

Soggetti senza io. Trasformazioni della mistica nella modernità post- secolare*

Francesco Vitali Rosati**

Abstract

Il saggio esamina alcune delle principali interpretazioni novecentesche del misticismo, con particolare attenzione alle implicazioni antropologiche ed etiche del fenomeno. Dopo averne tratteggiato le principali difficoltà definitorie, vengono proposte alcune letture consonanti tese a cogliere, nella costituzione di un soggetto mistico, un insieme di strategie epistemiche finalizzate a una trasformazione dell'esistenza umana. In questa cornice, vengono ricostruiti i tratti comuni di una costellazione intellettuale definita come «radicalismo mistico», mettendo in luce altresì alcune linee di continuità storica e filosofica. L'analisi si concentra in particolare sui casi di Nikolaj Berdjaev e Fritz Mauthner, considerati come esempi significativi di un processo di rielaborazione moderna della tradizione mistica occidentale. In conclusione, l'articolo suggerisce che tali prospettive contribuiscono a ridefinire la mistica quale rapporto peculiare tra soggettività, conoscenza e comunità.

Parole chiave: io, mistica, modernità, secolarizzazione, soggetto.

This paper explores some of the main twentieth-century interpretations of mysticism, with particular attention to its anthropological and ethical implications. After outlining the main challenges of definition and its distinctive epistemological status, this article examines a set of convergent readings that understand the constitution of a mystical subject as involving epistemic strategies aimed at a broader transformation of human existence. On this basis, it reconstructs the common features of an intellectual constellation referred to as «mystical radicalism» while also highlighting certain lines of historical and philosophical continuity. The analysis focuses in particular on the cases of Nikolai Berdyaev and Fritz Mauthner, considered as significant examples of a modern reworking of the mystical tradition. This paper

* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

** Università degli Studi di Torino. Email: francesco.vitalirosati@unito.it.

concludes by suggesting that these perspectives contribute to redefining mysticism as a specific relationship between subjectivity, knowledge, and community.

Keywords: Self, Mysticism, Modern Age, Secularization, Subject.

1. Introduzione

Le difficoltà affrontate dalle discipline storico-religiose nel fornire una definizione univoca del fenomeno mistico¹ non derivano esclusivamente dall'ambiguità terminologica, ma sembrano legate al peculiare statuto epistemologico dell'esperienza stessa – la quale, postulando una conoscenza diretta della sorgente della vita, tenderebbe di per sé a eludere i consueti modelli di indagine critica.

La mistica, in senso lato, afferma la possibilità di un contatto immediato con il divino, implicante una certa «categoria affettiva del sovrannaturale»². Al carattere sperimentale di tale contatto corrisponderebbe una dissoluzione o trasformazione dell'io ordinario, ovvero, nelle formulazioni teistiche, una sua deificazione. Nei casi storici più radicali, l'annullamento del sé investe la nozione stessa di Dio, la quale appare allora come prodotto puramente formale di una relazione di mutua determinazione³.

Proprio attorno a questa dipendenza reciproca di umano e divino la questione assume una centralità del tutto singolare nel pensiero della modernità occidentale – di cui è testimone la nota associazione hegeliana tra il mistico e lo «speculativo», per la quale ambedue significherebbero «l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto nella loro separazione ed opposizione»⁴, o più in generale l'aspirazione, condensata efficacemente in una formula da Bergson, verso una totale «identificazione della volontà umana con la volontà divina»⁵.

È precisamente sui significati di tale unità o identificazione che intendiamo concentrare l'attenzione. L'ipotesi di questa ricerca è infatti che la relazione delle due volontà (la sospensione dell'una in favore dell'altra, o talvolta il totale annullamento reciproco) porti con sé una singolare concezione del soggetto etico, nonché, per estensione, dell'umano *tout court*.

¹ Cfr. E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, Città Nuova, Roma 1984, pp. 17-41. Non entreremo qui nel merito della distinzione, tutt'altro che pacifica, tra «mistica» e «misticismo».

² L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*, Alcan, Paris 1938, p. 3: «Le sentiment d'un contact immédiat avec les réalités invisibles dont la présence ou le voisinage préoccupe si souvent, contact qui met en action la catégorie affective du surnaturel».

³ Cfr. M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 247-49.

⁴ H. Glockner, «Mystik», in *Hegel Lexikon*, vol. II/2, Fromman, Stuttgart 1957, p. 1602.

⁵ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* (1932), a cura di A. Pessina, Laterza, Bari-Roma 1995, p. 167.

La vera ambiguità della mistica, in questa prospettiva, non riguarderebbe tanto il godimento immediato del divino, quanto piuttosto il significato antropologico di tale tendenza. Ciò che i mistici esprimono sarebbe in primo luogo un modo di vivere eminentemente umano – o persino, secondo le parole di Scholem, «l'esperienza umana ultima»⁶ – che, nella sua ambivalenza costitutiva, condurrebbe in ultima istanza a una radicale ridefinizione dell'ambito antropologico: in questo senso Bergson parla esplicitamente di un orizzonte di «rinnovamento» e «trasformazione radicale dell'umanità»⁷, proprio come William James, in un noto studio *in human nature*, ravvisava negli stati di coscienza mistici una netta «modificazione della vita interiore del soggetto»⁸.

Si tratta, quindi, di comprendere, in primo luogo, *che cosa* venga trasformato e, in secondo luogo, *come* possa avvenire tale mutamento. Proprio una simile interpretazione, che potremmo chiamare *antropogenetica*, della mistica, ha accomunato numerosi itinerari della filosofia e della teologia novecentesche, fino a farne un tratto caratteristico, ancorché perturbante, della modernità.

Nei paragrafi che seguono tenteremo quindi di fornire le coordinate di un tale movimento di ridefinizione del mistico, tratteggiando sinteticamente alcune tesi principali e prendendo limitatamente in esame i casi di autori che – per comunanza di lessico concettuale e d'approccio – considereremo paradigmatici del suddetto processo storico.

2. Il radicalismo mistico nel contesto della modernità post-secolare

Nel corso del ventesimo secolo la riflessione occidentale ha interrogato insistentemente le ricadute antropologiche della mistica, principalmente nell'ottica di valutarne la funzionalità critica nell'ambito dei rapporti mondani⁹.

Un'ampia costellazione di pensatori intellettualmente interrelati¹⁰ ha formulato

⁶ G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo* (1960), a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino 2001³, p. 39. Tralasciamo la questione della legittimità di considerare la Kabbalah una mistica, che esula dagli ambiti di questa indagine.

⁷ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 171-74.

⁸ W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana* (1902), a cura di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998, p. 329.

⁹ Si veda lo studio dettagliato di L. Pisano, *The Exile of Language. German-Jewish Philosophical Challenges of Linguistic Autochthony*, Brill, Leiden 2025, pp. 75 ss., che contiene ampie notizie bio-bibliografiche sugli autori tedeschi trattati.

¹⁰ Si tratta di un intreccio singolare di contesti ebraico-tedeschi e slavo-ortodossi: ricordiamo ad esempio il sodalizio tra Ivanov e Buber, l'influsso di Berdjaev su Taubes, infine l'autorità di Tolstoj – il quale, pur avverso formalmente al misticismo, può essere considerato un padre fondatore delle interpretazioni anarchiche della mistica: cfr. V. I. Ivanov, *Briefwechsel mit Martin Buber* (1926-1934), in *Dichtung und Briefwechsel*, Liber Verlag Mainz, Frankfurt 1995, pp. 29-47; N. Berdjaev, *Martin Buber*, «Put'», n. 38, 1933, pp. 87-91. Sui legami tra mistica ebraica e mistica russa, si vedano: E. Lévyne, *Un kabbaliste à la rencontre de Nicolas Berdiaev. Mystique Juive et Mystique Russe*, Tsédek, Paris 1977, K. Burmistrov, *The Interpretation of Kabbalah in Early 20th-century Russian Philosophy*, «East European Jewish

una serie di interpretazioni «anarchiche»¹¹, «libertarie»¹², «comunitarie»¹³, o persino «rivoluzionarie»¹⁴ del misticismo, riassumibili schematicamente in questi termini:

Il modo in cui l'esperienza mistica del contatto umano con la fonte originaria della vita si condensa sotto forma di un simbolo che contiene in sé la negazione di ogni autorità. [...] Nella sua esperienza il mistico incontra la vita. Ma qui la «vita» non significa la pienezza armonica di tutte le cose con Dio [...]; è qualcosa di completamente diverso: è ciò che cresce e si trasforma senza essere incatenato da nessuna legge e da nessuna autorità... l'elemento anarchico dell'immersione nella libertà da ogni vincolo¹⁵.

La tematizzazione di questa libertà primitiva e «anarchica» esprime il tentativo diffuso di sottrarre l'esperienza mistica alla dimensione strettamente individuale, per farne invece una risorsa nel ripensamento di «nuove forme di coesistenza umana»¹⁶.

La prossimità concettuale e argomentativa di tali prospettive, ancor più delle rispettive interferenze e dei debiti intellettuali reciproci, ci autorizza dunque a parlarne come di un fenomeno storico-religioso unitario, riconoscendovi in egual misura: a) la presa di coscienza di un'anomalia o di una linea critica nella tradizione teologico-politica occidentale; b) un profondo rinnovamento delle tradizioni mistiche stesse, proprio nel cuore della modernità post-secolare¹⁷.

Ciò che colpisce maggiormente di questa nuova e peculiare postura, è il modo in cui il misticismo viene concepito come un atteggiamento *pratico*, vale a dire come una varietà di strategie attraverso cui il soggetto può sospendere il proprio funzionamento epistemico e morale per accedere eventualmente a una nuova modalità di esistenza¹⁸. In questo contesto, le numerose esperienze di distacco, sospensione e svuotamento, così come i gradi progressivi di unione o annullamento

Affairs», 37 (2007), pp. 157-187. Una cornice di riferimento più ampia andrebbe ricercata nella storia dei rapporti tra le comunità hasidiche e le sette cristiane in Europa orientale.

¹¹ V. I. Ivanov; *Ideja neprijatija mira i mističeskij anarchizëm* [L'idea del rifiuto del mondo e l'anarchismo mistico] (1906), in *Sobranie sočinenii*, vol. 3, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1979, pp. 79-90.

¹² M. Löwy, *Redenzione e Utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 56-79.

¹³ M. Buber, *Antica e nuova comunità*, a cura di G. Ragona, Diabasis, Parma 2018, pp. 38-52. A proposito dell'anarchismo religioso di Buber, cfr. G. Scholem (1979), *Martin Buber interprete dell'ebraismo*, a cura di F. Ferrari, Giuntina, Firenze 2015.

¹⁴ N. Berdjaev, *Anarchizëm*, in *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'* [La nuova coscienza religiosa e la società], Pirožkov, Sankt Peterburg 1907, pp. 130-155; E. Bloch (1921), *Thomas Muntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Roma 1969.

¹⁵ G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 38-39.

¹⁶ M. Buber, *Antica e nuova comunità*, cit., p. 27. Non marginale, in ultimo, il fatto che le due principali linee moderne della mistica «rivoluzionaria» si iscrivano proprio in quelle stesse tradizioni teologico-politiche dagli esiti contemporanei più catastrofici.

¹⁷ Come vedremo, Fritz Mauthner traccia un «processo storico-culturale di liberazione religiosa» (F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente* (1920-1922), Nessun Dogma, Roma 2012, vol. I, p. ix).

¹⁸ Cfr. L. Pisano, *The Exile of Language*, cit., pp. 75-79 e *passim*. Su questo punto si vedano anche le osservazioni di E. R. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 1-16.

descritti nei manuali di mistica, non designano più un ritiro o una fuga nell'interiorità, ma vengono reinterpretati come «esercizi spirituali»¹⁹ volti a riconfigurare i rapporti che l'umano intrattiene con il mondo: vere e proprie pratiche di liberazione, rivolte simultaneamente contro la realtà oggettivata e la pretesa di autorappresentazione del soggetto.

Notevole come, ad esempio, due interpreti eterogenei dell'anarchismo religioso tolstoiano convergano su alcuni punti decisivi proprio in merito all'impulso rivoluzionario del misticismo. Da una parte, un pensatore russo come Nikolaj Berdjaev (1874-1948) ricorre di frequente a categorie dell'esperienza mistica per esprimere l'esigenza di un «mutamento radicale del pensiero... una trasformazione delle strutture della coscienza, in grado di superare tanto l'asservimento quanto la dominazione»²⁰; dall'altra, un anarchico ebreo come Gustav Landauer (1870-1919) può auspicare una profonda «rivoluzione spirituale» attraverso un percorso trasformativo di rinuncia (*Verzicht*) e autosospensione dell'io²¹.

In entrambi i casi, emerge un modello di soggettività mistica che deve operare su di sé una trasmutazione etica tale da non potersi più posizionare in uno stato di signoria o proprietà, il quale ridurrebbe il reale – inclusi, appunto, l'io e le sue azioni – alla forma deteriore di un possesso.

Dalla risoluzione dei vincoli del soggetto emerge quindi una tensione etica decisiva: il mutamento mistico non si lascia più cogliere nell'opposizione stilizzata tra un rifiuto del mondo e un'assoluzione soggettiva da tutte le norme, tra nichilismo e libertinismo²² – come neppure nella tesi, enunciata da Weber, che vede nella mistica soltanto una forma di contemplazione passiva, slegata da ogni prassi e degenerante nell'«anomismo», cioè nel «sentimento [...] di non essere più legato a nessuna regola dell'agire, ma di essere invece certo della salvezza in ogni circostanza»²³.

Lungi dal rimanere una questione meramente privata o sentimentale, le interpretazioni più radicali della mistica occidentale ripensano il soggetto attraverso il rapporto a un principio negativo, concepito come unico orizzonte possibile di comunione umana. Più esattamente, si tratta di portare alla luce un paradossale «fondamento apofatico»²⁴ che sorregge ogni comunità viva, permettendo agli uomini di «ritrovare e sciogliersi l'un l'altro [...] nel comune rapporto con un centro divino»²⁵. Un tale principio – secondo l'interpretazione autorevole di Martin Buber (1878-1965)

¹⁹ L. Pisano, *The Exile of Language*, p. 31.

²⁰ N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo* (1939), a cura di E. Grigorovich, Edizioni di comunità, Milano 1952, p. 79, dove rielabora considerazioni già avanzate nei testi politici giovanili.

²¹ G. Landauer, *Zukunft-Menschen* (1900), in *Philosophie und Judentum*, a cura di S. Wolf, AV Verlag, Lich 2012, p. 223. Cfr. L. Pisano, *The Exile of Language*, cit., p. 79.

²² Mutiamo qui la distinzione tra un «esito ascetico» e un «esito libertino» della moralità mistica, formulata da H. Jonas, *Lo gnosticismo* (1958), a cura di R. Farina, SEI, Torino 1991, pp. 66-67.

²³ M. Weber, *Tipi di comunità religiose*, in *Economia e società* (1922), Edizioni di comunità, Milano 1961, vol. I, p. 543.

²⁴ N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., pp. xxi-xx. Da qui la dialettica tra mistica e ateismo che caratterizza molte delle posizioni in esame.

²⁵ M. Buber, *Antica e nuova comunità*, cit., pp. 34, 55.

– non sarebbe più fonte di legittimazione o coercizione, bensì solo di «liberazione e trasformazione della vita reale»²⁶. Eppure la trasformazione sociale non può essere garantita né da un atto istituyente, né da alcun patto giuridico: può solo insorgere da una spontanea «reciprocità»: «La comunità esiste dove la comunità avviene»²⁷.

L'affermazione mistica di un principio negativo viene così distinta dalla negazione nichilistica di ogni principio: che sia negativo, cioè avvicinabile solo per via apofatica, significa che esso non è un concetto, né un possesso, né una norma; significa, insomma, svuotarlo da ogni pretesa fondazionale tradizionalmente intesa – non solo proiettata nella sfera sociale, ma interiorizzata nel fondo stesso dell'io, matrice ultima di ogni rapporto di dominio.

Si tratta in larga misura di «purificare», attraverso un meticoloso esercizio di distacco, tutte le categorie teologiche e antropologiche consolidate²⁸, per rimettere in discussione le fondamenta stesse della civiltà e aprire finalmente la strada a forme nuove di vita etica:

Abbandonare la violenza nei metodi di lotta, nei mezzi, perseguendo l'obiettivo di eliminare ogni violenza, sarebbe molto più radicale, persino più rivoluzionario nel senso profondo del termine. Il vero radicalismo e il vero rivoluzionarismo risiedono nella massima identificazione possibile di mezzi e fini. La via della lotta deve somigliare all'obiettivo della lotta, il metodo di lotta deve avere lo stesso spirito dell'obiettivo: questo è il radicalismo, questo è l'atteggiamento fondamentale verso le cose. Se l'obiettivo è la libertà, allora il mezzo deve essere la libertà; se l'obiettivo è l'amore, allora il mezzo deve essere l'amore; se l'obiettivo è in Dio, allora il mezzo deve provenire da Dio²⁹.

La critica della violenza – la neutralizzazione dalla logica che, distinguendo fallacemente tra mezzi e fini, ne perpetua infinitamente il meccanismo – è solo la prima modificazione che un soggetto mistico deve operare su di sé.

Precisamente su questo sfondo etico si stagliano i più radicali interpreti moderni del misticismo. Nello specifico, nei prossimi paragrafi analizzeremo alcuni caratteri salienti della «sociologia apofatica» del già citato Berdjaev, accanto alle idee coeve sulla «liberazione mistica» elaborate da Fritz Mauthner (1849-1923), mostrando come tali prospettive, toccando i medesimi punti e concordando in alcune premesse come negli esiti delle rispettive argomentazioni, lascino emergere i tratti di quel vasto movimento di ridefinizione al centro del nostro studio. L'accostamento – qui proposto in via sperimentale – di due autori che, a differenza di altri possibili

²⁶ Ivi, p. 44.

²⁷ Ivi, p. 60.

²⁸ Cfr. N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà*, cit., pp. 76-77. «To purify our notion of the supernatural» è anche l'espressione utilizzata da Susan Taubes per descrivere la mistica di Simone Weil, definita una forma di «religious atheism» (S. Taubes, *The Absent God: A Study on Simone Weil*, dissertazione dottorale inedita, Harvard 1956, p. 208).

²⁹ N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., p. 139, trad. nostra. Cfr. i passi di Landauer, ugualmente debitori di Tolstoj, secondo il quale la violenza dei mezzi reitera soltanto «dispotismo e autoritarismo» (cfr. G. Landauer, *Anarchic Thoughts on Anarchism* (1901), in *Revolution and Other Writings*, Merlin press, London 2010, pp. 84-91).

interlocutori (quali ad esempio lo stesso Buber), non presentano rapporti diretti documentati, trova qui la propria ragione nella notevole convergenza di riferimenti mistici e filosofici, tale da sostenere l'ipotesi di appartenenza a una più ampia e unitaria cornice storico-intellettuale.

3. La «sociologia apofatica» di Nikolaj Berdjaev

In un saggio giovanile datato 1907, Nikolaj Berdjaev delinea già i tratti fondamentali del suo misticismo sociale: proponendosi di «esaminare da un punto di vista filosofico-religioso i problemi dello Stato, del socialismo, dell'anarchismo, del genere e della religiosità»³⁰, dedica il primo capitolo alla questione del rapporto tra mistica e modernità:

Nel mondo moderno c'è un atteggiamento di sdegno nei confronti della mistica. La mistica appare molto lontana dagli interessi essenziali di cui vive il nostro mondo; sembra difficile collegarla all'ordine sociale in cui la nostra epoca è così impegnata. La coscienza dominante vede nel misticismo un'anomalia psicologica o un'eccentricità individuale, poco interessanti per la vita [...]. Prima di tutto, dobbiamo abbandonare l'idea che il misticismo sia una sorta di vocazione speciale, un dono speciale, caratteristico di pochi. [...] La mistica è verità trascendentale, superamento di tutte le false convenzioni della vita empirica, scoperta della propria realtà. C'è misticismo nei sensi e nei sentimenti associati alla vita sessuale, al segreto dell'amore, all'unità con la natura, nel mistero della nascita e della morte, nel mistero di ogni creatività. Tutte le radici dell'esistenza sono mistiche e l'uomo ritorna costantemente alle sue radici mistiche³¹.

Affermando un tale misticismo trascendentale – un «sé mistico» comune, precedente l'io empirico – Berdjaev nega però ogni possibilità di comprenderne lo statuto all'interno delle dicotomie convenzionali quali razionale-irrazionale o morale-amorale, limitandosi a una definizione lasca di «una comunicazione sperimentale e immediata con il profondo dell'esistenza... Una connessione libera e reale con il divino»³².

Berdjaev nota subito come l'età moderna, apparentemente avversa ai mistici, produca al contempo le condizioni più propizie, il terreno storico più adatto alla loro realizzazione. Come infatti le epoche di dogmatismo religioso furono ostili al misticismo, di converso una liberazione del «sé mistico» dell'umanità può avvenire soltanto «nell'esistenza universale liberata», spogliata anzitutto dalle false certezze del passato, permettendo un nuovo rapporto con la verità.

Da questa segreta affinità – o reciproca disponibilità – tra il mistico e il moderno, Berdjaev trae quindi l'oggetto di una profezia rivoluzionaria:

³⁰ N. A. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., p. v.

³¹ Ivi, pp. x-xvi.

³² Ivi, p. xv.

È giunto il momento per l'umano di volgersi verso la Divino-umanità [*Bogočlovečstvo*], di superare l'apparente divario tra Dio Padre e Figlio. [...] Il più grande dei mistici, Meister Eckhart, insegnò la Divinità originaria (*Gotttheit*), che è più originale di Dio (*Gott*), più profonda di tutte le ipostasi della Santissima Trinità. Qui si avverte un'epifania che rompe i confini della dialettica religiosa della storia mondiale. [...] Divino-umanità è, innanzitutto, il superamento del dualismo tra divino e umano, la spiritualizzazione della carne nell'umanità e l'incarnazione dello spirito, momento sintetico nella dialettica mistica dell'esistenza. [...] E noi, uomini di una nuova era religiosa che inizia, dobbiamo e possiamo procedere dalla libertà mistica, dalla liberazione della ragione – e non dall'obbedienza cieca e irrazionale – per andare incontro alla rivoluzione mistica³³.

L'autore esamina la funzione storico-sociale della mistica occidentale, di cui elogia «l'immenso significato liberatorio» nell'orizzonte di una «rinascita della vita religiosa interiore»³⁴. L'elemento decisivo di tale rinascita non va situato tanto in una certa concezione di Dio, quanto in una più urgente emendazione dell'intelletto dall'elemento divino esteriorizzato, tramutato cioè in «oggettivazione» (*objektivacija*) dalle istituzioni ecclesiastiche e politiche, contro le quali si sono rivoltati a oltranza i grandi movimenti di dissidenza spirituale³⁵.

L'ambito del mistico indica insomma, prima ancora che un problema teologico, una categoria prevalentemente etica: Berdjaev lo definisce un «modo di esistenza», caratterizzato dall'atteggiamento di distacco e negazione delle pretese fraudolente di qualunque oggettività, e la riscoperta di una «libera comunicazione», di una «immediata rivelazione interiore»³⁶.

Tale rivelazione si esprime, sul piano pratico, nell'impulso all'emancipazione dall'asservimento, quindi al superamento definitivo di ogni rapporto di dominio e subordinazione. La paventata «rivoluzione mistica» o «rivoluzione invisibile» consiste infatti nella «fine del dualismo religioso-metafisico»³⁷: una vera e propria teosi collettiva che liberi da qualunque potere soverchiante, interno o esterno.

Lungo il corso di una vita intensamente segnata dall'impegno rivoluzionario giovanile, dalla conversione religiosa, dalla prigionia e infine dall'esilio, Berdjaev mette a punto la propria concezione del soggetto a partire dai concetti fondamentali della mistica occidentale, con i quali anzi coincide – nella misura in cui la sua etica si propone di «fondare il rapporto tra Dio e mondo sulla dottrina della libertà»³⁸.

³³ Ivi, p. xlix. La nozione di *Bogočlovečstvo*, introdotta nel dibattito russo da Vladimir Solov'ëv (1853-1900) viene discussa nella tesi di dottorato di Kojève (anch'egli esule russo a Parigi), redatta sotto la supervisione di Karl Jaspers: A. Kojève [Alexandre Kojevnikoff], *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 14(6) (1934), pp. 534-55; cfr. Id., *Sophia: Philosophie et phénoménologie : tome I*, Gallimard, Paris 2025.

³⁴ N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., pp. 197-198.

³⁵ Ivi, p. 198.

³⁶ Ivi, p. 196.

³⁷ Ivi, p. 203.

³⁸ N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, Unwin & Allen, London 1952, p. 235.

La *libertà* (*svoboda*), per Berdjaev, è più originaria del mondo, più originaria di Dio stesso e dell'essere: è lo stesso *distacco* o fondo dell'anima predicato dai grandi mistici: un'assoluta libertà «incausata, non riconducibile a nulla»³⁹.

Non si tratta, egli spiega, di una concezione psicologica o volontaristica della libertà, come atto causale di un agente, e neppure della dottrina del libero arbitrio, legata ancora a una concezione giuridica, a una logica della ricompensa e del castigo. È, appunto, una libertà «mistica», precedente la formazione di un mondo di oggetti e di fatti, e pertanto definibile solamente per via apofatica, come abisso privo di fondamento (*Ungrund*)⁴⁰.

La figura del fondo increato porta con sé due corollari decisivi: da un lato mette fine al primato idealista dell'ontologia, rimandando a un principio negativo, cioè non sostanziale e irriducibile al vecchio linguaggio dell'essere; dall'altro, con un medesimo gesto, recide ogni relazione a un'origine, e con essa l'esteriorità reciproca tra Dio e mondo con la quale si è costruito, secondo l'autore, ogni rapporto di sovranità e servitù.

Dalle forme della conoscenza mistica Berdjaev trae quindi il rifiuto di ogni antropomorfismo e «sociomorfismo servile»⁴¹, sui quali sono modellate le dinamiche di dominazione nel mondo e nell'io: in primo luogo «occorre distinguere rigorosamente fra Divinità e l'idea umana di Dio, tra Dio come esistente e Dio come oggetto... Il Dio oggettivato è per l'uomo oggetto di una prosternazione servile. Ma il paradosso risiede nel fatto che il Dio oggettivato è un Dio alienato dall'uomo e che lo domina»⁴².

La *Gotttheit* di Meister Eckhart o l'*Ungrund* di Jakob Böhme, ad esempio, differiscono radicalmente dai fondamenti astratti dell'ontologia tradizionale, che sono appunto mere oggettivazioni o «feticci», dai quali scaturiscono tanto le concezioni monarchiche del divino, quanto le coercizioni morali fondate sulla «tirannia dell'universale astratto» sul singolare concreto: «La schiavitù religiosa, la schiavitù rispetto a Dio e alla Chiesa, l'idea servile di Dio, è stata la forma più oppressiva di schiavitù... Dio è trasformato in oggetto, trasferito nella sfera del *generale*, esteriore e

³⁹ J. Taubes, *Escatologia occidentale* (1944), Quodlibet, Macerata 2019, pp. 29-30, che peraltro ravvede in Berdjaev un punto di «incrocio significativo» tra oriente e occidente.

⁴⁰ N. Berdjaev [Nicolas Berdiaeff], *L'Ungrund et la liberté*, in J. Böhme, *Mysterium magnum*, a cura di N. Berdiaeff, Aubier, Paris 1945, vol. 1, pp. 5-28. In termini non dissimili, l'amico medievista Lev Karsavin (1882-1952), nei suoi studi su Angela da Foligno, promuove una concezione dell'esperienza mistica come totale identificazione dell'anima con Dio, con il conseguente tracollo della nozione di volontà e una visione della divinità che presenta affinità con l'ateismo (cfr. ad es. L. Karsavin, *Mistika i ee značenie v religioznosti srednevekovija* [La mistica e la sua importanza nella religiosità medievale], «Vestnik Evropy» 8 (1913), pp. 9-23; F. Lesourd, *Mystique négative et athéisme moderne dans la philosophie de Lev Karsavine*, «Slavica Occitania», 41 (2015), pp. 363-376).

⁴¹ N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, cit., p. 94.

⁴² Ivi, p. 93.

alienato. È per questo che i mistici insegnano che l'uomo deve distaccarsi anche da Dio»⁴³.

Autenticamente divino, allora, è soltanto ciò che si sottrae a ogni reificazione e mediazione simbolica: il valore ultimo della mistica consiste propriamente nel processo storico di liberazione dalle opinioni su Dio, sul sentiero del quale la modernità secolare sembra compiere paradossalmente un passo decisivo.

Occorre però un'ulteriore «svolta» verso la liberazione mistica: finché, infatti, il soggetto pone Dio e il mondo come realtà al di fuori di sé, o viceversa sé stesso come oggetto proprio, la sua libertà può configurarsi soltanto come resistenza contro un mondo esterno, quale antitesi, cioè, a una forza di asservimento necessaria e incontrovertibile, in quanto sempre già *data*.

Eppure una libertà contrapposta a una necessità non è ancora la libertà *tout court*, ma solamente il termine negativo di una dialettica di contrari. La rivolta contro l'oggettivazione si svolge ancora nel regno dell'oggettivazione stessa, entro il quale non può mai risultare vittoriosa.

Una coscienza che esteriorizza, che aliena, è una coscienza servile. Sorgente della schiavitù è sempre l'oggettivazione... E questa schiavitù abbraccia tutto: la conoscenza, la morale, la religione, l'arte, la vita politica e sociale. La scomparsa della schiavitù è la scomparsa dell'oggettivazione. E la scomparsa dell'oggettivazione non significa il sorgere di una dominazione nuova, poiché la dominazione non è che l'altra faccia della schiavitù⁴⁴.

Il problema di Berdjaev è quello di ripensare l'identità mistica di soggetto e libertà. Lo fa ricorrendo ancora una volta alle dottrine del fondo divino e del superamento del concetto di Dio: vale a dire a tutte quelle metafore apofatiche capaci di esprimere l'assenza di relazione esteriore e la conseguente abolizione della coscienza di un principio, ricapitolate nell'idea di una dissoluzione reciproca di io e Dio in un non-fondamento (*Ungrund*).

Secondo Berdjaev, solo la soluzione in un nulla primitivo preserva l'io dalla ricaduta nell'estrinsecazione, cioè in quel rapporto tra entità dominanti e dominate che è la forma stessa di ogni relazione, indifferentemente cognitiva e sociale: «la struttura stessa della coscienza»⁴⁵. La soggettività liberata, di contro, «presuppone apertura verso l'interno, l'arricchimento interiore mediante un contenuto universale concreto»⁴⁶. Occorre, allora, che la «svolta mistica» riveli una volta per tutte la più intima libertà del soggetto:

Questa svolta nella lotta per la rivelazione dell'essere libero è anzitutto un cambiamento della struttura della coscienza, un ribaltamento della tavola dei valori... È una rivoluzione interna, profonda, che si compie non nel tempo storico, ma nel tempo esistenziale. A questo

⁴³ Ivi, p. 106. Nel corso dell'argomentazione, Berdjaev usa indistintamente le nozioni di *Abgrund* e di *Ungrund*.

⁴⁴ Ivi, pp. 65-67.

⁴⁵ Ivi, p. 65.

⁴⁶ Ivi, p. 76.

cambiamento della struttura della coscienza corrisponde un cambiamento nel modo di intendere l'immanenza e la trascendenza, così come i loro reciproci rapporti⁴⁷.

Da un punto di vista teologico-politico, scrive, la nozione di trascendenza viene concettualizzata in due modi diametralmente opposti: il primo è «l'umiliazione e l'abbassamento servile»⁴⁸ dell'uomo-schiavo verso il Dio-padrone o i suoi surrogati secolari (l'Umanità, lo Stato, la Natura o il Progresso), che riproducono mondanamente il medesimo rapporto di subordinazione; l'altro, inversamente, stabilisce una «libertà divina» rispetto al mondo, una soggettività pura svincolata dalla necessità cosmica, logica o fisica, come da qualunque oggettività data: è questa, per Berdjaev, l'unica libertà davvero auspicabile.

In ultima istanza, la catarsi cognitiva auspicabilmente operata dalla mistica, deve esprimere altresì la sua portata etica:

Per rendere la coscienza in grado di superare tanto l'asservimento quanto la dominazione, occorre costruire una *sociologia apofatica*, così come si è fatto con una teologia apofatica. La sociologia catafatica è rinchiusa nelle categorie della schiavitù e del dominio, senza via di uscita. I concetti sociologici correnti non sono applicabili all'idea di una società libera dalle categorie di schiavitù e dominio; una società tale richiede il «distacco», un atteggiamento negativo rispetto a tutto ciò su cui poggia la società nel regno di Cesare, cioè nel mondo oggettivo in cui anche l'uomo diventa oggetto. Una comunità di uomini liberi [...] è una società puramente apofatica, come puramente apofatica è la conoscenza di Dio; una società estranea alle nozioni, libera dai concetti, aliena da ogni razionalizzazione⁴⁹.

4. La «liberazione mistica» di Fritz Mauthner

L'interpretazione della mistica come critica del concetto di Dio è al centro della riflessione di un autore coevo di Berdjaev, per molti versi più radicale – benché molto meno noto e tradotto – quale Fritz Mauthner.

La vasta e multiforme produzione intellettuale di Mauthner è caratterizzata da una lotta serrata contro il «feticismo» linguistico e la relativa reificazione del pensiero: bersagli polemici della sua «critica del linguaggio»⁵⁰, volta a denunciare i meccanismi di astrazione che imprigionano la mente umana in un mondo di oggetti irreali.

⁴⁷ Ivi, p. 77.

⁴⁸ Ivi, p. 78. Per questa ragione «La verità religiosa dell'anarchismo sta nel riconoscere che lo stato perfetto è quello dell'assenza di potere, cioè l'*an-archia*. [...] Il regno di Dio è anarchia; ad esso non si possono applicare le categorie della dominazione» (Ivi, p. 174). Su questo punto, ci sia concesso il rimando a F. Vitali Rosati, «*The Kingdom of God is anarchy*». *Apophysis, political eschatology, and mysticism in Russian religious thought*, «Religions», 16, n. 11, 2025: 1343.

⁴⁹ Ivi, pp. 79-80. Si confronti quest'idea con quella di Landauer di una «antipolitica positiva» o «politica negativa», quale sospensione di tutte le categorie e rappresentazioni politiche tradizionali (G. Landauer, *Anarchic Thoughts on Anarchism*, cit., p. 85); nonché con la «comunità post-sociale» di Buber, al di là di qualunque forma di associazione istituzionale (M. Buber, *Antica e nuova comunità*, cit., p. 27).

⁵⁰ F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., J. G. Cotta, Stuttgart 1901-1903. L'influsso di Mauthner su Wittgenstein – in particolare sulla sua celebre definizione del «mistico» – è tutt'ora materia di dibattito: cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, New York 1973, pp.

Applicando il metodo critico-linguistico alla storia delle religioni, Mauthner osserva come il feticismo «idealista» si perpetui dalle prime personificazioni antropomorfe delle divinità arcaiche fino alle più sofisticate sostanze della teologia scolastica, contaminando ancora la mentalità moderna, sotto forma di dogmi morali e leggi scientifiche – i quali restano ancora, a suo avviso, meri prodotti linguistici. In questo senso, secondo Mauthner, gli *dei* – cioè tutte le entità metafisiche fittizie – non sono ancora morti: hanno solo mutato forma.

La liberazione del pensiero deve passare allora per una specie di esorcismo, un'opera di dissoluzione di quelli che l'autore nomina, mutuando il lessico incendiario stirneriano, «concetti spettrali» o «idee fisse» – entità puramente illusorie, dalle pretese ontologiche e normative, che rendono l'esistenza umana una «vita ossessionata», «posseduta», perennemente succube di una «pressione spiritistica dell'idea»⁵¹.

La riflessione di Mauthner riprende dunque il rapporto tra mistica e modernità, articolandolo fondamentalmente su due assi: da un lato, occorre portare a compimento il movimento di auto-soppressione della razionalità, interrompendo il dominio esercitato dalle sue stesse macchinazioni verbali; dall'altro, bisogna riconoscere il riaffiorare periodico della coscienza mistica nell'ora estrema della feticizzazione del mondo.

Prospettiva che traspare programmaticamente all'interno di un'opera monumentale come *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, pubblicata originariamente in tre volumi tra il 1920 e il 1922, la quale ha il merito di trattare insieme gli aspetti fenomenologici e genealogici del misticismo: da una parte la descrizione accurata del soggetto dell'esperienza mistica, dall'altra la sua genesi storica a partire dai sedimenti culturali, sociali, simbolici in cui essa si è manifestata.

Già nella compilazione della voce «Mistica» del suo *Dizionario filosofico*, Mauthner affermava:

Il misticismo può essere descritto come uno stato d'animo in cui ci si sente attratti dalla misteriosa unione con l'universo e si crede di conoscere l'inconoscibile riguardo a tale unione. La storia della mistica (die Geschichte der Mystik) deve ancora essere scritta. Potrebbe insegnarci che ogni periodo di accresciuta arroganza intellettuale è stato seguito da un periodo di bancarotta scientifica e disperazione, che, soprattutto nelle nature ottimiste, ha trovato rifugio nel misticismo. Nonostante lunghe interruzioni, questi periodi mistici possiedono una continuità, una connessione. [...] Oggi, quando accanto all'estrema arroganza intellettuale si manifesta un senso di bancarotta tra i più e i filosofi, gli scritti di Meister Eckhart vengono ripubblicati. Eckhart, come Gerson, fece rivivere l'antica mistica quando, accanto all'estrema arroganza intellettuale della Scolastica, si diffondeva la disperazione nei confronti della Scolastica stessa. Pertanto, con il mio amore quasi riluttante per alcuni grandi mistici, sono

120-132; M. L. Engelman, *Mauthner, Wittgenstein, and the Kraus Circle*, in *Proceedings of the 44th International Ludwig Wittgenstein Symposium*, De Gruyter, Berlin 2025, pp. 45-58.

⁵¹ F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente*, cit., vol. IV, pp. 230-232: «Stirner è stato, entro un'area circoscritta, il critico più spregiudicato del linguaggio». Su Landauer e Stirner, cfr. *ivi*, p. 226; Berdjaev, da parte sua, legge Stirner come un mistico *sui generis* (cfr. N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie*, cit., pp. 145-47; *Schiavitù e libertà*, cit., p. 174).

probabilmente più influenzato dallo spirito disperato del nostro tempo di quanto vorrei. Tutte le epoche di un Illuminismo trionfante furono ostili al misticismo⁵².

Nella dinamica descritta, tuttavia, viene concessa soltanto una «breve ora della mistica», prima che il soggetto umano, e con esso l'intera cultura, ritornino inesorabilmente «all'illusione della vita, ai suoi motivi, alla sua conoscenza infelice»⁵³. Questa tensione tra l'accadere storico-sociale dell'evento mistico e la sua irriducibile dimensione di caducità conduce Mauthner a rettificare:

Può esserci una storia del razionalismo, dell'ateismo, dal momento che in essa, come nel corso di una battaglia, è stata espugnata una trincea dopo l'altra, e ciascun soldato che subentra mantiene la postazione conquistata dal compagno precedente; ma non può darsi un'analogia storia della mistica. [...] La mistica non è che stato d'animo personale, sentimento individuale, e si lascia solamente vivere, non comunicare; su questo può illudere soltanto il fatto che gli slogan dei più facondi mistici poterono essere trasmessi, dati in retaggio, e parve che avessero una storia⁵⁴.

Nondimeno, la storia delle apparizioni dei grandi mistici sembra coincidere, secondo Mauthner, con quella dei contributi più vividi e duraturi alla lotta di liberazione umana contro le potenze spettrali del linguaggio.

Der Atheismus, infatti, riconsidera il percorso occidentale del misticismo, nel tentativo di individuarne il germe di quel processo storico-culturale che conduce dal pensiero mitico dell'antichità al razionalismo scientifico moderno. Si tratta insomma di riscrivere la «storia della cultura dal punto di vista della liberazione religiosa (*religiöse Befreiung*), non già d'una liberazione dalla religione»⁵⁵, il cui termine deve ancora giungere, con l'emergenza di una «mistica senza Dio» (*gottlose Mystik*)⁵⁶.

Il paradigma di una mistica ateologica – intesa a un tempo come orizzonte concettuale ed esito storico del misticismo occidentale – permette dunque di riproporre il problema nel suo doppio vincolo all'ateismo e al nichilismo, ravvisandovi, in ultima istanza, la radice stessa della modernità. Un simile approccio, infatti, destabilizzando le distinzioni comunemente accettate tra religione e secolarità, fornisce un modello ermeneutico per interpretare retrospettivamente il processo che ha condotto lentamente alla formazione della coscienza moderna.

All'interno di questo quadro, Mauthner ritrae di volta in volta l'esperienza dei mistici come un insieme di strategie epistemiche volte a smantellare le rappresentazioni oggettivanti del divino – vale a dire, come momenti o tappe di una vasta «storia della liberazione critico-linguistica o critico-conoscitiva dal concetto di

⁵² F. Mauthner, «Mystik», in *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. II, G. Müller, München-Leipzig 1910, pp. 115-134: 116.

⁵³ Ivi, p. 134.

⁵⁴ F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente*, cit., vol. I, pp. 360-61.

⁵⁵ Ivi, pp. ix-x.

⁵⁶ Ivi, p. x.

Dio» (*Gottesbegriff*)⁵⁷. Difatti, precisa, «il problema del concetto di Dio è un problema di storia delle parole, ossia un problema storico; sicché solo la critica del linguaggio può trovare la risposta»⁵⁸.

Ciò autorizza, ad esempio, a vedere nella traiettoria che conduce dalle eresie medievali all'ateismo materialista ottocentesco una «storia della rappresentazione divina», cioè un percorso di graduale smarcamento dalle oggettivazioni cognitive e culturali del «Dio etnografico: [...] la più possente struttura di pensiero che abbia operato nell'umanità»⁵⁹, la cui singolare potenza, sebbene puramente mentale, ha soggiogato l'uomo in una condizione incessante di «superstizione verbale», di «feticismo palese od occulto»⁶⁰.

I mistici sono proprio coloro che, più di qualunque altra figura storica, hanno saputo neutralizzare il «possente sortilegio» del linguaggio, la sua tirannia cognitiva, in primo luogo instaurando un rapporto non verbale alla verità, congedandosi cioè dal trambusto «mercantile» delle parole per avviare il processo di liberazione del pensiero, con il quale la modernità è ancora alle prese:

Per diventare liberi del tutto, immuni dalle parole della fede, ma anche liberi dalle parole d'una filosofia arrogante, il pensiero umano ha dovuto giungere a tanto attraverso il sensualismo, il materialismo, fino all'analisi critico-linguistica per cui esso, il pensiero, altro non è che linguaggio, e che la lingua è uno strumento inadeguato, inappropriato per comprendere la realtà. [...] La critica del linguaggio [...], guardando a ritroso, giocando con le illusioni, è una scepsti distruttiva, che annienta ogni cosa; volgendo lo sguardo all'avvenire, essa è un anelito struggente all'unità: è mistica⁶¹.

«Mistico» è dunque ogni rapporto critico al linguaggio votato a disinnescare il meccanismo di produzione metafisica: uno specifico «modo di vivere», sancito dal distacco dalle funzioni semantiche, quindi dalla liberazione tramite una «*epoché* del significato»⁶².

La categoria del mistico, infine, interrompe le sue oscillazioni per assumere i connotati di un *ethos*: a un tempo un abito mentale e un orientamento della condotta pratica, nel riconoscimento dell'inconsistenza ultima di qualunque vincolo «feticista» dell'oggetto cognitivo – incluso quello, particolarmente esiziale, che lega il soggetto a sé stesso.

Ciò che, secondo Mauthner, i grandi movimenti mistici mettono a nudo – ma che si rivela pienamente solo nell'ora della modernità – è che il fulcro dell'esperienza mistica non è mai stato il suo contenuto teologico, l'oggetto della conoscenza come tale. La trasformazione mistica implica piuttosto una dottrina *negativa* delle modalità del sapere – della sua irrealtà – che a sua volta si riflette in una modalità dell'*agire*. La

⁵⁷ Ivi, vol. IV, p. 464.

⁵⁸ Ivi, p. 113.

⁵⁹ Ivi, vol. I, p. 1.

⁶⁰ Ivi, p. 10.

⁶¹ Ivi, vol. IV, pp. 459; 482.

⁶² L. Pisano, *The Exile of Language*, cit, p. 41.

soggettività mistica, in altre parole, deve inaugurare un nuovo modo di stare al mondo, di muoversi liberamente tra le cose, non ammettendo evidentemente alcuna morale deontologica, nella misura in cui risolve ogni impulso all'agire pratico in un felice stato di *distacco*, ossia di *unione*: la sola modalità di esistenza capace di farci vivere senza subire la dominazione spettrale del pensiero, cioè senza separare idea e azione⁶³.

Così ancora, nel compilare la voce «*Freiheit*» del suo *Dizionario*, Mauthner evoca il bisogno di una nuova e più radicale nozione di libertà che esprima una trasformazione integrale della vita umana: qualcosa come un'«esistenza anarchica», sottratta al potere di qualunque legge, del tutto simile, in fondo, a una condizione «angelica»⁶⁴. In questione, in ultima istanza, è ancora il mutamento dei rapporti che l'uomo intrattiene tanto con i suoi simili quanto con sé stesso, al di fuori dell'alternativa tra il dominio di un'entità illusoria e la devozione servile ai feticci della ragione.

Lo slittamento semantico che Mauthner simultaneamente individua ed esercita sul termine, insistendo sulla «*unio mystica* esente da Dio»⁶⁵ è tanto l'esito della sua critica linguistica, quanto il segno di una trasformazione antropologica in atto, prodotta *dal* e *nel* divenire storico della mistica stessa, attraverso il quale gli è possibile comprendere retrospettivamente i risultati dei grandi mistici occidentali.

5. Conclusione

Il percorso qui tracciato sinteticamente ha inteso mostrare come la questione della mistica nella modernità costituisca uno dei luoghi decisivi di ridefinizione integrale dell'umano. Muovendo dal riconoscimento preliminare delle difficoltà terminologiche e metodologiche, nonché da una breve ricognizione delle principali interpretazioni storico-filosofiche del fenomeno, si è evidenziato come l'esperienza mistica possa intendersi come una trasformazione radicale del soggetto, nella quale vengono sospese le distinzioni tradizionali tra conoscenza e azione⁶⁶. Su questo sfondo, l'analisi di quella costellazione teorica che abbiamo definito il «radicalismo mistico» novecentesco ha permesso di individuare, nell'esperienza ultima dell'annullamento dell'io, un ripensamento delle condizioni fondamentali della convivenza umana.

Nei paragrafi centrali, l'esame comparativo della «sociologia apofatica» di Berdjaev e della critica di Mauthner ha tentato di mostrare come tale trasformazione si articoli nella proposta di una soggettività liberata dall'«oggettivazione», capace quindi di rifondare il rapporto tra umano e divino – e, per estensione, tra individuo e comunità – su un principio negativo, sottratto a ogni logica di dominio.

⁶³ Cfr. E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, p. 107: «Il gesto della morale consiste nell'esclusione di qualcosa da Dio, nell'affermazione di qualcosa che esista separatamente dal divino».

⁶⁴ F. Mauthner, «*Freiheit*», in *Wörterbuch der Philosophie*, cit., vol. I, p. 347.

⁶⁵ F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente*, cit., vol. IV, p. 462.

⁶⁶ Su questo tema, rimandiamo alle riflessioni più recenti di E. R. Wolfson, *Apophysis and Envisioning the Invisible*, Brill, Leiden 2026, in particolare pp. 54-104.

Parallelamente, la lettura della «mistica senza Dio» di Mauthner ha consentito di radicalizzare maggiormente questa prospettiva, interpretando le forme di soggettivazione mistiche come momenti culminanti di una più ampia storia della liberazione dal dominio mentale delle opinioni su Dio – realizzabile, secondo l'autore, tramite un esercizio di sospensione delle strutture cognitive che perpetuano meccanicamente una reificazione della vita. In entrambi i casi, in ultimo, la mistica si configura né come un'esperienza eccezionale né come uno stato affettivo patologico, bensì come una peculiare forma di eticità, nella quale è in gioco una trasformazione integrale dell'umano.

Lungi dal dissolversi totalmente nel processo storico di secolarizzazione, la mistica può rivelarsi, invece, come uno degli operatori più efficaci per comprenderne le tensioni interne: essa pare infatti accompagnarne le crisi, radicalizzarne le aporie e, infine, dischiuderne potenziali impensati. Pertanto, uno studio sistematico e storico-critico di tale correlazione è tutt'ora ampiamente auspicabile, laddove il soggetto mistico, pur nella sua irriducibile ambivalenza, può ancora offrire una risorsa teorica preziosa per ripensare la modernità stessa.