caratteristico del mistico. In questo senso, la Schneider nota come Nietzsche, al pari dei mistici, si spinga alla ricerca di una «altezza dell'anima» che

«non è da raggiungere attraverso una salita in un mondo dietro il mondo; piuttosto si potrebbe pensare ad un crescere della potenza e metterlo in relazione a ciò che i mistici colgono con uno sguardo, quando essi parlano di un 'augmentare' e 'diminuire'».¹³²

Se la filosofia è per Nietzsche «espressione di uno stato dell'anima straordinariamente alto»,¹³³ e la felicità è definita «la sensazione del fatto,

¹²⁸ *Ibidem*, p. 35, nota 99. A riprova di quanto la Schneider sia attenta a cogliere la specificità della 'mistica nietzscheana', si leggano le sue osservazioni a proposito del lavoro di M. KAEMPFERT *Säkularisation und neue Heiligkeit, religiöse und religionsbezogene Sprache bei F. Nietzsche*, Berlin 1971, in cui si afferma: «Sul fatto che Nietzsche abbia oltrepassato il ponte che conduce alla mistica, non può sussistere alcun dubbio, in base all'esame del materiale». Secondo la studiosa tedesca, se «Kaempfert chiarisce una interpretazione del problema della mistica in Nietzsche come un'urgente richiesta della letteratura nietzscheana», tuttavia è necessario che ci si assuma «il compito di dimostrare questa 'stigmat' su tutti i suoi [di Nietzsche] pensieri», per cui «è fondamentale comprendere se 'mistica' in Nietzsche riguardi esclusivamente la 'profondità del mondo' o cosa egli intenda con 'mondo'; questa profondità del mondo è risolta nell'interpretazione di Kaempfert del meriggio come 'slancio mistico'. E quando egli, alla fine del suo libro, qualifica Nietzsche come 'religioso', questa è certamente soltanto una conversione che lascia perplessi».

¹²⁹ U. SCHNEIDER, *Grundzüge*, p. 88.

¹³⁰ La Schneider cita a questo proposito W. STRUVE, che osserva: «il problema di proprietà ed egoità: il fondamentale problema umano; i mistici erano a conoscenza di ciò»; *ibidem*. L'affermazione di Struve è contenuta in W. STRUVE, *Wir und Es*, Zürich 1957, p. 27.

¹³¹ U. SCHNEIDER, *Grundzüge*, p. 88.

¹³² *Ibidem*, pp. 82. L'autrice fa qui riferimento al § 30 di *ABM*, nel quale Nietzsche parla di «altezze dell'anima».

¹³³ F. NIETZSCHE, *FP 84*, p. 192, fr. 26 [239].

che la potenza cresce»,¹³⁴ si chiede allora la Schneider «come avviene questo crescere della potenza? Com'è da interpretare? Oppure: come giunge l'anima alla sua altezza, senza abbandonarsi alla fantasticheria?», per poi precisare che «questa è in un certo senso la domanda fondamentale di Nietzsche».¹³⁵

Una domanda alla quale è lo stesso Nietzsche a dare una risposta, in un frammento postumo dall'importanza fondamentale:

«Il nuovo senso di potenza: la condizione mistica, e la razionalità più limpida, più temeraria come via che porta ad essa».¹³⁶

Come giustamente rileva la Schneider, infatti, «questa posizione rimane vera anche malgrado il fatto che Nietzsche con il termine 'mistico' non sempre abbia inteso qualcosa di amichevole», tanto che

«importantissima è l'evidenza, che razionalità più limpida e mistica non si escludono a vicenda, ma anzi si favoriscono reciprocamente. Che il mistico sia colui, che fa l'uso più ardito possibile della propria ragione, è verosimilmente una tesi a cui Nietzsche non si sarebbe assolutamente opposto».¹³⁷

In questa prospettiva, non solo è possibile cogliere l'essenzialità del legame che intercorre, nel frammento nietzscheano, tra il concetto di «potenza» (*Macht*) e la «condizione mistica», ma è anche lecito affermare, come fa giustamente la Schneider, che, giunti a questo punto,

«c'è bisogno di una diversa disposizione alla mistica, che si mostra quando si rovesciano gli alti predicati rilevati: deve trattarsi di una chiarezza dello spirito piena di fantasia, ebbra».¹³⁸

Una disposizione alla mistica che, mettendo in risalto «la pienezza di significato del termine *potenza*» come «condizione del sentimento senza eccitazione», «elevazione senza fantasticheria»,¹³⁹ permetta di accorgersi del fatto che

«nel mondo di Nietzsche, la religione deve essere una forma della volontà di potenza, poiché non si dà nulla all'infuori di essa. O questa è poi da comprendere come la più alta manifestazione di una 'condizione mistica', oppure si dà religione solo come metafisica».¹⁴⁰

Ciò che avvicina Nietzsche ai mistici, dunque, è il suo desiderio di spingere l'anima umana alle sue massime altezze, evitando però sia di cadere in quel «retromondo» da lui così aspramente combattuto, sia di annientare

¹³⁴ F. NIETZSCHE, *AC*, § 2.

¹³⁵ U. SCHNEIDER, *Grundzüge*, p. 82.

¹³⁶ F. NIETZSCHE, *FP 84*, p. 193, fr. 26 [241].

¹³⁷ U. SCHNEIDER, *Grundzüge*, p. 83.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 83, nota 13. Proseguendo, la Schneider fa notare come «Zarathustra, alla fine del capitolo 'Al meriggio', ritorna 'come da un'ebbrezza sconosciuta'».

¹³⁹ *Ibidem*, p. 101.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 131.

definitivamente la componente religiosa dell'uomo. Com'è possibile riuscirvi? Come si può «uccidere Dio» e, nello stesso tempo, farsi portavoce di quello spirito libero che, a detta di Nietzsche, è «l'uomo più religioso che esista»? Ponendosi questi interrogativi, e chiedendosi se «così Dio sarebbe presente nella morte di Dio, la trascendenza attiva anche nella scomparsa della trascendenza»,¹⁴¹ la Schneider mostra ancora una volta quanto il riferimento alla mistica non sia affatto casuale, e si domanda:

«Oppure Dio deve morire, affinché con ciò sia manifesta la Deità nel senso della proposizione estrema di Meister Eckhart, che Nietzsche cita nella *Gaia scienza*, secondo la quale si deve abbandonare Dio per volere di Dio?».¹⁴²

La figura di Eckhart, punto di riferimento costante per tutti quegli interpreti che hanno intravisto in Nietzsche un pensatore mistico, compare qui come una sorta di provocazione, di paragone ardito, teso, più che a fornire motivi di consolanti certezze, a suscitare un'ulteriore domanda, alla quale la Schneider, volutamente, evita di dare una risposta:

«È Nietzsche del parere, che il Dio cristiano debba morire perché possa risorgere la divinità? Conosce Nietzsche l'assoluta trascendenza? Una domanda difficile».¹⁴³

Tuttavia, una cosa è lecito dire: la scomparsa della trascendenza non determina, in Nietzsche, un «misticismo della fede nel nulla», un «godimento per l'eterna vacuità di tutte le cose»;¹⁴⁴ la morte di Dio, avvicinando Nietzsche all'esperienza dei grandi mistici cristiani come Meister Eckhart, lo allontana contemporaneamente da quel

«punto in cui determinate correnti del buddismo zen e la moderna, europea percezione del mondo si accordano. Questa mistica non è quella di Nietzsche, ammesso che si possa parlare di mistica in lui, essa non ha nulla a che fare con la trascendenza, bensì adora il mondo come Dio».¹⁴⁵

Proseguendo nella sua analisi, la Schneider dedica una particolare attenzione all'opera di Nietzsche che, forse più di ogni altra, «mostra chiaramente le impronte della 'stigmata mistica'»,¹⁴⁶ ovvero *Così parlò Zarathustra*. In esso, infatti, è possibile scorgere alcune affinità davvero sorprendenti con il pensiero di Eckhart, basti pensare all'idea della «virtù che dona» o al tema del «passare oltre». Secondo la Schneider,

«questa virtù che dona è la più importante nel mondo di Zarathustra. Essa è propria anche del sole, a cui egli all'inizio del Proemio si rivolge con queste parole: 'O grande astro! Che cosa sarebbe la tua felicità, se tu non avessi coloro a cui risplendi?'».¹⁴⁷

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 105.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 106.

¹⁴⁴ F. NIETZSCHE, *FP 84*, fr. 25 [13].

¹⁴⁵ U. SCHNEIDER, *Grundzüge*, p. 106, nota 88.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 138.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 135.

Questa virtù suprema, di cui Zarathustra si fa promotore, è caratterizzata da pienezza e sovrabbondanza, da una gratuità assoluta che la avvicina straordinariamente alla sensibilità propria della mistica, poiché, come fa notare la Schneider,

«qui ancora più importante della dipendenza del grande dal piccolo è l'aspetto dell'offrire e del traboccare ... Si potrebbe pensare all'immagine di un recipiente traboccante per l'emanazione in Plotino. Analogamente a Meister Eckhart, il quale, se nessuno fosse stato presente, avrebbe dovuto tenere la sua predica alla cassetta delle elemosine, Zarathustra vuole 'tramontare' alla sua abbondanza e smisurata ricchezza, egli non conosce la 'felicità del prendere' e nemmeno quella del 'tenere-per-sé', poiché un 'dovere' superiore non gli lascia alcuna scelta. Egli spera di trovare un occhio che, come il sole, 'senza invidia può contemplare anche una troppo grande felicità'». ¹⁴⁸

Ciò che più sorprende di Zarathustra, è il suo essere quasi costretto a traboccare, così come il sole è costretto a donare il proprio calore, senza che vi sia nessuno sforzo da parte sua. Ecco perché Nietzsche lo definisce «il senza volontà», ed ecco perché la Schneider, parafrasando un sermone di Eckhart, può dire che «chi si è liberato della propria volontà, chi niente ha, niente sa e niente vuole, non ha bisogno di alcun dirigibile, di alcun armamento, non ha bisogno di niente di più per essere uccello». ¹⁴⁹ Zarathustra, al pari dell'«uomo nobile» eckhartiano, diventa così il «testimone di un paradossale rovesciamento, esperienza di un 'diverso impeto'», dove «la più alta volontà di potenza è priva di volere»; ¹⁵⁰ in lui tutto sembra avvenire in modo spontaneo e naturale, «senza perché», ed egli appare come colui che, ebbro della propria felicità e della propria pienezza, insegue l'altezza della propria anima svuotandosi e facendo dono di se stesso. Il suo essere un «calice vuoto che vuole traboccare» è paragonabile al «diventare vuoto» di cui parla Eckhart nel «Libro della consolazione divina», e anche se questo 'diventare vuoto' è «diverso rispetto a quello in Meister Eckhart», tuttavia «questo tramonto di Zarathustra è soltanto una strada più lunga verso un trapasso, esistono altri modi, che esprimono un qualche sentimento del trascinare in alto non più nella forma di una crescita». ¹⁵¹

Il tramonto, la capacità di «passare oltre», diviene il segno distintivo di Zarathustra, la sua più grande virtù, che lo avvicina, ancora una volta, al mistico, il quale, come sottolinea la Schneider, «avrebbe detto che bisogna 'abbandonare' gli ultimi uomini. Essi sono brave persone, ma interiormente essi sono asini, secondo l'opinione di Eckhart». ¹⁵²

Il lavoro della Schneider, che definisce gli scritti di Nietzsche «una sorta di mistico dono della felicità della conoscenza», ¹⁵³ risulta quindi particolarmente efficace non solo per l'acutezza e l'originalità dell'analisi proposta,

¹⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 138.

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 136.

¹⁵² *Ibidem*, p. 126.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 159.

ma anche per la capacità di mantenere un difficile equilibrio tra il desiderio di vedere nell'autore dello *Zarathustra* un pensatore mistico, e la consapevolezza dei rischi che questo desiderio comporta, primo fra tutti il voler fare di Nietzsche un mistico *tout court*. Come ci fa notare lei stessa, infatti,

«mistici si può solo esserlo del tutto oppure niente affatto, da ciò nessuna via riporta indietro, ma questo forse non significa che si debba esserlo sempre, il che vuol dire continuamente in ogni attimo. Questo piuttosto è impossibile ed è un'utopia».¹⁵⁴

Il legame tra la figura di Dioniso e la mistica, colto e sviscerato dalla Scheider, non è sfuggito neppure ad uno dei più noti studiosi di Nietzsche, Eugen Fink, che lo interpreta però in un'ottica radicalmente diversa.

Analizzando la prima opera di Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Fink si sofferma attentamente sulla «più alta unione e compenetrazione del dionisiaco e dell'apollineo» che si realizza nella tragedia antica, e osserva come in essa «coesistono entrambi: l'Abisso dell'Uno originario che si manifesta soltanto nella musica e il luminoso mondo di sogno delle figure, uniti, l'uno dentro l'altro», tanto che «Apollo e Dioniso formano un legame di 'fratellanza'».¹⁵⁵

L'intepretazione data da Nietzsche del mondo non sembra però convincere Fink, secondo il quale

«ciò che rende così poco chiara la *Nascita della tragedia* è non solo l'oscurità dei metodi, il procedimento analogico come mezzo di conoscenza, ma soprattutto l'ideterminatezza nella quale rimane il concetto nietzschiano del principio dionisiaco».¹⁵⁶

Ed è proprio a questo proposito che lo studioso tedesco fa riferimento al mistico, quando afferma, con intento chiaramente critico, che «la dimensione del Dioniso è presagita 'misticamente' prima che concepita – essa ha quasi il carattere incerto di un 'Mondo che sta dietro', al di là dell'apparenza».¹⁵⁷ È evidente come qui Fink intenda per «mistico» non l'espressione di un sentire religioso, bensì di un modo di procedere ingenuo e superficiale, che opera ancora mediante le categorie della psicologia. Non a caso, poco più avanti egli – interrogandosi sulle ragioni che hanno portato Nietzsche a ritenere Socrate il responsabile della morte della tragedia greca, e individuandole nel fatto che con Socrate «comincia l'epoca della ragione e dell'uomo teoretico», nella quale «l'esistenza greca perdette non soltanto la sua splendida sicurezza istintiva, ma più propriamente ancora il suo principio vitale, la sua profondità mitica»¹⁵⁸ – fa notare come, secondo una nota affermazione di Nietzsche, «Socrate non avrebbe un Organo mistico», e «sarebbe specificatamente il Non-mistico», apparendo così «sotto l'aspetto di un demone della ragione,

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁵⁵ E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it., Venezia 1973, p. 29.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 31.

di un uomo nel quale tutto l'ardore e tutta la passione si sarebbero mutati nella volontà di strutturare e dominare razionalmente l'essere». ¹⁵⁹

Il Dioniso della *Nascita della tragedia* è dunque, agli occhi di Fink, l'espressione dell'iniziale ingenuità filosofica di Nietzsche, ancora legato agli stilemi di Schopenhauer e alla figura ingombrante di Wagner. Un Dioniso «mistico», quindi, nel senso di poco chiaro e di nebuloso, oltre che meramente istintivo.

Su una linea molto simile a quella di Fink sembra procedere anche Salvatore Natoli, autore di un interessante lavoro sulla «dialettica del tragico» in Nietzsche.

Secondo Natoli, «nel *Tentativo di autocritica*, Nietzsche comincia ad esporre un diverso punto di vista sul tragico», in cui «il pessimismo dà luogo, in se stesso, ad una sorta di ottimismo tragico», permettendogli così «di liquidare la concezione pessimistico negativa del mondo, propria di Schopenhauer, e quindi la dialettica concepita al modo di Hegel», e di comprendere come «il pessimismo greco non si può interpretare, né tantomeno comprendere come una forma di pessimismo soggettivo o romantico». ¹⁶⁰ Il problema iniziale del giovane Nietzsche, nel quale «parla ancora il linguaggio della consolazione», sarebbe dunque quello di far convivere «i germi della sua evoluzione matura», già presenti nella *Nascita della tragedia*, «con i presupposti pessimistici di Schopenhauer e le soluzioni mistico-illusioniste di Wagner». ¹⁶¹ Analogamente a Fink, Natoli non solo considera le posizioni di Apollo e Dioniso «ambigue o, quantomeno, non perfettamente definite», ma attribuisce questa «oscillazione» al fatto che «nella sua opera giovane, Nietzsche risente ancora in modo decisivo dell'opposizione schopenhaueriana di *realtà e apparenza*», poiché «quando Nietzsche, nella *Nascita della tragedia*, finisce per assegnare il primato a Dioniso su Apollo si muove nella direzione segnata dalla filosofia di Schopenhauer». ¹⁶²

Può essere molto interessante notare, inoltre, che anche Natoli, al pari di Fink, usa l'aggettivo «mistico» in un'accezione fortemente critica, per definire quel pessimismo di cui sarebbe stato vittima Nietzsche, e che gli avrebbe inizialmente impedito di «emanciparsi dal modulo dialettico inteso come risarcimento e riscatto e quindi da un hegelismo minore»: ¹⁶³

«se Nietzsche si fosse mantenuto nell'orizzonte di Schopenhauer avrebbe anche mantenuto la valutazione negativa dell'esistenza», tanto che «a questo punto non sarebbero rimaste che due possibilità: o l'abbandonarsi all'estenuazione della volontà, ricadendo in tal modo in una estenuazione della vita, che è il perfetto contrario della vita estetica, oppure attivare il negativo attraverso il positivo, accettare cioè di percorrere il cammino

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁶⁰ S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano 1988, p. 35.

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 35-36.

¹⁶² *Ibidem*, p. 36.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 37.

di infinite alienazioni, secondo il modulo di una dialettica della proiezione e della ricomposizione».¹⁶⁴

Ciò che caratterizza l'esegesi di Natoli e, in definitiva, anche quella di Fink, è dunque l'identificazione del misticismo con una «concezione pessimista della realtà», il cui esito non sarebbe potuto essere altro che «la contemplazione *non dialettica* di tipo schopenhaueriano», com'è confermato in modo inequivocabile anche da queste parole dello studioso italiano: «Nietzsche sentì da dove veniva il pericolo maggiore; era, appunto, il pessimismo e il misticismo. In ambedue i casi l'esito finale era la decadenza».¹⁶⁵

In un'ottica diametralmente opposta rispetto ai personaggi menzionati fino ad ora, si pone invece l'illustre teologo Henri de Lubac, le cui riflessioni a proposito di un Nietzsche 'mistico', pur se estremamente utili e spesso molto acute, risentono troppo fortemente, almeno per quanto ci riguarda, di un pregiudizio schiettamente fideistico.

Prima di esprimere la nostra opinione in merito, tuttavia, cerchiamo di analizzare la posizione di de Lubac.

Nella sua opera forse più nota, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, i riferimenti alla mistica in relazione a Nietzsche sono frequenti e degni di nota. Trattando della «morte di Dio», ad esempio, de Lubac fa notare che «la stessa espressione si ritrovava anche presso gli scrittori mistici, come Jacob Böhme o Angelo Silesio: l'amore, cantava quest'ultimo, 'porta Dio alla morte', 'Dio muore per vivere in te'»;¹⁶⁶ in seguito, egli afferma che la «mistica notturna del romanticismo» è «uno dei fattori del dionisismo nietzschiano».¹⁶⁷

Affrontando poi il tema della razionalità e dell'intellettualismo, i cui «principi astratti non sostituiscono una mistica»,¹⁶⁸ il teologo si sofferma sulla necessità di difendersi da «attrattive razionalmente incontrollate» e, facendo esplicito riferimento ai mistici cristiani, in particolare a quelli tra loro che «insistono di più sulla 'oscurità'», sottolinea come il «Dio nascosto» sia, in se stesso, «luce», e come «ogni filosofia cristiana è una 'metafisica della luce».¹⁶⁹ Queste osservazioni di de Lubac non sono affatto casuali, ma sottintendono la sua ferrea intenzione di mettere bene in chiaro le cose a proposito di Nietzsche. Secondo de Lubac, infatti, «si impone un discernimento spirituale», poiché Nietzsche parlerebbe

«indifferentemente di mito e di mistica o di mistero. Queste parole potrebbero invece essere scelte per significare due generi opposti di sacro ... Vi è il sacro del mito che,

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 37-38.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶⁶ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, in H. DE LUBAC, *Opera Omnia*, sezione I, 2, trad. it., Milano 1992, p. 41. Si veda anche *ibidem*, alla nota 90, dove de Lubac ricorda che «M. Eckhart aveva pure parlato nel suo linguaggio mistico di 'morte divina' e perfino di 'uccidere Dio'».

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 71, nota 40.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 73.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 74. Cfr. Gv 1,5: «Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae».

come vapore che emana dal suolo, sale dalle regioni infraumane, e il sacro del mistero, che è come la pace sublime che scende dal cielo stellato. L'uno ci lega alla Natura e ci armonizza al suo ritmo, ma ci rende anche schiavi delle sue forze fatali; l'altro è un dono dello Spirito che ci rende liberi». ¹⁷⁰

L'opinione di de Lubac, dunque, è che

«vi è il mito pagano e vi è il mistero cristiano. Mito e mistero generano se vogliamo una mistica, e sia con l'uno sia con l'altro si riesce ugualmente a evadere dalla 'prigione delle chiarezze'. Ma queste due mistiche presentano caratteri tanto opposti quanto quelli delle rispettive fonti: da una parte sarà lo stato dionisiaco, con il suo irrazionale 'inebriante, delirante equivoco'; dall'altra la casta e sobria ebbrezza dello Spirito. Se entrambe portano così a infrangere l'individualità, ... lo fanno in un senso ancora assai differente, poiché il primo non riesce che a dissolvere l'essere umano nella vita del cosmo, ... mentre il secondo esalta in ciascuno l'elemento più personale per realizzare una comunione tra tutti gli uomini. Del resto non significa che quest'ultimo rigetti puramente e semplicemente il primo. Non più di quanto lo faccia la ragione nell'ordine umano, il mistero non rifiuta ogni uso del mito; anzi, in parte lo assume, lo filtra, lo purifica; in certo modo lo esorcizza. Un 'sacro' autentico già si sprigiona dal cosmo, pieno delle 'vestigia' della divinità». ¹⁷¹

Ora, al di là del fatto che il parlare di «due mistiche» ci lasci piuttosto perplessi, ciò che appare debole, nella posizione di de Lubac, è il tono eccessivamente moralizzante: in base a quale principio, infatti, è lecito giudicare positivamente una mistica e negativamente l'altra? Un conto è sottolineare le differenze, indiscutibili ed evidenti, tra «mito pagano» e «mistero cristiano», un altro esprimere dei giudizi di valore francamente non condivisibili, soprattutto quando le conclusioni a cui tutto ciò porta sono di questo tenore:

«Vi è una 'mistica della terra'; essa però deve essere cristianizzata. Quando pretende di regnare da sola, allora essa non è più neppure terrestre, ma vi riconosciamo il segno dello Spirito del male». ¹⁷²

L'atteggiamento estremamente radicale e quasi integralista di de Lubac si esprime in un'altra sua ben nota opera, *Mistica e mistero cristiano*, segnatamente in un paragrafo intitolato «Nietzsche mistico».

In esso il teologo protestante affronta esplicitamente la possibilità di un aspetto mistico della filosofia di Nietzsche, a partire da alcune affermazioni in merito da parte di personalità particolarmente rilevanti, quali Lou Salomé e Charles Andler, ¹⁷³ e arriva a definire l'*amor fati* «una esperienza mistica in

¹⁷⁰ H. DE LUBAC, *Il dramma*, pp. 77-78.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Per quanto riguarda Lou Salomé, de Lubac riporta un brano del suo *Nietzsche*, in cui viene messo in evidenza il «carattere mistico delle sue [di Nietzsche] nuove dottrine» a partire dal 1882; cfr. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, in H. DE LUBAC, *Opera omnia*, sezione II, 6, trad. it., Milano 1978, p. 267, nota 1. Quanto ad Andler, de Lubac cita il passo in cui egli sostiene che «in Nietzsche, l'estasi mistica precede il ragionamento scientifico»; cfr. *ibidem*, p. 277. Il passo di Andler riportato è presente nel suo celeberrimo *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, VI, Parigi 1931, p. 75.

senso proprio».¹⁷⁴ Secondo de Lubac, «Nietzsche sente dentro di sé la Forza che produce ogni cosa e che si ritrova intatta, immutata, libera e sovrana in ciascun istante del divenire universale, l'esistenza per lui è un cerchio il cui centro è davvero 'dappertutto'. Nulla pesa su di lui, poiché 'in ogni attimo comincia l'essere' (*Zarathustra*, «Il convalescente», tr. it. di F. Masini, p. 266)».

L'esperienza mistica di Nietzsche sembra così delinarsi in maniera peculiare, tanto che si riconosce come in essa

«non c'è nessuna divinità, nessuna essenza oggettiva, nessuna idea eterna. Nulla che assomigli a un mondo platonico. Di conseguenza nessuna ontologia. Per quanto rigorosa possa essere per coloro che la subiscono la necessità generata dal *Fatum*, questo è contingenza pura, in quanto è pura invenzione: gioco di dadi, fantasia divina, danza al centro di un cielo vuoto».¹⁷⁵

L'esperienza nietzscheana si configura dunque, per de Lubac, come una «mistica senza Dio» molto vicina alla mistica indiana di Sakyamuni, caratterizzata dalle «metafore del mistero della notte e del sonno» che Nietzsche «ha cantato in modo ammirevole» nella *Gaia scienza*.¹⁷⁶

L'analisi di de Lubac dimostra notevole acutezza anche a proposito dell'eterno ritorno. Egli, infatti, rileva giustamente che

«l'eternità nietzscheana, eternità su cui mette l'accento Nietzsche, risiede, comunque, tutta nel divenire, a tal punto che non c'è niente altro che questo divenire ... Essa non è affatto a parte rispetto a questo divenire. Non è affatto *altra cosa* rispetto all'eterno ritorno, altro nome del *samsara* universale».¹⁷⁷

Quanto detto finora, dunque sembra dare prova del fatto che de Lubac non solo sia sinceramente convinto dell'esistenza di una mistica nietzscheana, ma ne abbia anche compreso il valore e la profondità, senza per questo sentirsi in diritto di esprimere dei giudizi.¹⁷⁸

Ancora una volta, però, le conclusioni a cui arriva il teologo lasciano profondamente perplessi e sembrano smentire quanto detto in precedenza. Una volta sottolineato che «il Nietzsche pensatore degli ultimi anni è in rapporto di stretta dipendenza dal Nietzsche mistico»,¹⁷⁹ de Lubac aggiunge infatti:

«il solitario di Sils Maria crede davvero che lo choc emotivo che lo scosse tanto profondamente era prodotto dal contatto con una realtà meravigliosa e che questo contatto

¹⁷⁴ H. DE LUBAC, *Mistica*, p. 279. Qui de Lubac cita anche le belle parole di Henri Delacroix: «Il mistico assiste alla genesi delle cose, si situa in seno al principio e si lascia portare da lui, percorre dunque tutte le forme dell'essere senza abbandonare l'essere».

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 282.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 283.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 284-285.

¹⁷⁸ È lo stesso de Lubac a parlare di «mistica nietzscheana», e ad affermare che la sua «specificità peculiare» è «un fremito di gioia mista a lacrime»; *ibidem*, p. 285. Cfr. anche p. 286, dove si parla di «passione mistica» di Dioniso.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 287.

lo apriva ad un mondo del tutto nuovo, che si offriva a lui come una grazia. Allora non faceva in realtà che costruire, a tutti i costi, una mistica sostitutiva, per colmare il vuoto atroce che si era aperto in lui. La sua vera esperienza ... è di altra natura. È quella che lui stesso ha riassunto nell'espressione 'morte di Dio'.¹⁸⁰

Una «morte di Dio», quindi, che agli occhi di de Lubac si presenta esclusivamente come tragedia e perdita di senso, tanto da fargli dire che, al cuore dell'esperienza dell'eterno ritorno «l'attitudine nietzschiana è dunque molto meno un 'atteggiamento positivo, affermativo', di quanto non sia un atteggiamento ancora di opposizione e, diciamo, di risentimento», al punto che Nietzsche «fino al suo ultimo giorno non cesserà di essere ossessionato dalla figura di Gesù», nei confronti del quale «alterna l'ammirazione e la denigrazione, la tenerezza e i sarcasmi, che si riconducono ad una gelosia segreta». ¹⁸¹

L'esito finale dell'analisi di de Lubac ci sembra quindi difficilmente condivisibile, soprattutto tenendo conto delle sue ultime parole. Facendo riferimento alla follia di cui Nietzsche è stato vittima, infatti, egli afferma:

«Nietzsche ha trovato l'innocenza tanto ricercata – ma l'ha trovata nell'incoscienza. L'avvertimento che prima ci rivolgeva assume ora tutto il suo rilievo tragico: questo mistico 'non ha bisogno di nessuno per essere confutato: se ne occupa lui stesso'.¹⁸²

Piuttosto vicina a quella di de Lubac appare anche la posizione di Paolo Miccoli, la cui tesi portante si fonda sull'ipotesi che in Nietzsche si possa parlare di «mistica terrestre».

Secondo Miccoli,

«se si indaga a fondo nel contorto pensiero religioso di Nietzsche, ci si accorge facilmente che i postulati di una religiosità ateologica e di una sacralità atea promanano direttamente dall'intendere la religione come mistica, come sentimento panico sottratto ad ogni qualifica di benedizione o di maledizione». ¹⁸³

Di conseguenza, per Miccoli

«Nietzsche è un mistico e, come tale, ha una poderosa capacità di introiettare il senso del divino e del sacro ... Nietzsche è un mistico della terra, ed è qui che reclama 'uomini divini'.¹⁸⁴

Una «mistica della terra» che, però, non avrebbe in sé nulla di positivo, poiché quegli «uomini divini» reclamati da Nietzsche avrebbero il limite di caratterizzarsi come esseri che si fanno tali, non come rigenerati dalla grazia di Dio:

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 289.

¹⁸² *Ibidem*, p. 298.

¹⁸³ P. MICCOLI, *Mistica terrestre. Nietzsche e l'insopportabile peso della verità cristiana*, in G. PENZO - M. NICOLETTI (edd), *Nietzsche e il cristianesimo*, p. 310.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 314.

«Per il discepolo di Zarathustra, al pari del discepolo di Gesù Cristo, si impone l'esigenza della trasformazione, il movimento della metamorfosi, la *metánoia*, per assurgere a realtà divina. Un tremendo impegno ascetico attende l'uomo che voglia scalare le vette della mistica. Eppure, nel percorso ideale, come nella meta della loro eventuale realizzazione, mistica zarathustriana e mistica cristiana divergono essenzialmente. Anzi, l'una è condizione dell'affossamento dell'altra».¹⁸⁵

In questa prospettiva, Miccoli afferma che «Nietzsche ha scelto l'ammaestramento del venerando profeta dell'azzurra solitudine, ma non ha cessato di confrontarsi con le seduzioni spirituali del Maestro di Nazaret», e, quasi parafrasando de Lubac, aggiunge: «L'impossibilità di dimenticare completamente Gesù Cristo ha fatto sì che la sua vita conoscesse gli esiti della schizofrenia e del tracollo psichico».¹⁸⁶

Qualche pagina più oltre, schematizzando, mediante una serie di coppie antagonistiche e di opposte metafore, la diversa concezione tra la mistica nietzscheana e quella cristiana, Miccoli osserva:

«Il mistico della terra vive di un suo linguaggio simbolico che muove privilegiatamente in direzione del canto dell'ebbrezza e della lirica cosmica, pago di una scienza-poesia, di una scienza-arte, di un silenzio commosso, mentre il mistico del cielo fa esplodere il suo stile di de-cisione per i valori superni in concetti, regole e giudizi sulla *metánoia*, sulla solerzia della vita, sul Vangelo delle beatitudini. L'uno canta, l'altro medita, il primo ride e gioisce, il secondo adora e ringrazia ... Ed è oltremodo significativo il punto di contatto tra le due forme di mistica sin qui esaminate: esse si ritrovano accomunate sotto la promessa della beatitudo».¹⁸⁷

In questo senso, Miccoli, una volta sottolineati sia «il punto di convergenza tra mistica zarathustriana e mistica nietzscheana», identificandolo nel «postulato comune della beatitudine», sia «l'opposta e irriducibile essenza delle due mistiche: mondana la prima, teologica la seconda», osserva:

«è presente anche in Nietzsche un impegno di duro ascetismo per vivere 'sulle isole beate' e per assaporare 'il canto dell'ebbrezza'. Tale impegno è legato al destino stesso dell'uomo in quanto essere che sperimenta in sé la metamorfosi del divenire, essendo 'ponte', 'corda tesa tra l'animale e Dio', 'tramonto'. Sicché lo stadio mistico non è da collocare dopo quello del tirocinio dell'esperimento e dell'avventura, ma precisamente nel coraggio di accettare e sostenere in proprio un tale destino che è *amor fati*».¹⁸⁸

Miccoli, inoltre, parla di «proposta mistica per l'uomo nuovo» a proposito del pensiero di Nietzsche che, nel suo aspetto 'messianico', mostra come «la frantumazione delle vecchie tavole di valori scuote la terra, ne spezza la crosta ruvida e fa emergere la novità della *Lebens-Steigerung*, del *Wille zur Macht*».¹⁸⁹

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 320-321.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 322.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 324.

Come de Lubac, anche Miccoli, dunque, sembra oscillare tra momenti di estrema chiarezza e lucidità – quando rileva, ad esempio, che «il ‘gioco’ del fanciullino cosmico o dell’uomo innocente non può sussistere senza l’apparenza del mondo e senza la sovrabbondanza (*Überschwang*) dionisiaca dell’estasi terrestre», e afferma che «colui che gioca e danza è un essere profondamente religioso non un credente, un mistico non un asceta, un divinizzatore del corpo e del mondo non un adoratore del Dio che abita *in excelsis*»¹⁹⁰ –, e momenti in cui non sembra aver compreso l’effettiva portata della componente mistica nella filosofia di Nietzsche, quando sostiene che «proprio gli esiti deludenti e sterili della mistica predicata da *Zarathustra* fanno riemergere l’imperiosa esigenza di riportare realisticamente l’uomo nel mondo della natura e della storia, ridandogli il gusto della contemplazione e la fecondità dell’azione», e conclude, in modo assai discutibile:

«Andato molto al di là della ‘superstizione’ dei logici e delle ‘certezze’ degli uomini di fede e di religione, [Nietzsche] è rimasto solo con se stesso, tremendamente impegnato a dire, in tanti modi aforistici e vulcanici, la smisurata proiezione dei suoi desideri senza contenuto. Non per nulla il fiore sbocciato dal terreno del suo irrazionalismo si chiama nichilismo».¹⁹¹

Abbiamo voluto appositamente lasciare all’ultimo posto di questa breve rassegna il nome di colui che, probabilmente più di ogni altro, ha fornito indicazioni decisive ed illuminanti a favore dell’ipotesi di un Nietzsche ‘mistico’: Marco Vannini, fine studioso di Meister Eckhart, di cui è traduttore e curatore dell’edizione italiana delle opere, nonché profondo conoscitore di Angelo Silesio e Margherita Porete e della mistica in genere.¹⁹²

Già nella sua Introduzione all’antologia *Nietzsche e il cristianesimo*, infatti, Vannini si segnala per l’arditezza di certi parallelismi apparentemente molto audaci, in particolare con Meister Eckhart. Indagando l’essenza religiosa del pensiero di Nietzsche, egli nota come «il divino» si presenti in Nietzsche

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 328.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 332-333.

¹⁹² Per quanto riguarda le opere di Meister Eckhart si veda *Sermoni tedeschi*, trad. it., Milano 1985 e *Opere tedesche*, trad. it., Firenze 1982, entrambi con introduzione, traduzione e note a cura di M. VANNINI, e anche *Trattati e Prediche*, Milano 1982, con introduzione, traduzione e note a cura di G. FAGGIN. Numerose sono le opere e i contributi di Vannini di carattere teoretico. Tra le prime segnaliamo *Dialettica della fede*, Casale Monferrato 1983; *L’esperienza dello spirito*, Palermo 1991; *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato 1996; *Introduzione a Silesius*, Fiesole 1992; tra i secondi, *Escatologia e/o mistica*, in F. BERTOLA (ed), *Sulle cose prime e ultime*, Palermo 1991, pp. 27-40; *Filosofia e asceti in Eckhart*, in G. BESCHIN (ed), *Filosofia e asceti nel pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1991, pp. 63-74; *La dimensione mistica della filosofia del XX secolo*, in R. BODEI (ed), *Exodus. Congedi dal II millennio*, Palermo - Roma 1993, pp. 27-43. Per quanto concerne Angelo Silesio, si veda *Il Pellegrino Cherubico*, saggio introduttivo, apparati e commento a cura di G. FOZZER - M. VANNINI, Cinisello Balsamo 1992 (con testo tedesco a fronte). Infine di Margherita Porete, ricordiamo *Lo specchio delle anime semplici*, trad. di G. FOZZER, prefazione storica di R. GUARNIERI, commento di M. VANNINI, Cinisello Balsamo 1994. Ricordiamo, inoltre, che Vannini ha curato l’edizione italiana della *Teologia mistica* di J. GERSON, Cinisello Balsamo 1992.

«non come legame, e dunque come oggettività teologica, ma come distruzione, come sprofondarsi e negazione infinita. Esso non è, infatti, un elemento psicologico che sostiene eteronomamente la vita, ma la grandezza – quella grandezza che Nietzsche non trova più nel Dio della religione positiva, e che deve perciò negare in essa, e creare di nuovo». ¹⁹³

Ecco che allora, per Vannini, Nietzsche è un «grande pensatore religioso» che, in quanto tale, esplica la propria religiosità «nella negazione infinita, nello sfondamento di ogni fondo, ovvero di ogni fondamento di dipendenza psicologica, che è altro dalla grandezza, altro da Dio». ¹⁹⁴

È a questo punto che Vannini azzarda il paragone con Eckhart, facendo notare come la «splendida immagine della luce meridiana, del 'grande meriggio' di Nietzsche» sia la stessa «che fu di Agostino e che è, più volte, di Eckhart». ¹⁹⁵ In questo senso, Vannini ravvisa la stretta parentela che intercorre tra Nietzsche e «quei maestri» in cui

«la luce meridiana indica la conoscenza nell'Uno, nel *Deus sine modis*, nella perfetta luce, e l'Uno, il *Deus sine modis* non è la figura determinata di Dio delle religioni positive, ma la presenza dell'assoluto nell'anima, quella assolutezza dello spirito che consapevolmente rimuove le credenze più o meno motivate: è la luce della ragione, *ipsum lumen rationis*, che tutto rimuove, che tutto spazza via, approdando a quel nulla che è la perfetta luce – una luce che sta nel più profondo dell'uomo». ¹⁹⁶

Il modo in cui il divino si presenta in Nietzsche, dunque, è molto vicino, se non addirittura coincidente con il modo in cui ne «parlano» i grandi mistici, cioè in un «atto di movimento e di negazione dell'Assoluto» che si configura come «profonda gioia della sospensione di ogni dipendenza e legame spazio temporale», ¹⁹⁷ come quell'*ewig nun*, quell'eterno presente tanto simile all'«attimo immenso» di Nietzsche. ¹⁹⁸

Le conseguenze di questo discorso sono davvero decisive. È evidente, infatti, che una volta abolito ogni vincolo di dipendenza dall'Assoluto, una volta che si sia giunti nella letizia del distacco, anche il rapporto con il tempo cambia radicalmente: scompare ogni fuga nell'attesa, ed anche nell'attesa di un divino come altro, si vive soltanto nella gioia del presente, in un tempo che è già eternità, tanto che «quella assolutezza, quella pienezza che l'escatologia pone appunto nell'*eschaton*, è qui conosciuta, esperita, fatta propria nel presente, in quella pienezza dei tempi che è, come dice Eckhart, proprio dove il tempo è soppresso: nell'eterno presente, qui ed ora», e «il

¹⁹³ M. VANNINI, *Nietzsche e il cristianesimo*, Messina - Firenze 1986, p. 12.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ A proposito della valenza mistica dell'eterno ritorno nietzscheano, si veda anche quanto Vannini osserva nel suo lavoro più recente, *Mistica e filosofia*: «La teoria nietzscheiana dell'eterno ritorno' significa appunto l'assolutezza del presente, la fine di ogni alienazione nel tempo. Questo è uno dei tratti caratteristici dell'esperienza mistica cristiana, a partire da Giovanni 4,23»; M. VANNINI, *Mistica*, p. 192, nota 42.

rimando al futuro appare come fuga dalla realtà, caduta nell'alienazione». ¹⁹⁹ Tutto ciò porta Vannini a riflettere, anziché sull'«ateismo» di Nietzsche – la cui discussione «condotta entro i rigidi binari dell'opposizione teismo-ateismo, ha tanto poco senso quanto potrebbe averlo una simile discussione sull'«ateismo» di Plotino, o di Meister Eckhart» – sul «valore religioso – nel senso di nobiltà, giustizia, grandezza – dell'immagine di uomo e dell'ideale delineato da Nietzsche». ²⁰⁰ Si profila così all'orizzonte un altro suggestivo paragone, quello tra l'*Übermensch* nietzscheano e l'*edel Mensch* eckhartiano. Secondo Vannini, infatti,

«l'uomo dell'oltre è l'uomo della non utilizzazione, ovvero della nobiltà, ovvero ancora della verità *perché* del distacco; come in Eckhart, esso è anche oltre Dio (determinato come alterità teistica), perché esso non divenga oggetto di utilizzazione, e neppure obiettivo di quell'eroismo tanto grande quanto falso che si manifesta in alcune vite dei santi». ²⁰¹

È interessante notare, a questo punto, come la «nobiltà» di cui qui si parla si avvicini notevolmente al concetto, tipicamente nietzscheano, di «aristocrazia». Non a caso, Vannini si sofferma su un noto paragrafo di *Al di là del bene e del male*, in cui Nietzsche esprime la sua idea di aristocrazia e che riteniamo utile riportare per intero:

«Che cosa è aristocratico? Qual è oggi il significato della parola 'aristocratico'? A qual segno si riconosce, come si rivela, sotto questo cielo pesante e chiuso dell'incipiente sovranità della plebe, che rende tutto impenetrabile e plumbeo, l'uomo aristocratico? – Non sono le azioni a rivelarlo, – le azioni sono sempre soggette a varie interpretazioni e sempre insondabili; non sono nemmeno le opere. Fra gli artisti e i dotti se ne trovano oggi assai, che attraverso le opere loro rivelano di essere attratti con acuto desiderio verso ciò che è aristocratico: ma proprio questo bisogno dell'aristocratico è fondamentalmente diverso dal bisogno delle anime aristocratiche, e anzi il segno più eloquente e pericoloso di ciò che fa a loro difetto. Non le opere, ma la *fede* decide a tal proposito, stabilisce una gerarchia, per riadoperare una parola religiosa in un significato nuovo e più profondo: una certezza fondamentale riguardo a se stessa posseduta da un'anima aristocratica, qualche cosa che è inutile cercare, che non si può trovare e forse neanche perdere. *L'anima aristocratica ha il rispetto di se stessa*». ²⁰²

Ancora una volta, Vannini vede una forte analogia con Eckhart, mettendo in evidenza come, anche per l'uomo nobile eckhartiano, «la nobiltà è un fatto dell'anima, non del sangue, relativo al distacco, all'essere sempre al di là, sempre imperturbabile e relativo alla fede». ²⁰³

¹⁹⁹ M. VANNINI, *L'esperienza dello spirito*, p. 65. A questo proposito, Vannini parla di «escatologia mistica», e, definendola come «il sì-amen detto alla vita», ammette che «il riferimento va innanzitutto a Nietzsche e alla sua 'Canzone del sì e dell'amen' nello *Zarathustra*», precisando che «di 'escatologia mistica' si potrebbe parlare anche in Nietzsche, visto che anche in lui è esplicita la consapevolezza che tutte le cose sono legate, incatenate dall'amore, per cui chi dice sì ad una deve dire sì a tutte»; *ibidem*, p. 69.

²⁰⁰ M. VANNINI, *Nietzsche*, p. 13.

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 13-14.

²⁰² F. NIETZSCHE, *ABM*, § 287, pp. 199-200.

²⁰³ M. VANNINI, *Nietzsche*, p. 125. Si veda anche p. 33, dove Vannini fa notare che «già Bertram indicava in quale direzione andasse l'aristocraticismo nietzscheiano, e come si potesse ritrovare lo stesso

Stando così le cose, è chiaro che

«come l'uomo nobile, l'*Übermensch* non imita Dio, ma si identifica con Dio; non cerca la verità come un oggetto esterno, ma è la verità, perché è giustizia e distacco. Essere vuoto da ogni immagine, anche da ogni immagine di Dio, è subito essere nella luce dello spirito, dice Eckhart, e non in modo dissimile si presenta lo *Übermensch* dello *Zarathustra*. Libero dalla dipendenza dallo spazio e dal tempo, libero da nostalgia, rimpianti attese e speranze, libero da timore, reattività, risentimento, passioni volgari, l'uomo nobile, ovvero lo spirito libero, che ha superato l'immediatezza e la malinconia che l'immediatezza porta con sé, avendo abbandonato se stesso ha abbandonato tutto, e allora tutto gli è dato, in continua, infinita gioia».²⁰⁴

Queste parole permettono dunque di mostrare come non sia affatto un azzardo ipotizzare una forte valenza mistica del pensiero di Nietzsche. È lo stesso Vannini a suggerircelo, quando afferma che, in Nietzsche, «è fortissimo il concetto, essenzialmente mistico, per cui è il negativo, il distacco, a rendere tutto assolutamente bello, come un dono, facendolo passare dalla categoria dell'utile a quella del 'senza perché'».²⁰⁵ Quello di Nietzsche si presenta allora, inequivocabilmente, come un pensiero «mistico», così come «mistica» è la vita che egli propone,

«nel senso di assolutamente ricca e profonda, 'divina' ... così come essa è, nella sua naturalezza e quotidianità, purché tutte le cose siano viste fuori dalla abitudine, fuori dalla utilizzazione, liberandosi – questo il continuo appello di Nietzsche – dalla educazione meschina e alienante della famiglia, delle chiese, degli stati».²⁰⁶

Alla luce di queste considerazioni, si comprende come il pensiero religioso di Nietzsche sia essenzialmente affine, se non addirittura coincidente, con lo spirito della mistica, almeno per quanto concerne il modo di intendere Dio. Sia nell'uno che nell'altra, infatti, è centrale il concetto di «distacco», per il quale

«Dio non è un oggetto determinato, ma il polo mobile del distacco stesso, perché esso sia davvero tale, e non distacco da una cosa e legame con un'altra. Questa rottura, 'sfondamento' di tutto l'io, verso l'infinito, il bene in sé, la giustizia, la grandezza, è tanto più *determinata* quanto più è *indeterminata*, ovvero è tanto più ricca, vera, reale, quanto più dissolve ogni oggettivismo ed i due nodi centrali di esso – l'io e Dio –. In questo senso, sia l'affermazione di un Dio come elemento determinato di qualche religione positiva, sia l'ateismo, sono affermazioni dogmatiche che stanno per, e che

filone *all'interno* del cristianesimo, soprattutto medievale, nel quale le tendenze cavalleresche (per Bertram tipicamente germaniche) sono sempre esistite. Su questa linea già Bertram accenna ad Eckhart». Il testo di Bertram a cui Vannini fa riferimento è *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918.

²⁰⁴ M. VANNINI, *Nietzsche*, p. 14. Cfr. anche dello stesso autore, *Mistica*, p. 149: «Perciò possiamo dire che il 'profondo' dell'uomo, la dove esso è *wahrer Mensch*, è la dimensione della grazia, dello spirito: lo *Übermensch* nietzscheiano si configura così assolutamente come uomo della grazia, come lo *edel Mensch* eckhartiano – uomo dell'oltre, uomo sempre al di là della volontà propria e di ogni appropriazione, perciò oltre ogni oggettivismo -: per lui tutto diventa luce, per lui il presente diventa l'eterno».

²⁰⁵ M. VANNINI, *Nietzsche*, p. 14.

²⁰⁶ *Ibidem*.

costituiscono, legami, dipendenza dalle cose, ed entrambe bloccano il distacco, negano lo spirito».²⁰⁷

Tutto ciò permette anche di chiarire il problema dell'ateismo in Nietzsche. Vannini, infatti, sottolinea come un certo ateismo – inteso come negazione dell'assoluto in sé, e con esso di tutti i valori superiori, e che in quanto tale «nega il distacco stesso, che è la tendenza verso i valori superiori stessi, verso la grandezza e il sacrificio di sé» – non sia affatto presente in Nietzsche e sia anzi «da lui esplicitamente disprezzato».²⁰⁸

«ciò è assolutamente centrale e determinante per la nostra indagine e per la comprensione di Nietzsche e della sua 'religiosità'. L'etica aristocratica di nobiltà, di grandezza, di onore, di giustizia, di sacrificio, è il sostrato vitale senza cui non v'è il distacco ... Se si comprende la formula eckhartiana che conclude il trattato *Sul distacco*, per la quale Dio è il supremo distacco, anche senza ricorrere al linguaggio teologico, per il quale Dio è spirito, unità di soggetto conoscente, oggetto conosciuto, atto del conoscere (e infatti è lo spirito), si comprende la impossibilità di giudicare Nietzsche sulla base delle modeste categorie di teismo e ateismo: anzi, in questo senso, per quanto non vi sia in lui il riferimento al *tu* divino, la centralità dell'oltre', la centralità del distacco, ne fa un pensatore 'religioso'».²⁰⁹

Anche la costante e indomita battaglia di Nietzsche contro il Cristianesimo assume dunque una sfumatura del tutto diversa, se vista alla luce di quanto abbiamo cercato di dire finora. Ciò che spinge l'autore dell'*Anticristo* a scagliarsi contro la religione cristiana, infatti, non è il mero frutto di uno spirito polemico, né il feuerbachiano desiderio di sostituire l'uomo a Dio, bensì il bisogno di mettere in discussione quella morale fatta di ideali meschini ed ipocriti, «che si servono di una immagine oggettivistica di Dio e di un concetto statico, che serve appunto a quella morale e a quei bisogni, e che offende perciò Dio come grandezza e verità».²¹⁰ Proprio per questo, Nietzsche si rivela una «grande personalità religiosa» che, in quanto tale,

«non sopporta la religione per quello che ha di servile, di dipendenza da altro, la deteriore e falsa 'umiltà' che si esprime nella morale della piccola gente, il fondamentale timore, quel volersi cautelare nell'esistenza, magari attraverso la 'salvezza'».²¹¹

In opposizione alla meschinità e alla comodità di un certo modo di essere religiosi, Nietzsche procede su un sentiero caratterizzato dalla gioia della distruzione, dalla forza traboccante di chi conosce la pienezza della vita, da quel «pathos della distanza» che è l'autentica cifra del filosofare nietzscheano e che si esprime al meglio nel concetto di «dionisiaco». Anche in questo caso, Vannini sembra aver compreso molto bene la profondità del pensiero di Nietzsche, quando nota che «ciò che la volontà dell'essere umano

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 15.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 15-17. Per il trattato *Del distacco*, vedi M. ECKHART, *Opere tedesche*, pp. 107-119.

²¹⁰ M. VANNINI, *Nietzsche*, p. 17.

²¹¹ *Ibidem*.

ha voluto nella sua pienezza non è altro che la dimensione di Dioniso», è aggiunge che «è l'orizzonte dionisiaco dell'essere che ci spiega alla fine la dimensione positiva dell'ateismo nietzscheiano», la cui «origine ultima si rivela di natura divina». ²¹² Il cammino di Nietzsche, allora, se da un lato lo allontana definitivamente da un certo modo di intendere e vivere la religione, dall'altro lo avvicina «alla esperienza dei grandi mistici: l'essere umano è fatto per l'assoluto, e per niente di meno. Perciò si deve incessantemente distruggere: per togliere via la alterità dell'assoluto». ²¹³ Da quanto detto finora, sembra che Vannini consideri Nietzsche un mistico a tutti gli effetti. A ben guardare, però, non è così. Egli infatti precisa:

«dove l'itinerario di Nietzsche diverge risolutamente dalla tradizione mistica cristiana, non è dunque nella rimozione della alterità di Dio – questa è, anzi, ripetiamo, elemento essenziale di ogni scoperta dello spirito –, ma nella assenza di ogni componente teopatica. Se si assume questa, ovvero la presenza di Dio nell'anima come elemento dirigente e attivo, sperimentando il nostro essere come prevalentemente passivo, informato da Dio e da lui trasformato, quale distintivo della mistica cristiana, Nietzsche se ne situa assolutamente fuori. Si spiegano così le dure condanne pronunciate contro di lui da persone che di mistica se ne intendono, come il padre de Lubac». ²¹⁴

Chiediamo però a Vannini: l'idea stessa di assunzione della «presenza di Dio nell'anima come elemento dirigente e attivo», non appare quantomeno stridente con quanto detto a proposito del distacco, della rimozione di Dio come oggetto e di tutto quanto è peculiare della mistica? Non rappresenta essa stessa, proprio in quanto atto di assunzione, una nuova, seppur sottile, forma di idolatria e di dipendenza da Dio? Pur perfettamente consci del fatto che sia assolutamente necessario, per quanto è possibile, restringere il campo del 'mistico', per evitare che sotto questa categoria vengano raccolte tutta una serie di esperienze che di religioso hanno ben poco, riteniamo tuttavia che sia altrettanto indispensabile non essere eccessivamente intransigenti su certe posizioni, con il rischio di diventare integralisti. Posto che il «tratto distintivo» della mistica cristiana sia il concetto di *unitas spiritus*, di totale intimità tra l'uomo e Dio, nella rimozione di ogni alterità, sorgono però una serie di interrogativi che dovrebbero quanto meno far riflettere: come si può parlare di «componente teopatica» quando ogni alterità è rimossa? E se anche Nietzsche si situa fuori della mistica cristiana, è lecito pensare che, per questo, non sia un mistico? E Plotino? O esiste soltanto *una* mistica, quella cristiana? E che fine fanno, allora, tutte altre forme di mistica, storicamente riconosciute? ²¹⁵

È lo stesso Vannini, d'altro canto, a suggerirci queste perplessità, quando, definendo Nietzsche un «mistico senza Dio», si chiede:

²¹² *Ibidem*, p. 23.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 24-25.

²¹⁵ Naturalmente, sono interrogativi a cui non è affatto facile rispondere. Tuttavia ci piace pensare che sia possibile parlare di mistica, seppur con le debite differenze, anche di fronte ad esperienze per le quali la «teo-patia» non avrebbe più alcun significato.

«Ma non è forse vero che un mistico deve essere in certo modo senza Dio, nel senso che la dimensione dell'alterità deve scomparire, proprio se e quando è presente quella dimensione di *unitas spiritus*, quella esperienza dello spirito, nella quale il *dys*, il due, il dualismo e il male, scompaiono? Ogni esperienza 'mistica' (ma preferiamo dire appunto 'spirituale') è esperienza di *unità*, e perciò i maestri di teologia mistica parlano di 'distaccarsi da Dio'. *Gott lassen*, 'andare oltre Dio'». ²¹⁶

L'essere «senza Dio» di Nietzsche, allora, si configura come «esperienza mistica» proprio in quanto atto di profondo, radicale distacco da ogni cosa, in primo luogo da quel Dio che Vannini, con espressione profondamente nietzscheana, definisce «il più grosso legame, il simbolo di ogni valore»²¹⁷, e del quale anche Angelo Silesio, uno dei più grandi mistici di ogni tempo, raccomanda di liberarsi, in un distico dalla bellezza e dalla profondità straordinarie:

«Il distacco cattura Dio: ma la rinuncia anche a Dio
è un modo di distacco che poco gli uomini intendono». ²¹⁸

In questo senso, l'esperienza mistica di Nietzsche sembra essere molto vicina a ciò che Bataille definisce «esperienza interiore», ovvero «un'esperienza nuda, libera da legami, anche di origine, con qualsiasi confessione», che, in quanto tale, «risponde alla necessità ... di porre tutto in causa (in questione) senza ammettere tregua». ²¹⁹

In quest'esperienza «che non rivela nulla e non può fondare la credenza né da lì partire»,²²⁰ e nella quale Dio, anziché «un oggetto morto e la cosa del teologo», diventa «selvaggiamente libero»,²²¹ l'uomo si trova solo con se stesso, senza niente a cui appoggiarsi e su cui fare affidamento, ma, proprio per questo, capace di comprendere il senso di queste parole di Bataille:

«Noi siamo messi totalmente a nudo solo se andiamo senza barare verso l'ignoto. È la parte di ignoto a conferire all'esperienza di Dio – o del poetico – la loro grande autorità. Ma l'ignoto esige alla fine l'impero assoluto». ²²²

²¹⁶ M. VANNINI, *La dimensione mistica*, pp. 27-28. Poco più avanti, dopo aver riassunto il 'misticismo' di Nietzsche in tre punti fondamentali – distruzione del concetto di sostanza e di soggetto; distruzione della morale in quanto frutto dello psicologico; esperienza di unità e, in stretta unione con essa, soppressione della dimensione alienante del tempo, ovvero esperienza dell'eterno nel presente, del presente come eterno – Vannini ammette di credere «che si possa sostenere con fondamento la presenza in Nietzsche ... di una radicale attitudine mistica» (*ibidem*, pp. 28-29), e afferma, senza mezzi termini, che «non v'è dubbio che un 'mistico' si trovi più a suo agio con la probità di un Nietzsche che con la vergognosa spudoratezza del biblicismo contemporaneo, mera retorica e utilitarismo»; *ibidem*, p. 40.

²¹⁷ M. VANNINI, *Mistica*, p. 148. Si veda anche p. 147, dove Vannini sostiene che «per molti, essenziali, aspetti, l'esperienza nietzscheiana si configura come un'esperienza mistica, risultato di un'indagine senza compromessi sul nodo problematico soggetto-morale-Dio» e aggiunge che «fine del soggetto, fine della morale, morte di Dio, sono in effetti termini di riferimento essenziali anche della tradizione mistica cristiana, quale si riscontra ad esempio in Eckhart».

²¹⁸ A. SILELIO, *Il Pellegrino*, II, 92, «Il più mistico distacco».

²¹⁹ G. BATAILLE, *L'esperienza*, p. 29.

²²⁰ *Ibidem*, p. 30.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*, p. 32.