

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

L'ineffabile e l'apparizione

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/148045> since

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

This is the author's final version of the contribution published as:

Ugo Volli. L'ineffabile e l'apparizione. LEXIA. None (15-16) pp: 13-45.

When citing, please refer to the published version.

Link to this full text:

<http://hdl.handle.net/2318/148045>

L'ineffabile e l'apparizione

Abstract: This paper tries to understand with a semiotic methodology, the ineffability of mysticism and to relate the personal experience in this field with the narrations about it. The notions of vision and intuition, as well as the opposition between discursive and narrative speech are used in order to understand the cultural dependance of the mystical experience.

1.

La pratica della mistica, e anche solo il *complesso di discorsi* generati intorno ad essa, costituiscono certamente l'oggetto più problematico della semiotica della religione perché - almeno secondo il modo comune di intendere questa pratica - essa investe l'ambito più *personale ed intimo* della vita spirituale, costituisce soprattutto *un'esperienza* e solo in secondo luogo ed eventualmente è rispecchiata in una narrazione o in una teoria, risulta *intuibile* ma solo in minima parte prosasticamente comunicabile, sia per chi vi partecipi sia per chi la testimoni eventualmente dall'esterno. Per capire se e come sia possibile studiare semioticamente un campo così elusivo, un passo preliminare certamente utile consiste nel tentare di delimitarne l'ambito mettendola in relazione di opposizione con altri discorsi usualmente considerati "religiosi".

Dal punto di vista semiotico può essere dunque opportuno distinguere, trasversalmente alle diverse tradizioni religiose, *quattro diversi grandi tipi di discorsi* o più in generale di comunicazioni, sulla base della connessione che essi presuppongono di avere col divino (diretti o indiretti) e della loro modalità di rapporto con il loro oggetto (interno o esterno).

- Vi sono innanzitutto gli atti comunicativi che pretendono di istituire direttamente e intimamente una relazione *con* o almeno *diretta a Dio* - in cui cioè il divino e il fedele sono terminali enunciazionali di un'interazione discorsiva in un certo senso sovrannaturale. Esistono in realtà diverse forme di questo *primo tipo* di discorso: la più diffusa e normale è la *preghiera*, intesa non solo come richiesta ma anche più generalmente come dialogo e contatto, che comunque implica una qualità trascendente, almeno dal lato dell'ascolto.¹ Il *giuramento*, in certe tradizioni la *confessione*, in altri casi la *benedizione* configurano

1 Per un'analisi semiotica della preghiera, soprattutto di quella ebraica, cfr. Volli 2012a

tacitamente lo stesso fondo dialogico fra livello umano e divino, anche se spesso questa natura profonda non è consapevole.² L'*estasi* e in genere la *pratica mistica* si propongono infine come esperienze particolarmente intense, consapevoli e profonde di questo grande genere di comunicazione diretta col sacro: un linguaggio, o più spesso una comunicazione non linguistica, fortemente *passionale*, *estesica* o addirittura *corporea*, ma talvolta anche ricca di contenuti *conoscitivi*, *percettivi* e perfino *intellettuali*, che si instaura fra chi la prova e la sfera divina, arrivando a *fondere* o *identificare* il mistico con il sacro, o concedendogli almeno qualche forma di *contemplazione* o *coinvolgimento* abbastanza simile o addirittura identica (secondo le diverse tradizioni) alla sua effettiva presenza nella vita del fedele.

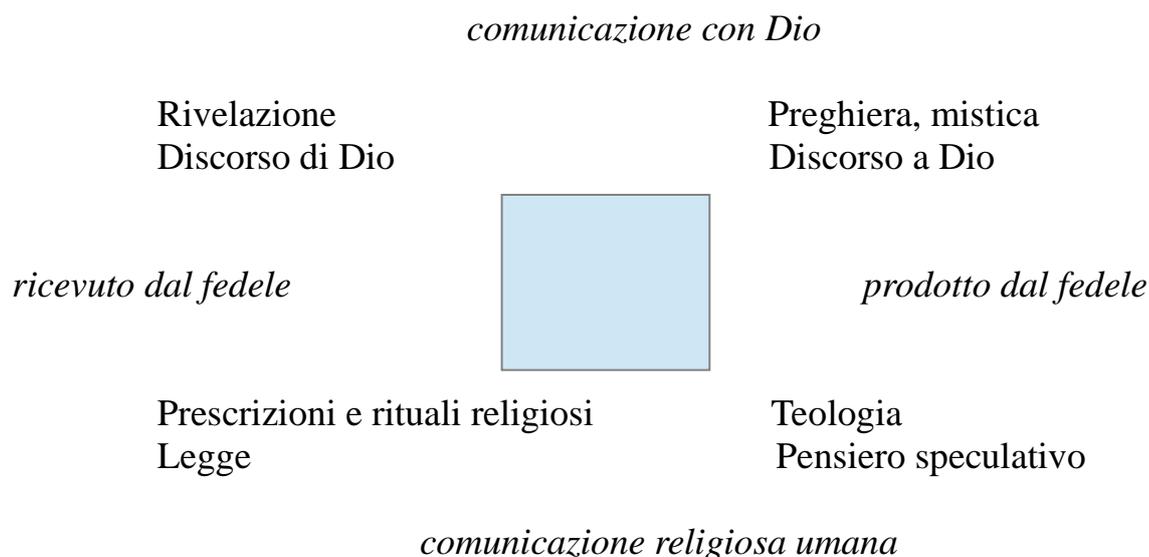
- Poi vi sono quei discorsi che in maniera più lontana e indiretta parlano *di* Dio, di cui cioè il divino è lo specifico *oggetto enunciativo*. Il *linguaggio teologico* è l'esempio tipico di questo *secondo caso*, largamente maggioritario nelle produzioni religiose dell'Occidente, della Patristica e della Scolastica, della Kabbalah (ma non del Talmud e della Halakha, parti maggioritarie del discorso religioso ebraico, appartenenti in prevalenza al nostro quarto tipo di discorso, che descriveremo appresso) e del *Kalam* islamico. Il teologo (talvolta anche il mistico) cerca di formulare in maniera più o meno sistematica o narrativa delle verità *su* Dio, e lo trasforma così in *oggetto* del discorso, usando in diversa proporzione e maniera i testi rivelati, la sua esperienza, la ragione.

- Troviamo quindi quegli atti discorsivi che, secondo l'affermazione di un testo o di un testimone, Dio stesso in qualche senso *ha prodotto*, direttamente *pronunciato* o *agito* (quando si tratta di gesti o segni o miracoli). La *profezia* e la *rivelazione* costituiscono gli esempi caratteristici di quest'ultimo *terzo caso*, quello di un'enunciazione enunciata, spesso conservata nella cornice di una narrazione sovrastante. La Torah, il Vangelo, il Corano riferiscono in un quadro di terza persona (anche se per lo più intradiegetico, con la significativa eccezione dei primi quattro libri del Pentateuco) ciò che viene presentato come il *detto divino*. Naturalmente questo terzo caso può essere spesso il risultato, la traccia o la registrazione del primo, cioè di un dialogo soggettivo col divino, di un'*ispirazione intima* che bisogna qualificare come *mistica*. Ma non accade sempre così, la rivelazione può essere anche *pubblica* e piuttosto clamorosa come nella rivelazione del Sinai o condotta con mezzi *normali* come i discorsi pubblici di Gesù o del Buddha.

2 Sul tema generale il riferimento ovvio nel pensiero contemporaneo va a Buber (1923, 1950) e Levinas (1971, 1980, 1982); per il giuramento, cfr. Agamben 2008

Vi è infine un *quarto genere* di discorso, che potremmo chiamare propriamente *religioso* secondo tutte le assonanze etimologiche che esplicano la complessità della sua significazione: nel senso della ripetizione (*re-lego*), del legame (*re-ligo*) e della separazione (*relego*): è tutta la produzione comunicativa che non si occupa direttamente del rapporto col divino ma la presuppone: etica, liturgia, diritto, edificazione, ecc.

E' possibile organizzare facilmente questa classificazione in un quadrato semiotico:



2.

In questo articolo intendo svolgere qualche osservazione di impostazione semiotica (dunque non teologica o storica) su quel grandissimo ed estremamente problematico ambito di discorso, presente in numerosissime culture, che *produce, costituisce o riferisce il contatto individuale ed intimo con la sfera divina*, cioè quella sezione cioè del primo tipo di linguaggio sopra accennato, al cui cuore non vi è solo allocuzione del credente al suo Dio - preghiera nei molteplici sensi di questo termine -, ma *corrispondenza e incontro - un'esperienza intima, solitaria e sufficiente a se stessa*. Questa fusione, o visione o sensazione è sperimentata infatti internamente, spesso in una situazione di immobilità o in certi casi di movimento ritmico e ripetitivo (le danze dei dervisci o delle possessioni haitiane [Deren 1953] cui si interessava Jerzy Grotowski [Attisani e Biagini, a cura di., 2008]), ma comunque sempre di perdita di contatto col mondo. Si crea in questa maniera un tempo o un luogo mentale in cui il divino

irrompe, si impone, trasforma lo spazio in cui si trova il mistico o all'inverso dà a chi la sperimenta la sensazione di perdere il controllo ed essere trasferito *altrove*.

Risulta utile riportare qui in forma succinta e didattica l'elenco dei fenomeni mistici riconosciuti tradizionalmente negli ambienti cattolici. In primo luogo consideriamo gli effetti soggettivi, cioè le modificazioni interiori rivendicate dai soggetti che vi sono coinvolti:³

Fenomeni di ordine conoscitivo:

VISIONI: Percezioni soprannaturali di un oggetto naturalmente invisibile all'essere umano. Si distinguono in: visioni corporali (apparizioni); visioni immaginarie; visioni intellettuali.

Visioni corporali: Dette anche apparizioni, sono quelle in cui il senso della vista percepisce una realtà oggettiva (non necessariamente un corpo umano, ma anche una forma esteriore sensibile o luminosa) naturalmente invisibile all'uomo.[...]

Visioni immaginarie: La visione immaginaria è una rappresentazione sensibile interamente circoscritta alla immaginazione e che si presenta in modo soprannaturale allo spirito con una vivacità e chiarezza superiore alle stesse realtà fisiche esteriori. [...]

Visioni intellettuali: Si tratta di una conoscenza soprannaturale che si produce mediante una semplice visione dell'intelligenza senza impressione o immagine sensibile.[...]

LOCUZIONI: Sono formule che enunciano affermazioni o desideri e si riferiscono unicamente al linguaggio articolato percepito mediante l'udito corporale. Si distinguono in:

Auricolari: Sono quelle percepite per mezzo dell'udito. [...].

Immaginarie: Sono quelle che si percepiscono chiaramente con l'immaginazione sia durante il sonno che in stato di veglia.[...]

Intellettuali: Sono quelle udite direttamente nell'intelletto senza concorso di sensi interni ed esterni. [...]

RIVELAZIONI: Quando autentiche, sono le manifestazioni soprannaturali di verità nascoste o di segreti divini fatte da Dio per il bene generale della Chiesa o per l'utilità particolare dell'anima che le riceve. [...]

IEROGNOSI: Letteralmente, "conoscenza del sacro", si riferisce alla facoltà che ebbero alcuni Santi, soprattutto gli estatici, di riconoscere le cose sante (i rosari, l'ostia consacrata, le reliquie, ecc.). [...]

Tutti questi sono "fenomeni" di ordine soggettivo, che in qualche modo formano i risultati cognitivi previsti dell'esperienza mistica. Altra cosa sono invece gli "effetti" *esterni* dell'esperienza, i "doni" che ne derivano:

INCENDIO D'AMORE:

Si tratta di un fenomeno, comprovato nella vita di alcuni Santi, dovuto dalla violenza dell'amore verso Dio che si manifesta, alle volte, all'esterno sotto forma di fuoco che riscalda e brucia persino materialmente la carne e le vesti vicino al cuore. [...]

Fenomeni di ordine corporale:

3 <http://www.diosalva.net/it/spirito-santo/fenomeni-doni-mistici-straordinari.php>, si è scelto un sito divulgativo per avere una sintesi molto semplice di questa fenomenologia degli effetti dell'estasi.

STIGMATE:Consistono nella spontanea apparizione di piaghe sanguinolenti nel corpo della persona che le sperimenta. Appaiono normalmente nelle mani, nei piedi e nel costato sinistro e a volte sulla testa e sulle spalle. [...]

LACRIME E SUDORE DI SANGUE: Consistono nell'uscita in quantità apprezzabile di liquido sierico (sangue) attraverso i pori della pelle[...]

RINNOVAMENTO O CAMBIAMENTO DI CUORE: Consiste nell'estrazione fisica del cuore di carne e nella sostituzione con un altro, che è alle volte quello di Cristo stesso. [...]

INEDIA O DIGIUNO PROLUNGATO: Si tratta di digiuno assoluto per un tempo molto superiore alle forze naturali di sopravvivenza della persona. [...]

PRIVAZIONE DEL SONNO: Si tratta di privazione del sonno o di un riposo molto limitato, inferiore ai limiti normali di sopravvivenza. [...] Questo fenomeno può essere dunque inteso come un'anticipazione delle condizioni particolarmente eccelse dei corpi glorificati.

AGILITA': Si tratta della traslazione corporale quasi istantanea da un luogo ad un altro anche molto lontano dal primo. Si distingue dalla bilocazione (v. seguente) perché non c'è simultaneità di presenza in entrambi i luoghi, ma solo traslazione da un posto ad un altro. [...]

BILOCAZIONE: Consiste nella presenza simultanea di una medesima persona in due luoghi diversi. [...]

LEVITAZIONE:

Consiste nella elevazione spontanea, dal suolo, nel mantenimento e spostamento nell'aria del corpo umano senza appoggio alcuno e senza causa naturale visibile. La levitazione ha, di regola, luogo mentre la persona è in estasi. Si parla di:

Estasi ascensionale: Quando il sollevamento è piccolo.

Volo estatico: Se avviene a grande altezza.

Corsa estatica: Quando la persona si muove velocemente raso terra. [...]

SOTTIGLIEZZA: Consiste nel passaggio di un corpo attraverso un altro, che suppone la compenetrazione o coesistenza dei due corpi in un medesimo luogo. [...]

LUMINOSITA': Consiste in un certo splendore che alle volte i corpi di alcuni irradiano soprattutto durante la contemplazione o l'estasi. [...]

OSMOGENESIA O PROFUMO SOPRANNATURALE:

Consiste in un certo profumo di fragranza speciale e inusuale che si sprigiona alle volte dal corpo dei Santi, dai sepolcri dove riposano le loro spoglie o in particolari luoghi religiosi.

Comunque li si valuti, tutti questi ultimi fenomeni consistono in *effetti esterni* dei fenomeni mistici, di solito parte di narrazioni intorno a chi li ottiene, che certamente non si identificano con l'oggetto della nostra indagine, cioè l'esperienza stessa dell'estasi. Nel seguito di questo articolo, tralascieremo dunque queste manifestazioni viste dall'esterno, che pure formano il materiale predominante delle descrizioni verbali e delle rappresentazioni figurative delle estasi. Ci concentreremo invece su *ciò che è percepito nel fatto stesso dell'incontro con la sfera divina*, così com'è riferito nelle testimonianze mistiche e ci porremo in particolare il problema della *dimensione visiva* che è centrale e caratteristica, implicando una dimensione spaziale in cui il sacro e colui che percepisce in certa misura *coesistono*. Si tratta di una percezione dello spazio certamente *paradossale*.

L'aspetto più significativo di tali esperienze è descritto infatti

come un contatto con l'Altro più *remoto* e *trascendente*, ma percepito dall'*interno* della coscienza, nella più stretta *intimità*: una situazione di forte tensione fra interno e esterno, solitudine e incontro, autoriferimento e annullamento di sé. Il che è puntualmente registrato in un ossimoro etimologico: l'estasi, dal greco ἐξ στάσις, *ex-stasis*, *essere fuori*, sporgersi, si presenta in realtà come un *raccoglimento interiore*, un'interruzione del rapporto con l'esterno, un blocco totale della comunicazione. Per testimoniare di questo paradosso e fornire un oggetto analitico, vale la pena di citare qui la voce di un classico dizionario filosofico (Lalande 1926):

Estasi (fr. Extase; ingl. Ecstasy; ted. Ekstase) - Stato caratterizzato dal punto di vista fisico da una immobilità quasi completa, da una diminuzione di tutte le funzioni di relazione, della circolazione e della respirazione; dal punto di vista affettivo, da "un sentimento di felicità, di gioia indicibile che si mescola a tutte le operazioni mentali... e che si può considerare come esclusivamente caratteristico di questo stato". (P. Janet, Une extatique, « Bull. Inst. psychol. », 1901, 229-230). Dal punto di vista intellettuale "si chiama... estasi uno stato nel quale, poiché ogni comunicazione col mondo esterno è interrotta, l'anima ha la sensazione di comunicare con un oggetto interno che è l'essere perfetto, l'essere infinito, Dio... L'estasi è l'unione dell'anima con il suo oggetto. Nessun intermediario tra lui ed essa: essa lo vede, lo tocca, lo possiede, è in lui, è lui. Non è più la fede che crede senza vedere, è più della scienza stessa, la quale non coglie l'essere che nella sua idea: è una unione perfetta, nella quale l'anima si sente esistere pienamente, con lo stesso darsi e abbandonarsi, perché colui al quale si dà è l'essere e la vita stessa". (Boutroux, Le mysticisme, « Bull. Inst. psychol. », 1902, pp. 15 e 17).

Alla base di questa *esperienza dell'ossimoro*, espressa icasticamente qui sopra dalla locuzione "un oggetto *interno* che è [...] *l'essere infinito*, Dio", vi è una *doppia figura di chiasmo*, un incrocio ossimorico in entrambe le direzioni. Per uscire davvero da sé e trovare Dio bisognerebbe infatti in primo luogo rientrare nel profondo della propria anima, secondo il noto motivo agostiniano: "Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur." (De vera religione § 72).⁴ Ma per raggiungere davvero se stessi sarebbe invece necessario *uscire da sé*, dal proprio "ego" (in quanto contrapposto all'autentico "self", come si usa ormai dire con una terminologia un po' new age), o piuttosto perdersi o "abbandonarsi", per citare Meister Eckhart (1300, cap.3):

Perciò devi cominciare da te stesso e abbandonare te stesso. In verità, se non

4 Reperibile facilmente nell' *Opera omnia* di Agostino on line alla pagina http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm

fuggi prima te stesso, dovunque tu fugga troverai ostacoli e inquietudine. Chi cerca la pace [...] deve prima di tutto abbandonare se stesso: così abbandona tutte le cose. In verità, se un uomo abbandonasse un regno o il mondo intero e mantenesse se stesso, non avrebbe abbandonato proprio nulla. [...] Soltanto chi abbandona la propria volontà e se stesso, ha abbandonato davvero tutte le cose

Lo stato di isolamento dell'autocoscienza interna come condizione dell'esperienza diretta del divino (di quella che molto più tardi sarà chiamata gnosi) è in realtà un tema che si ritrova già in Platone. Come scrive Colli (1939), in Platone

alla conoscenza mistica giunge seguendo il suo impulso dionisiaco. [...] L'anima lascia ciò che la circonda e si volge ad indagare sé; [...] l'indagine della propria interiorità è slancio verso l'infinito. [...] L'isolamento svuota l'anima dei contenuti razionali; lo stato dionisiaco è pura interiorità,

dove l'anima diventa *synethroisméne*, 'raccolta in sé' (*Fedone*, 83 A). E diffusissimo fin da tempi remoti è anche il tema della possibilità per l'anima di "contenere" paradossalmente l'infinito. Lo implica Agostino parlando della "grande caverna della memoria" come contenitore dell'universo (*Confessioni*, X, 8, 13-15). Ma scrive per esempio Dav Hai Gaon (939-1038), un maestro rabbinico babilonese dell'epoca post-talmudica, citato da Moshé Idel (1988:15)

Molti studiosi hanno insegnato che, se qualcuno contraddistinto dalle molte qualità descritte dai libri cerca di vedere in alto il carro [divino] e i palazzi angelici, deve digiunare un certo numero di giorni e piazzare la sua testa fra le ginocchia e mormorare molti inni e preghiere specificate dalla tradizione. Allora *percepirà dentro di sé e nelle camere [del suo cuore] come se vedesse con i suoi occhi i sette palazzi e come se entrasse in essi uno dopo l'altro e vedesse che cosa vi è contenuto [corsivi miei UV]*

Se vogliamo riportare questa tensione su un piano propriamente linguistico e semiotico, ci troviamo a parlare di "discorso ineffabile" (un discorso che non contiene se stesso, ma la sua negazione...), "comunicazione interiore" (un mettere in comune con se stesso...) e altre locuzioni estremamente problematiche, perché esse stesse ossimoriche. La semiotica non può naturalmente interrogarsi direttamente riguardo alla possibilità questo paradosso, per il semplice fatto che non ha modo di accedere direttamente "in interiore homine" e in genere manca degli strumenti per studiare direttamente l'esperienza e in particolare quell'esperienza molto estrema che è l'estasi.⁵

Ciò cui possiamo certamente arrivare ad analizzare sono testi descrittivi, testimonianze, narrazioni. Ed è rispetto a questi materiali

5 Su questo punto non posso che rimandare al mio saggio su questo tema: Volli 2007

indiretti che è possibile porre la questione del rapporto, che si trasforma però e non riguarda più la tensione fra ciò che è interno al soggetto dell'esperienza e ciò che gli è esterno, ma fra singolarità del testo che è la traccia dell'esperienza e ambiente circostante. Il dato ovvio, ma importante da sottolineare è che le narrazioni cui possiamo accedere sono sempre *successive* al fenomeno dell'estasi (Velasco 1999): una differenza dell'ordine della spazialità, sia pur metaforica, come quella fra esterno e interno si trasforma così in un'opposizione temporale. Il loro carattere *postumo*, in un certo senso *traduttivo*, rende necessario a uno sguardo semiotico interrogarsi sempre sui filtri e sui codici che entrano in gioco nella *registrazione* dell'esperienza mistica.

Ne viene un linguaggio peculiare, in un certo senso zoppo, incapace di dirsi interamente e senza riserve (Baldini 1990):

un linguaggio che vela più cose di quelle che sveli, che ci dice con i suoi eccessi lessicali, con una fastosa abbondanza di parole che il mistero non può essere reso udibile nel linguaggio. Ogni errore grammaticale, dunque, è un segno di questa impossibilità e, nel contempo, afferma Michel de Certeau, "indica un punto miracolato del corpo del linguaggio; è una stimmate. La frase mistica è un artefatto del silenzio che produce silenzio nel rumore delle parole. Attraverso il linguaggio del mistico, linguaggio che è destinato non a dire qualcosa, ma a condurre verso il nulla del pensabile".

[...] per il mistico le parole non sono domestiche, né addomesticabili, esse rimangono per lui sempre allo stato selvaggio. Ecco, quindi, che il suo parlare non è mai un parlare ozioso e routinario, un inoffensivo esercizio domenicale, bensì è un gesto di grande impertinenza verbale, di grande trasgressività linguistica. I mistici, scrive Massignon, ci fanno "dimenticare la prigione delle regole metriche e retoriche" e i loro scritti "liberano il pensiero dalle regole sintattiche abituali". Al mistico il linguaggio spesso si impunta, talora egli non fa altro che ripetere a singhiozzi un alfabeto, la parola è sempre una barriera che egli riesce difficile superare.

Troviamo qui innanzitutto un'opposizione radicale fra l'espressione e un contenuto che spesso viene detto ineffabile. A questo del resto allude anche l'etimologia del misticismo: "mistica" deriva dall'aggettivo greco *mystikòs*, che viene da *mystès*, cioè l'iniziato - parole che rimandano tutte al verbo *myùo*, che significa letteralmente *chiudere*. Questo dell'ineffabilità un problema spesso affrontato da coloro che si occupano di mistica e definisce in un certo senso il problema della semiotica della mistica: come può esservi un linguaggio dell'ineffabile? Che senso ha un senso che non può dirsi? In

verità la poesia si trova spesso di fronte a problemi del genere: il profumo della rosa è indifferente al nome con cui si chiama il fiore, dice Shakespeare in un celebra passaggio di *Romeo and Juliet*⁶ ma il linguaggio non è adeguato ad esaurirlo, ricambia l'inesprimibilità con una certa inadeguatezza, su cui si è soffermato Bergson (1889), per esempio a proposito dei colori.

Ma certamente il linguaggio mistico è un caso limite, che va molto al di là della difficoltà comune di catturare l'esperienza in categorie linguistiche, per forza interpersonali, generali e di conseguenza generiche. Vi è in questo caso qualcosa di più. Scrive per esempio Panikar (2005).

Il linguaggio mistico ha la pretesa di esprimere un'esperienza sui generis - non dico «specificata». La mistica è un'esperienza della realtà e in quanto tale si può esprimere solo, anche se in forma imperfetta, mediante simboli. La conoscenza simbolica richiede una conoscenza partecipativa tra il conoscente e il conosciuto [...] I mistici confermano che la selva della mistica è pericolosa e non ha sentieri tracciati. Ci assicurano anche che la mistica è ineffabile. Come parlare allora dell'ineffabile? La risposta è al contempo facile e difficile: andando oltre i confini della razionalità senza lederla, parlandone semplicemente e aggiungendo che non si è cercato di dire ciò che si è detto. «Chi ha orecchie per intendere, intenda». Tutti abbiamo orecchie: occorre affinarle.

Un poeta non sarebbe autorizzato a scaricare in questo modo il compito sul lettore. Il richiamo alla comprensione "di chi può intendere" modifica l'ineffabile in qualcosa che può essere alluso e non detto, perché richiede una previa competenza: un tema particolarmente interessante per l'analisi semiotica che si propone sempre di ricostruire competenze. Esso è particolarmente diffuso nella letteratura mistica, lo si ritrova per esempio in buona parte degli scritti della tradizione mistica ebraica (Busi e Loewenthal 1995).⁷

3.

Ci troviamo dunque nella condizione di dover analizzare non direttamente il "discorso ineffabile", ma la sua testimonianza o riflessione postuma, la possibilità stessa di parlarne. Il fatto è che questo limite al discorso si può sviluppare in modi diversi. Il primo che vogliamo considerare qui è quello, potremmo dire estremista, laicamente (almeno in apparenza) ma molto fortemente testimoniato da Wittgenstein (1921) alla fine del suo *Tractatus logico-*

6 "What's in a name? That which we call a rose/ By any other name would smell as sweet." *Romeo and Juliet* (II, ii, 1-2)

7 Ma si veda anche Scholem 1971: 69

philosophicus, in una serie di proposizioni celeberrime e assai discusse, che analizziamo qui solo rispetto alla rilevanza del nostro discorso, ovviamente senza la pretesa di proporre con ciò un percorso che punti a un'ermeneutica del *Tractatus*.

Bisogna partire dal fatto che per Wittgenstein "6.522. V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico".⁸ Considerando l'atteggiamento epistemologicamente realistico, non certo fenomenologico di Wittgenstein, dobbiamo pensare che "il mistico" (das *Mistische*), strano aggettivo sostantivato) non può essere presentato qui come un'esperienza (non si direbbe nel *Tractatus* che "c'è davvero l'allucinazione" o "il sogno", intendendo con ciò che qualcuno effettivamente li percepisce), e nemmeno come la registrazione di un'attività discorsiva o comunicativa ("c'è l'ineffabile" o come si potrebbe anche tradurre, l'inesprimibile, l'indicibile; per di più c'è "davvero": questo non vuol dire certo che solo se ne parli), ma si tratta di qualcosa che "c'è" o "si dà" ("es gibt" nel testo originale), che "si mostra" ("*zeigt sich*") e che inoltre "è" (es ist).

E però esso evidentemente non può essere un qualunque fatto del mondo, anzi in qualche modo lo ha come oggetto: "6.44 Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è." Che a rigore "il Mistico" non possa uno dei fatti del mondo (compreso il fatto della sua esperienza) si vede dal fatto che: "1. Il mondo è tutto ciò che accade [*was der Fall ist*]." O meglio, con una traduzione più letterale. non è qualcosa di cui "si dia il caso", un "fatto" [*Tatsache*, 1.1], insomma un "come" del mondo. Mentre si è appena visto che "il Mistico" concernerebbe non il "come", vale a dire ciò che è il caso, ma il "che", insomma il caso non mondano che si dia il caso di qualunque cosa: per dirla con la discussione heideggeriana di Leibniz e Schelling, che "ci sia qualcosa invece che nulla".

Infatti esso è esterno al mondo, cioè alla totalità di ciò che accade: "6.41 Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è [*ist*] come è, e tutto avviene [*gescheht*] come avviene; non v'è [*es gibt nicht*], con la stessa espressione citata sopra] in esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe un valore." Il che rimanda a due possibilità per la comprensione di che cosa sia questo "Mistico". La prima è Dio, menzionato solo in questo caso seriamente⁹ nel *Tractatus*: "6.432. Come il mondo è, è del tutto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé nel mondo."

Oppure, implicitamente, al soggetto e alla sua vita di coscienza e di linguaggio. Anche se "davvero c'è", "il mistico" di Wittgenstein ha

⁸ "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das *Mystische*."

⁹ Cioè direttamente, non come rimando agli "antichi", il che accade altre tre volte nel testo: 3.031, 5.123, 6.372

certamente a che fare con un'attività di pensiero: esso è caratterizzato infatti come qualcosa che "si intuisce" ("*Anschauung*") o "si sente" ("*Gefühl*"): "6.45 Intuire mondo sub specie aeterni è intuirlo quale tutto limitato. Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico." Di questa problematica (possiamo dire enigmatica?) intuizione però non ha senso parlare: "6.5 Non si dà Enigma: Se una domanda può porsi, può pure avere risposta".

Sembrerebbe una chiusura definitiva: "il mistico" sarebbe affare di un Dio o di un soggetto su cui non avrebbe senso neppure interrogarsi. Ma, se "sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico", che "c'è" e dunque non è illusione, ciò implica che questo limite anch'esso in qualche senso debba "esserci": ora questo "limite" (*Grenz*) per il *Tractatus* è esattamente il soggetto ("Subjekt"): "5.632 Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo." e pertanto a rigore anch'esso "non c'è" (ancora: "*gibt es nicht*": 5.631 Il soggetto che pensa, immagina, non v'è"). Grave elemento di contraddizione o almeno di ossimoro, questa inesistenza, perché poco prima "5.63 Io *sono* il mio mondo. (Il microcosmo)" e "5.621 Il mondo e la vita *sono* tutt'uno." Si sta forse parlando in maniera equivoca di ciò che "c'è" e "non c'è". Forse un esserci è "intramondano", "ontico" per dirla con Heidegger, e l'altro è "l'essere", l'ontologico, e le difficoltà derivano qui da una programmatica dimenticanza della differenza fra questi due livelli. Oppure un "esserci" o "darsi (*geben*)" è quello delle cose, l'altro è quello dell'"intuizione" e della "sensazione". Ma forse le due opposizioni sono in realtà la stessa. Non è chiaro.

Anche perché in definitiva però "il limite" (sistematicamente nell'originale "*Grenz*", che ha una connotazione di confine) è linguistico: "5.6 I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo. " Cioè logico e del pensiero: "5.61 La logica riempie il mondo; i limiti del mondo sono anche i suoi limiti. Non possiamo dunque dire nella logica: Questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Ciò parrebbe infatti presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché altrimenti la logica dovrebbe trascendere i limiti del mondo; solo così potrebbe considerare questi limiti anche dall'altro lato. Ciò, che non possiamo pensare, non possiamo pensare; né dunque possiamo *dire* ciò che non possiamo pensare." Di nuovo, se "il Mistico" è "l'indicibile", non potrebbe essere nel mondo; ma allora, come parlarne o anche solo nominarlo? Come dire che "c'è" se non è nel mondo? La tensione su questo punto non appare risolvibile nel testo.

Mi sono soffermato per qualche riga a esporre il problema del "mistico" nel pensiero di Wittgenstein, ovviamente senza la pretesa di intervenire direttamente su un testo rispetto a cui esiste una letteratura

sterminata, ma per mostrare come l'esito di una riflessione sull'ineffabilità di questo tipo di esperienza, affrontata con l'estremo rigore e la straordinaria onestà intellettuale che caratterizza il *Tractatus*, non possa che riuscire aporetica, consapevolmente contraddittoria. Dobbiamo supporre che Wittgenstein violi consapevolmente le sue stesse regole discorsive nell'atto stesso di proporle, perché nomina ciò che non si può dire - e non vale a risolvere il problema la celebre immagine della scala: "Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse - su esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito)." Infatti la scala ha lo stesso statuto ontologico del luogo che si raggiunge con essa; inoltre, a buttarla via dopo essersivi arrampicato, si resta certamente intrappolati in alto.

Ma allo stesso tempo, il parlare di Wittgenstein su questo punto non è un dire: niente si apprende dal *Tractatus* di che cosa si trovi in alto, sopra la scala; o se si vuole nulla vi si chiarisce del contenuto - di esperienza o di realtà - del "mistico", se non il fatto che lo si può solo indicare violando le regole del linguaggio. E' un modo *estremo*, in un certo senso *ironico* di usare il linguaggio contro se stesso per indicare ciò che esso non può dire.

4.

Un secondo e assai più diffuso modo di intendere i limiti della descrizione dell'incontro col divino può essere definito *moderato*, ovviamente in termini semiotici, non logici o metafisici. Esso postula che qualche cosa sul mistico in definitiva si possa dire, se non sulla sostanza dell'esperienza, almeno sul suo insegnamento o sulla sua *apparenza* o, come si usa dire, *apparizione*. Non sempre si sostiene in questi discorsi di affermare una verità letterale riguardo alla sfera divina (anche se il problema certamente si pone), ma almeno di riferire il modo in cui un incontro col divino è sensibilmente avvenuto. Nella Bibbia il primo caso celebre di questo tipo di discorso è quello del rovetto ardente (Es 3: 2-3), costruito con uno straordinario "raccordo di sguardo":

Mosè pascolava il gregge di Jethro suo suocero, sacerdote di Midian; egli portò il gregge oltre il deserto e giunse alla montagna di Dio, all'Horeb. E l'Angelo dell'Eterno **gli apparve** in una Fiamma di fuoco, di mezzo a un rovetto. Mosè **guardò** ed **ecco** il rovetto bruciava col fuoco, ma il rovetto non si consumava. Allora Mosè disse: "Ora mi sposterò per **vedere** questo grandioso **spettacolo**: perché mai il rovetto non si consuma!".

Dal racconto dell'azione di Mosè passiamo cioè direttamente a

leggere per così dire in soggettiva quel che gli appare, il contenuto esperienziale del suo incontro straordinario. Il testo ebraico è tutto costruito sulla radice *r'h* del "vedere": sia lo "spettacolo" (*mareè*) che l'apparire sono dell'ordine delle "visioni" non solo sul piano esperienziale, ma anche su quello linguistico. Allo stesso modo apparirà poi al campo del visibile (attraverso un raccordo di sguardo appena più implicito) "la montagna che brucia" scorta con terrore dagli ebrei al momento della rivelazione del Sinai di Es 19: 17-18¹⁰ e "le voci, i lampi, il suono dello shofar" "visti" (il verbo è sempre *r'h*) anch'essi "dal popolo" subito dopo la proclamazione del Decalogo (Es 20:18), anche se più volte nel testo biblico successivo (Deu 4:12) si ribadirà che "non si vedevano immagini [sempre *r'h*], ma solo si sentivano voci", privilegiando così la dimensione verbale della rivelazione per il pericolo che quello visivo possa dar luogo a fenomeni di idolatria.

All'ordine del visibile appartiene anche la più celebre apparizione della tradizione ebraica, quella del primo capitolo di Ezechiele, su cui si è sviluppato il grandissimo filone della mistica ebraica denominato *maasé merkavà*, "i fatti del carro". Ezechiele infatti riporta una visione di un carro divino, che è stato messo in relazione dai mistici con la struttura e la sede del divino:

1 Il cinque del quarto mese dell'anno trentesimo, [...] **i cieli si aprirono ed ebbero visioni divine.** [...] **3 la parola del Signore fu rivolta** al sacerdote Ezechiele figlio di Buzi, nel paese dei Caldei, lungo il canale Chebàr. qui **fu sopra di lui la mano del Signore.** **4 Io guardavo ed ecco** un uragano avanzare dal settentrione, una grande nube e un turbinio di fuoco, che splendeva tutto intorno, e in mezzo si scorgeva come un balenare di elettro incandescente. **5** Al centro **apparve** la figura di quattro esseri animati, dei quali questo era **l'aspetto**: avevano sembianza umana **6** e avevano ciascuno quattro facce e quattro ali. [...] **10** Quanto alle loro **fattezze**, ognuno dei quattro aveva fattezze d'uomo; poi fattezze di leone a destra, fattezze di toro a sinistra e, ognuno dei quattro, fattezze d'aquila. [...] **13** Tra quegli esseri **si vedevano** come carboni ardenti simili a torce che si muovevano in mezzo a loro. Il fuoco **risplendeva** e dal fuoco **si sprigionavano bagliori.** **14** Gli esseri andavano e venivano come un baleno. **15 Io guardavo** quegli esseri ed ecco sul terreno una ruota al loro fianco, di tutti e quattro. **16** Le ruote **avevano l'aspetto e la struttura come** di topazio e tutt'e quattro la medesima forma, il loro aspetto e la loro struttura era come di ruota in mezzo a un'altra ruota. [...] **24** Quando essi si muovevano, **io udivo** il rombo delle ali, **simile al** rumore di grandi acque, **come** il tuono dell'Onnipotente, come il fragore della tempesta, **come** il tumulto d'un accampamento. Quando poi si fermavano, ripiegavano le ali. **25 Ci fu un rumore** al di sopra del firmamento che era sulle loro teste. **26** Sopra il firmamento che era sulle loro teste **apparve** come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa

10 **17** Mosè fece uscire il popolo dall'accampamento a incontrare Dio. Essi stettero sotto il monte. **18** E il monte fumava tutto poiché su di esso scese J-H-V-H nel fuoco. Il suo fumo saliva come fumo di fornace [...] "(J-H-V-H è il "nome proprio" ebraico di Dio, per un'analisi più completa e la relativa bibliografia cfr. Volli 2012).

specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane. 27 Da ciò **che sembrava essere** dai fianchi in su, **mi apparve** splendido come l'eletto e da ciò che **sembrava** dai fianchi in giù, **mi apparve come** di fuoco. Era circondato da uno splendore 28 il cui aspetto era simile a quello dell'arcobaleno nelle nubi in un giorno di pioggia. **Tale mi apparve l'aspetto** della gloria del Signore. **Quando la vidi**, caddi con la faccia a terra e **udii la voce** di uno che parlava.¹¹

Anche in questo caso la "soggettività" della visione, resa nella traduzione italiana con dispositivi linguistici variati per ragioni estetiche, è continuamente ribadita in ebraico¹² con soli tre strumenti molto semplici che alludono tutti alla percezione visiva:

- l'uso continuo della radice vedere *r'h* (sia come forma verbale sia nel derivato *mareè*, la stessa che definisce lo "spettacolo" rovetto);
- quello del sostantivo *demut*, lo stesso impiegato nel secondo posto della locuzione "a immagine e somiglianza" nel racconto della creazione dell'uomo nel secondo capitolo del libro della Genesi; una parola che etimologicamente allude a una sorta di consanguineità, ma significa generalmente vicinanza d'aspetto, "aria di famiglia";
- sia infine più semplicemente con la particella preclitica *ke*, letteralmente "come", che ha valore comparativo.

Spesso questo procedimento è ribadito dalla peculiarità dell'oggetto interno, piuttosto amato dall'ebraico: così nel verso 1 "ebbi visioni" traduce un *vaereeh maerot*, letteralmente vidi visioni. Altre peculiarità dell'ebraico sono sfruttate allo stesso fine, per esempio nel verso 3, "la parola del Signore fu rivolta a Ezechiele" traduce un'espressione *haià davar J-H-V-H al Jehezekel* che ha un senso più esteso, qualcosa come "ci fu parola/cosa di J-H-V-H su Ezechiele", il che si può intendere certamente che gli fu rivolto un discorso, cosa di cui però non vi è accenno fino al versetto 28, l'ultimo del capitolo; ma anche che una "cosa divina" gli fu messa davanti e mostrata, come infatti accade subito. Bisogna notare infine che l'espressione "*davar J-H-V-H*" è impiegata regolarmente nel testo biblico come formula tecnica per la profezia.

Dal punto di vista semiotico è evidente che qui, come in Esodo, siamo di fronte a una *strategia soggettivante*, una *testimonianza* che sortisce un forte effetto di realtà, come spesso accade, ma vale in particolare in questo caso, perché Ezechiele e Mosè hanno una pretesa istituzionale a quella forma alta di veridicità che definisce la profezia. Per la loro condizione personale, dentro la cultura ebraica (e poi anche in quella cristiana), sono annunciatori di verità. Dunque la visione non solo allude a un incontro, ma lo descrive in maniera sufficientemente

11 Per sottolineare la dimensione visiva di questo testo, ho messo in neretto tutti i vocaboli che vi alludono.

12 Per una traduzione a fronte più letterale del testo della Cei citato qui, ci può utilmente consultare:

http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16099

accurata e veritiera da trasformarsi in una descrizione veritiera, molto di più di un'esperienza.

E anche perché, nonostante la diffidenza della Torah per la sfera visiva e la preferenza netta per quella verbale/acustica, il verbo *roè* e in generale la radice *r'h* sono usati in genere come annuncio di una testimonianza veridica. Così Dio, in Genesi 1 *vaiarè kitov*, "vide che era buono" e Giuseppe "vede" l'essere divino con cui lotta (Gn 32: 31) e Mosè in Es 33: 18-23 con lo stesso verbo chiede di "vedere" la "gloria" o piuttosto la presenza (*kavod*) di J-H-V-H, ma li viene negato "perché nessun uomo può vedermi fin che è in vita" e però gli vien concesso di vedere "le tracce" (così traduce Lévinas quel che usualmente è "il retro", *aharà*). In sostanza, quel che si vede può essere strano o sovranaturale, ma è vero (i sogni, che hanno un'altra natura e non sono pensati mai letteralmente veri, anche quando contengono un messaggio divino, nel Pentateuco non sono mai "visti", ma solo "sognati").

Quel che il profeta vede - la sua estasi, se torniamo al linguaggio moderno) è dunque vero, è uno stare davvero "fuori" come un testimone in mezzo a un evento quotidiano, anche se in questo caso l'evento è assolutamente sovranaturale; certamente vi è in esso dell'ineffabile, qualche cosa che non si riesce a dire proprio perché non rientra nella normalità del mondo, ma questa ineffabilità può essere superata grazie a paragoni e similitudini.

Se non si è profeti scelti dal divino (e spesso anche se lo si è), la visione di cui parliamo è pericolosa, a rischio di morte, come si è appena visto con l'episodio del rifiuto della visione a Mosè (Es 33: 18-23) e come insegna con un'altra storia un celebre passo del Talmud babilonese (*Talmud Hagigah* 14b). Vi si parla dell'esperienza mistica sotto la metafora dell'ingresso nel "giardino" (questo significa "Pardes", parola di origine persiana che è arrivata a definire il nostro paradiso, vedi Russell 1999):

I nostri maestri hanno insegnato: quattro entrarono nel Pardés [giardino]. Erano Ben Azàì, Ben Zomà, Achèr e Rabbi Akivà. Rabbi Akivà disse loro: "Quando arriverete la pietra di marmo puro, non dite, 'Acqua! Acqua!' perché è detto: 'Chi parla menzogne non starà davanti ai miei occhi' (Salmi 101:7)" Ben Azàì guardò e morì. Di lui è scritto, "preziosa agli occhi di HaShèm è la morte dei suoi pii" (Salmi 116: 15). Ben Zomà guardò e ne fu leso [impazzì]. Di lui, è scritto: "hai trovato del miele? mangiane con discrezione perché non ti riempia, e tu ti trovi a vomitarlo". (Proverbi 25: 16). Achèr tagliò i germogli [divenne apostata]. Rabbi Akivà entrò, e uscì in pace."¹³

13 Trad. it. tratta da Busi e Loewental 1995: 22-23, con lievi modifiche.

Su questa breve enigmatica narrazione i commenti successivi si sono sprecati, tutti nel segno dei limiti all'esperienza: la follia, la morte, l'apostasia sono in agguato nel misticismo, bisogna essere grandi saggi come Rabbi Akivà per superare indenni il pericolo. Del resto, in un passo immediatamente precedente (11b) il Talmud (anzi, in realtà la *Mishnà*, testo più antico e più autorevole di cui il Talmud è commento e discussione) afferma

Colui che contempla queste quattro cose sarebbe stato meglio se non fosse venuto al mondo: quel che sta sopra [evidentemente al mondo comune], quel che sta sotto, quel che sta davanti [cioè dopo], quel che sta dietro [prima].

Si tratta esattamente di una proibizione del "vedere" mistico. In seguito a tale proibizione, mancherà quasi del tutto nel seguito della tradizione ebraica una testimonianza esplicita del vedere e un insegnamento esplicito delle tecniche per farlo, forse con la sola eccezione rilevante di Abulafia (Idel 1988). Non mancheranno peraltro le scuole mistiche (tutta la *Kabbalah* ha questo senso), ma esse insisteranno più sullo studio e sulla dimensione emozionale che sulla visione diretta, del resto sempre limitata secondo la lezione di Mosè. Da questo punto di vista la mistica ebraica è la più modesta, non pretende mai un incontro diretto col divino, ma quando ha una dimensione ottica aspira al massimo al "trono", al "carro", al "palazzo", che sono tutte "tracce" ben dietro o sotto Dio.¹⁴ Altra cosa è la *devekut*, l'attaccamento del sentimento al divino, che è lo stato perseguito dal chassidismo,¹⁵ e altro ancora la *visione intellettuale* che è caratteristica della *Kabbalah*.

In questo caso infatti accade che tale *vedere* sfumi in un *intuire* (l'espressione usata da Wittgenstein, vale la pena di ricordare, *Anschauung* che contiene *schauen*, "guardare" come *intuire* contiene *tueri*, che significa anch'esso guardare) tipicamente intellettuale, in cui non si distingue il sapere dal percepire, lo "studio" dall'esperienza, anche grazie all'estrema discrezione personale da cui sono protetti i testi. E' insomma un "vedere" virtuale, un "vedere" che non si propone soprattutto come atto originale, ma è in un certo senso "guidato"; un vedere che può essere commentare, insegnare, come spesso si dice anche rivelare il "segreto" di qualche episodio o testo ben noto nella sua letteralità.

Prendiamo per esempio un celebre brano dello *Zohar*, il capolavoro della mistica ebraica (Scholem, a cura di, 1971, traduzione

14 Una traccia estremamente significativa di queste tracce si trova nella narrativa di Kafka: il Castello, il palazzo dell'Imperatore e altri luoghi del genere le cui allusioni sono distribuite largamente nella sua opera derivano certamente di qui, nella forma ancora paradossale di non poter essere raggiunte. Cfr. Groesinger 1992

15 Su cui rimando all'analisi in Scholem (1971)

di *Zohar* I, 15a-22a).¹⁶ La riscrittura mistica dei primi versetti della Genesi si situa tutta nell'ambito del visibile, più specificamente del campo semantico della luce e della fiamma (che evidentemente riguarda eminentemente la vista; ma non è specificata alcuna visione di qualche soggetto cui questa descrizione sia attribuita come percezione. Mancano cioè quegli indizi espliciti che abbiamo notato sopra sul piano dell'enunciatore e soprattutto del guardante; ma il quadro è lo stesso, quello di un campo che si percepisce con la vista, il che implica come tutti in tutti i testi figurativi un "sistema guardante/guardato" (Eugeni 1999). Dove sia mostrato (o narrato) un visibile (cioè una figura), ivi è implicitamente evocato uno sguardo, un guardante virtuale. Nel caso dello *Zohar* il sapere è attribuito prevalentemente (e implicitamente) a Rabbi Shimon bar Yohai, una figura eminente della linea rabbinica del I secolo della nostra era: a lui per essere precisi è attribuito *l'insegnamento e la descrizione* di un "visibile riflesso dell'invisibile" (*Zohar* I, 4b); ma mai si specifica che la narrazione dipenda da una sua effettiva percezione.

In principio, quando la volontà del Re cominciò ad agire, incise segni sull'**aura** celeste [che irradiava intorno a Lui]. Una **fiamma oscura irradiò** dalla regione più nascosta dal mistero dell'Infinito (*Ein Sof*), come **una nebbia** che prenda forma dall'informe, racchiusa nell'anello [di quell'**aura**] né **bianca né nera, né rossa né verde, del tutto priva di colore**. Solo quando **la fiamma** prese misura e estensione, emise **colori splendenti**. Nel centro più intimo della **fiamma** scaturì infatti una **sorgente**, da cui si riversarono **colori** verso il basso, nascosta nella misteriosa segretezza dell'*Ein Sof*. La **sorgente** proruppe e non proruppe attraverso l'etere [dell'**aura**] che la circondava ed era del tutto inconoscibile fino a che, per l'impeto della sua irruzione, **brillò** un punto segreto e nascosto. Al di là di questo punto nulla è **conoscibile**, per cui esso è chiamato *Reshit*, "principio" Lo **splendore**, che era **celato** nel profondo, urtò il suo **etere**, che toccò e non toccò quel punto originario. Allora quel punto originario, chiamato Principio, si espanse e costruì un Palazzo, a suo onore e gloria. Lì seminò il seme santo dei mondi per generare a beneficio del mondo, e questo è il segreto del versetto: «Seme santo è la loro stirpe» <*Is*, 6, 13>. Lo **splendore**, con cui il Principio semina semi, a sua gloria, come il seme del baco da seta che si avvolge e costruisce intorno a sé un palazzo, a onore di sé e a beneficio del mondo.

Bisogna interrogarsi però sull'origine e la natura di tale "intuizione" o disvelamento del "segreto del versetto", che abbiamo riportato qui solo a titolo di esempio particolarmente illustre di una

16 Per un'analisi "attraverso la costruzione di campi semantici secondo le indicazioni della linguistica di Coseriu" si veda Dal Bo (2003). Sullo *Zohar*, nella sterminata letteratura che ne parla, per uno sguardo storico-critico si può consultare Hayoun (1999), per una piccola ma preziosa antologia in italiano si può consultare quella a cura di Scholem (1977).

serie molto ampia di scritture dello stesso genere, di cui una parte fra i più rilevanti è antologizzata in traduzione italiana nel grosso volume a cura di Busi e Lowental (1995) e molti di più sono analizzati negli studi di Scholem, Idel e loro allievi.

Per quanto riguarda la caratteristica centrale, la *natura* di tale intuizione, è opportuno far ricorso alla contrapposizione, secondo categorie caratteristiche della semiotica della narratività riprese da Violette Morin (1976) per esempio in Calabrese e Volli (1995), la storia degli eventi a quella dell'esposizione, dove la prima (dimensione *fattuale*) riguarda la successione dei fatti "reali" di una storia, la seconda il modo in cui essi sono conosciuti o esposti dal narratore (dimensione *discorsiva*). Questa contrapposizione, molto rilevante nel caso del giornalismo, ma anche di romanzi dove l'*intreccio* si distacchi dalla *fabula*, come è la regola nel caso dei polizieschi, distingue anche la "visione" mistica vera e propria, caratterizzata sempre da circostanze straordinarie e degne di racconto della visione, di cui stiamo parlando. La visione è esposta molto spesso (anche nei casi citati sopra) secondo la logica della percezione e dunque anche la temporalità del testimone, essa spesso viene collocata nello spazio e nel tempo della sua manifestazione, piuttosto che della sua autonoma realtà ("altrove") e temporalità ("eterna"). L'"intuizione" invece viene descritta secondo un sapere, che è anche un insegnamento, dunque secondo una logica in cui il testimone non appare coinvolto personalmente, che di solito segue la logica di un commento a un altro testo (così per esempio il brano dello Zohar citato), o addirittura un ordine alfabetico ("Alef Bet de Rabbi Aqiva") o numerico ("Sefer Yetzira")¹⁷.

In realtà il primo di questi casi, la visione, è quasi escluso, perché nei testi del misticismo ebraico a partire dalla caduta del Tempio vi è sempre, quanto meno in maniera implicita, un riferimento a scritti precedenti, spesso secondo un processo di "piega" (Volli 2012) che sovrappone frammenti di testi diversi del canone uniti da un elemento del significante, usando questa procedura per amplificare e rendere figurativo il testo. E' un procedimento che inizia già nel Talmud e che è caratteristico dell'ermeneutica ebraica, alternato alla costruzione di parabole vere proprie e di fiabe didattiche, in cui spesso compare al figura di "un Re" per illustrare il comportamento divino.

Esso ha un'importanza decisiva nel legittimare e preparare l'esperienza mistica delle generazioni successive, che di solito non è descritta, ma dà luogo ad ulteriori elaborazioni, che rientrano in quel processo di memorizzazione, riproduzione e amplificazione del testo di partenza che è definito in questa tradizione "studio". Dunque si

17 Entrambi riportati in traduzione da Busi e Loewenthal 1995.

tratta di un'*origine* tradizionale, di un'elaborazione di un sistema di simboli radicato nei testi di riferimento. Quanto queste descrizioni virtuali corrispondano a visioni estatiche e quanto alla semplice di elaborazione sul registro visivo di materiali verbali ricevuti non possiamo dire, perché di questo le fonti tacciono rigorosamente.

5.

Diverso è il caso cristiano, che è molto meno uniforme e ammette molteplici modalità di visione e intuizione. Senza alcuna pretesa di completezza, prenderemo in considerazione pochissimi esempi, partendo da una delle più celebri estasi della tradizione mistica cristiana, quella doppia di Agostino di Ippona e di sua madre Monica a Ostia, esperita alla vigilia della morte di lei, dopo il 387, che costituisce esempio interessante di narrazione ancor più "moderata" dell'esperienza mistica, perché si racconta l'accadimento dell'esperienza, ma il contenuto della visione mistica non è quasi descritto, ma soprattutto ragionato, tradotto esplicitamente in un discorso che ha forme non solo metaforiche ma soprattutto ipotetiche. Di questo testo non possiamo dire dunque che contenga un' "intuizione", dunque, ma solo il suo annuncio:

(*Confessioni* 10.23) Accadde,[...] che **ci trovassimo** lei ed io soli, appoggiati a una finestra prospiciente il giardino della casa che ci ospitava, [...] **Conversavamo**, dunque, soli con grande dolcezza. **Dimentichi** delle cose passate e **protesi** verso quelle che stanno innanzi [...] **aprivamo avidamente la bocca del cuore** al getto superno della tua fonte, [...] **per esserne irrorati** secondo il nostro potere e quindi **concepire** in qualche modo una realtà così alta. 10. 24. [...] **elevandoci con più ardente impeto d'amore** verso l'Essere stesso, percorremmo su su tutte le cose corporee e il cielo medesimo[...]. E ancora **ascendendo in noi stessi** con la **considerazione, l'esaltazione, l'ammirazione** delle tue opere, **giungemmo alle nostre anime e anch'esse superammo per attingere** la plaga dell'abbondanza inesauribile [...] E mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, **la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente**, e **sospirando** vi lasciammo avvinte le primizie dello spirito [...] 10. 25. **Si diceva** dunque: "Se per un uomo **tacesse il tumulto** della carne, **tacessero le immagini** della terra, dell'acqua e dell'aria, **tacessero i cieli**, e **l'anima stessa si tacesse** e superasse **non pensandosi**, e **tacessero i sogni** e le rivelazioni della **fantasia**, ogni **lingua** e ogni **segno** e tutto ciò che nasce per sparire se per un uomo tacesse completamente[...] se ormai **ammutolissero**, per aver levato l'**orecchio** verso il loro Creatore, e solo questi **parlasse**, non più con la **bocca** delle cose, ma con la sua **bocca**, e noi non **udissimo più la sua parola attraverso lingua di carne o voce d'angelo** o fragore di nube o enigma di parabola, ma lui direttamente [...] e tale condizione si prolungasse, [...] e quest'unica nel **contemprarla** ci **rapisse** e **assorbisse** e **immergesse** in gioie interiori, e dunque la vita eterna **somigliasse** a quel momento

d'**intuizione** [...]: non sarebbe questo "entra nel gaudio del tuo Signore"?

Sono sottolineati col neretto tutte le marche del discorsivo, frequentissime in questo testo, mentre mancano quelle del fattuale. E' una forma di *discrezione* che è piuttosto frequente nella mistica cristiana, anche se certamente non esclusiva. In essa prevalgono però i dettati divini, e spesso le estasi sono dichiarate più che descritte, o raccontate solo sommariamente e immediatamente congiunte a un ammaestramento teologico. Possiamo prenderne ad esempio, oltre un millennio dopo Agostino, il "Dialogo della divina provvidenza" di Caterina da Siena. Nel capolavoro della mistica si parla abbastanza spesso di visioni e contemplazione, ma le descrizioni sono molto scarse, per esempio questa del capitolo XIVL :

Sai che Io allora ti mostrai me in figura d'uno arbore, del quale non vedevi né il principio né il fine, se non che vedevi che la radice era unita con la terra; e questa era la natura divina unita con la terra della vostra umanità. A' piei de l'arbore, se ben ti ricorda, era alcuna spina; dalla quale spina tucti coloro che amavano la propria sensualità si dilongavano e corrivano a uno monte di lolla, nel quale. ti figurai tucti e' difecti del mondo. Quella lolla pareva grano e non era; e però, come vedevi, molte anime dentro vi si perivano di fame, e molte, cognoscendo l'inganno del mondo, tornavano a l'arbore e passavano la spina, cioè la deliberazione della volontà.

La voce parlante è quella di un'entità divina che racconta e spiega alla mistica una "figura" che essa le ha "mostrato" in altro tempo (e qui vi è una traccia del livello discorsivo di cui si parlava sopra. Il suo senso più che narrativo o esperienziale è esplicitamente allegorico.¹⁸ L'albero allude a una certa relazione fra umano e divino, che ha natura concettuale e a certi comportamenti, che sono giudicati sul piano morale. Non ha nulla di sconvolgente, né in senso beatifico né nel senso del "*mysterium tremendum*" del sacro (Rudolf Otto). E' in definitiva un insegnamento, uno dei molti apprendimenti teologici ed etici che la Voce impartisce a Caterina nel suo gran libro. Siamo ancora in un ambito di "intuizione", sebbene molto meno denso di riferimenti scritturali del caso della Kabbalah: qui in sostanza, le "orecchie per intendere" sono fornite da una generale disposizione religiosa e non dal dominio dettagliato del significante scritturale.

18 Mi riferisco qui alla notissima classificazione di Dante (Convivio II, 1.1), che era diffusissima nella teoria medievale dell'interpretazione e quindi probabilmente nota a Caterina. Incidentalmente vale la pena di notare che quel Pardes-giardino della tradizione ebraica, cui si è accennato sopra è stato spesso interpretato come una sigla (PaRDeS) che si riferisce anch'essa per quattro livelli di interpretazione (Peshat, senso letterale, Remez, allegorico, Derash, interpretativo, Sod, segreto o mistico. Sui rapporti fra le categorie cristiane e quelle ebraiche è aperto un grande dibattito teorico e storiografico, per cui rimando a Weiss Halivni 1998 e Boyarin 2003.

Naturalmente questa modalità indiretta, ancora *moderata* nei nostri termini, non è l'unica, vi sono descrizioni molto più chiare ed esplicite, che sono interessanti proprio per via del loro contenuto, che però di solito sono trattenute o censurate (e possiamo immaginare che a Caterina questo sia accaduto, anche per la sproporzione fra il ricordo di visioni ricevute e loro narrazione). Dato che questo articolo cerca di fare un discorso tipologico e non certo storico, prendiamo ad esempio un brano di una mistica cattolica assai recente, la cui condizione personale e il valore delle cui visioni dal punto di vista della Chiesa non sono state definite fino in fondo Maria Valtorta:

Per prima cosa, dunque, ieri sera ho visto come una immensa rosa. Dico "rosa" per dare il concetto di questi cerchi di luce festante che sempre più si accentravano intorno ad un punto di un insostenibile fulgore. Una rosa senza confini! La sua luce era quella che riceveva dallo Spirito Santo. La luce splendidissima dell'Amore eterno. Topazio e oro liquido resi fiamma... oh! non so come spiegare! [...]

E vidi Dio Padre: Splendore nello splendore del Paradiso. Linee di luce splendidissima, candidissima, incandescente. Pensi lei: se io lo potevo distinguere in quella marea di luce, quale doveva esser la sua Luce che, pur circondata da tant'altra, la annullava facendola come un'ombra di riflesso rispetto al suo splendore? Spirito... [...] Spirito perfettissimo, anche con la sua immaterialità: Luce, Luce, niente altro che Luce.

Di fronte al Padre Iddio era Dio Figlio. Nella veste del suo Corpo glorificato su cui splendeva l'abito regale che ne copriva le Membra Ss. senza celarne la bellezza superindescrivibile. Maestà e Bontà si fondevano a questa sua Bellezza. I carbonchi delle sue cinque Piaghe saettavano cinque spade di luce su tutto il Paradiso e aumentavano lo splendore di questo e della sua Persona glorificata. Non aveva aureola o corona di sorta. Ma tutto il suo Corpo emanava luce, quella luce speciale dei corpi spiritualizzati che in Lui e nella Madre è *intensissima* e si sprigiona dalla Carne che è carne, ma non è opaca come la nostra. Carne che è luce. Questa luce si condensa ancor di più intorno al suo Capo. [...] Gesù era in piedi col suo stendardo regale in mano [...]

Un poco più in basso di Lui, ma di ben poco, quanto può esserlo un comune gradino di scala, era la Ss. Vergine. Bella come lo è in Cielo, ossia con la sua perfetta bellezza umana glorificata a bellezza celeste. Stava fra il Padre e il Figlio che erano lontani tra loro qualche metro. (Tanto per applicare paragoni sensibili). Elia era nel mezzo e, con le mani incrociate sul petto - le sue dolci, candidissime, piccole, bellissime mani - e col volto lievemente alzato - il suo soave, perfetto, amoroso, soavissimo volto - guardava, adorando, il Padre e il Figlio.

In questa pagina e nelle molte altre che le assomigliano nei testi dell'autrice, l'aspetto visivo è chiarissimo, vi sono numerose tracce dell'enunciazione e tratti discorsivi; ma non mancano i tratti narrativi o piuttosto figurativi, come pure immagini e atteggiamenti che l'autrice definisce "paragoni sensibili" e che sono evidentemente influenzati da codici iconologici ben sviluppati. Sarebbe facile identificarli con

motivi figurativi diffusi nella pittura sacra. Un confronto sistematico fra i repertori iconologici delle visioni e quelli dell'arte sacra coeva sarebbe un progetto molto vasto che certamente va al di là dei fini e del metodo di questo articolo ma certamente sarebbe molto utile.

E' importante però notare che tutte le visioni, non solo quelle di cui abbiamo riportato le narrazioni, ma in generale tutti i testi di questo tipo, sono teologicamente, cioè culturalmente *marcati*. Quel che racconta di aver visto Caterina da Siena potrebbe forse essere stato scorto da Agostino, ma non certo da Abulâfia, che, se avesse incontrato un albero l'avrebbe certamente visto caratterizzato dalla geometria delle dieci *sefirot*, né da Rabbi Akivà, oppure da Rumi o Muhiyyi'd-din Ibn al-'Arabi. Si tratta certamente di un fatto dato per scontato e se vogliamo fortemente determinato da un controllo sociale e istituzionale che bada a reprimere quanto è eterodosso nella mistica: non si contano i mistici sospettati di eresia (lo fu anche Caterina), condannati a pene varie (per esempio il grande Meister Eckhart) o addirittura giustiziati (il caso del grande mistico islamico Al-Hallaj).

Resta il fatto però che, sia pure con un certo grado di creatività personale, tutte le visioni mistiche si inquadrano nel loro ambiente teologico/culturale, applicano cioè un certo codice piuttosto specifico e sono dunque difficilmente compatibili fra loro. Si hanno visioni dipendenti dal contesto un po' come i sogni della psicoanalisi, il cui contenuto si dice non sia indifferente alla scuola dello psicoanalista che ne ha in cura il soggetto. Il che costituisce un problema soprattutto se si dà per scontato che le visioni siano autentiche. L'ineffabile dell'esperienza, diventando narrazione, si uniforma al sistema di valori, ai ruoli tematici, alle figure dei diversi ambienti religiosi. E' dunque sul piano della narrazione, della *traduzione* dell'esperienza in immagini e in storie che si realizza una sorta di *domesticazione* o *acculturazione* dell'estasi, che naturalmente costituisce un problema per chi la veda come assoluta spontaneità e immediatezza. In realtà esiste una storia di queste traduzioni mistiche, in cui è importante la dimensione della *tradizione* e dell'*apprendimento*.

I testi che sono stati definiti di "intuizione" servono anche a questo: a dare istruzioni su che cosa si debba e si possa vedere, ad articolare cioè l'esperienza. Queste istruzioni per l'uso provengono da molte fonti, le prediche e gli esercizi spirituali, i testi sacri e (nelle culture che le hanno) le figurazioni, i racconti di pietà e i resoconti delle esperienze precedenti. Vi è inoltre l'azione personale di maestri e figure autorevoli. Di quest'ordine è la richiesta esplicita e tassativa del Talmud di stabilire una guida molto diretta nella via del misticismo ("Non si studiano le relazioni proibite in tre, non l'Opera della Creazione [per esempio lo *Zohar* sulla Genesi] in due e nemmeno il Carro [la visione di Ezechiele] a uno, a meno che non si sia sapienti e

dotati di intuito" Mishnà Hagigà).

Nello stesso senso agisce la pratica costante della Chiesa di affiancare direttori spirituali e confessori particolarmente vicini e attenti alle pur benissimo intenzionate persone che hanno esperienze mistiche. E vi è l'attenzione, spesso testimoniata ossessivamente dai mistici cristiani stessi, a separare le visioni che vengono dal Cielo rispetto a quelle che hanno natura infernale. E in generale si riscontra una tensione fra "autorità religiosa e misticismo", che è stata oggetto fra l'altro di una preziosa riflessione da parte di Gershom Sholem¹⁹

Sulla base di queste considerazioni è possibile ritornare alla nostra questione iniziale sulla possibilità di una semiotica dell'estasi nonostante il carattere ineffabile dell'esperienza. I testi di cui disponiamo vanno considerati non solo conseguenze dell'esperienza mistica, registrazioni più o meno fedeli di un dato interiore che ha la straordinaria pretesa di abbracciare l'infinito più trascendente. Essi vanno visti anche come concause dell'esperienza stessa, o quantomeno dispositivi in grado di determinarla, qualificarla e farla dialogare con la cultura religiosa di appartenenza. Come insomma una sorta di istruzioni per l'uso, di semantica e di morfologia precostituita che dà forma al contatto perturbante e per sua natura silenzioso con "il Mistico". Da questo punto di vista si apre uno spazio d'analisi che richiede ancora una lunga indagine e una chiarificazione.

19 Rimando sul tema al primo capitolo di Sholem 1960

Bibliografia

Agamben, Giorgio

2008 *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari

Attisani, Antonio e Biagini, Marco (a cura di)

2008 *Jerzy Grotowski - Opere e sentieri III. Testimonianze e riflessioni sull'arte come veicolo*, Roma, Bulzoni

Baldini, Massimo

1990 *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia

Bergson, Henri

Essai sur les données immédiates de la conscience, Alcan, Paris 1889, ora in *Œuvres*, PUF, Paris 1959, pp. 1-157; tr. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Boyarin, Daniel

2003 *Sparks of the Logos: Essays in Rabbinic Hermeneutics*. Brill Academic Publishers, Leiden.

Buber, Martin

1923 *Ich und du*, ora in *Das Dialogische Prinzip*. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1979 trad. it. *Io e tu*, in *Il principio dialogico*, trad. it Comunità, Milano, 1958.

1936 *Die Frage an den Einzelnen* trad. it. *La domanda rivolta al singolo*, in *Il principio dialogico*, trad. it Comunità, Milano, 1958.

1950 *Zwei Glaubenweisen*, Manesse Verlag, Zuerich; tra. it *Due tipi di fede*, San Paolo, Milano 1995.

1950a *Urdistanz und Beziehung*, L. Schneider, Heidelberg, 1978, trad.it "Distanza originaria e relazione", in *Il principio dialogico*, trad. it Comunità, Milano, 1958

1953 *Gottesfinsternis*, Manesse Verlag, Zürich; trad. it. di Ursula Schnabel, *L'eclisse di Dio*, Ed. di Comunità 1961 (ora: Oscar Mondadori 1990).

1995 *Due tipi di fede*, trad. it. San Paolo, Milano

Busi, Giulio e Loewenthal, Elena (a cura di)

1995 *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino

Calabrese, Omar e Volli, Ugo

1995 *Il telegiornale, istruzioni per l'uso*, Laterza, Roma-Bari.

Colli, Giorgio

1939 *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2009

Dal Bo, Federico

2003 "Tra la sabbia e le stelle: Scholem e la traduzione di Zohar 22a-26b", in *Materia Giudaica*, VIII, 2, 2003, pp. 297-309

De Certeau Michel,

1982. *La Fable Mystique*. Editions Gallimard, Paris; trad.it. *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1982

Deren Maya

1953 *Divine Horsemen: The Voodoo Gods of Haiti*, Vanguard Press, New York.

Eckhart, Meister

1300 (circa) "Reden der Unterscheidung" trad. it "Istruzioni spirituali", in *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999

Eugeni Ruggero

1999 *Analisi semiotica dell'immagine*, Pubblicazioni dell'ISU Università Cattolica, Milano

Groezinger, Karl E.

1992 *Kafka un die Kabbalah*, Eichborn Verlag, Frankfurt a.M.; trad. it *Kafka e la Cabballà*, Giuntina, Firenze 1993

Hayoun, Maurice-Ruben

1999 *Le Zohar*, Ed. Noesis, Paris

Idel, Moshé

1988 *The mystical experience of Abraham Abulafia*, State University of New York Press, New York

Lalande, André

1926 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris; trad. it. *Dizionario critico di filosofia*, Isedi, Milano 1971

Levinas, Emmanuel

1971 *Totalité et infini*, Nijhoff's Boekhandel, Le Hague; trad. it. di Adriano Dall'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Books, Milano 1980.

1977 *La Révélation dans la tradition juive*, in Aa.Vv., *La révélation*, Bruxelles, pp.56-60

1980 "Le dialogue", Versione francese di uno studio scritto, sotto il titolo di *il Dialogo*, per l'enciclopedia *Cbristlicher Glaube in moderner Gesellschaft* pubblicata dalla casa editrice Herder a Friburgo in Brisgovia; pubblicato in francese dell'Istituto di Studi filosofici a Roma nel 1980. Ora in Levinas 1982

1982 *De Dieu qui vient a l'idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book. Milano

Morin, Violette

1976 "Rhétorique de l'ambivalence", in AAVV, *L'attualità in TV*, ERI, Torino. Panikar, Raymond

2005 *De la mística: experiencia plena de vida*. Herder, Barcelona; trad. it *L'esperienza della vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005

Russell, Jeffrey B.

1999 *A History of Heaven: The Singing Silence*, Princeton University Press; trad. it *Storia del paradiso*, Laterza, Roma-Bari, 2002

Scholem, Gershom

1960 *Zur Kabbalah und ihre Symbolik*, Rein Verlag, Zurich; trad. it *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980.

1971 *The messianic idea in Judaism*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.; trad. it *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi 2008.

Scholem, Gershom (a cura di)

1971 *Die Geheimnisse der Schoepfung*, Suhrkamp Verlag Frankfurt; trad. it. *I segreti della creazione*, Adelphi, Milano 2003

1977 *Zohar*, Schcken Books, New York; trad. it. *Zohar - Il libro dello splendore*, Einaudi, Torino 1998

Valtorta, Maria

1943 *Quaderno 22*, Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (Fr)

Velasco, Juan Martín

1999 *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid; trad. it *Il fenomeno mistico*, Jaca Books, Milano, 2001

Volli, Ugo

2007 "E' possibile una semiotica dell'esperienza?" in AAVV, *Narrazione ed esperienza*, Meltemi, Roma 2007

2012 *Domande alla Torà*, L'Epos, Palermo.

2012a "Culto, preghiera tefillah." in *LEXIA*, vol. 11-12, p. 33-63,

Weiss Halivni, David

1998 *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, Oxford

Wittgenstein, Ludwig

1921 *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in "Annalen der Naturphilosophie", n. 14; trad. it. *Tractatus Logico-*