

 **MIMESIS / SPIRITUALITÀ SENZA DIO?**

N. xxx

Collana diretta da *Luigi Berzano*



FRANCESCO GALOFARO

**APPRENDISTI MISTICI:  
PADRE PIO E  
LUDWIG WITTGENSTEIN**

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Spiritualità senza Dio?*, n. xxx  
Isbn: 97888575726xx

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

1. COSA HANNO A CHE FARE PADRE PIO E LUDWIG WITTGENSTEIN	9
1.1 Spiritualità senza Dio?	10
1.2 Una spiritualità industriale	12
1.3 Canone e angoscia dell'influenza	13
2. LA TEORIA DELLA PRODUZIONE SEGNICIA DI UMBERTO ECO	17
2.1 Come connettere espressioni e contenuti	18
2.2 Extracodifica	22
2.3 Un sistema di notazione per la scrittura mistica	24
3. PRODUZIONE DEL SEGNO MISTICO IN PADRE PIO	27
3.1 Mistica e dolore	28
3.2 Connessioni	31
3.3 L'occultarsi di Dio	32
3.4 Mistica come terapia spirituale	36
3.5 Gerarchia	39
3.6 Associazione con la passione	44

3.7	Un frammento del sistema mistico di Padre Pio	47
3.8	Instabilità propriocettiva	48
3.9	Annientamento	51
3.10	Istituzione di codice o organizzazione di sistema?	53
3.11	Sistema e soggettività	54
3.12	Soggettività e semiotecnica	57
4.	LA FILOSOFIA MISTICA	
	DI LUDWIG WITTGENSTEIN	61
4.1	I diari di Wittgenstein	61
4.2	Temi mistici nella ricerca di Wittgenstein	63
	4.2.1 Il dibattito sul misticismo di Wittgenstein	66
4.3	Le fonti letterarie del misticismo di Wittgenstein	71
4.4	Conversione religiosa di Wittgenstein durante la guerra	76
4.5	La passione di Cristo	77
4.6	Ascetismo	79
4.7	Il significato del mondo	82
4.8	Produzione di segni	83
4.9	Il Credo di Wittgenstein	88
4.10	Bene e male	91
4.11	Trascendentalismo etico	96
4.12	Ideologia	98

5. SINTAGMATICA DELL'APPRENDISTATO MISTICO	103
5.1 Crisi nell'esperienza quotidiana del mondo	103
5.2 Crisi di significato	104
5.3 Produzione di segni	105
5.4 Ascetismo	105
5.5 Esperienza mistica	106
5.6 Notte oscura del senso	106
5.7 Comunicazione paradossale	107
5.8 Una scienza della singolarità	107
5.9 Spiritualità senza Dio?	109
 PER APPROFONDIRE	 113
 LETTERATURA RELIGIOSA E SPIRITUALE	 117





*a Milena*



1.  
COSA HANNO A CHE FARE  
PADRE PIO  
E LUDWIG WITTGENSTEIN<sup>1</sup>

Padre Pio è nato nel 1887, Wittgenstein nel 1889. Entrambi appartengono alla generazione che ha sofferto il dramma della Prima guerra mondiale. Detto questo, i due non potrebbero essere più diversi: Padre Pio era il figlio povero e umile di una famiglia cattolica italiana di contadini; Wittgenstein era il rampollo di una delle più ricche famiglie viennesi di ebrei assimilati. Padre Pio era un frate, aveva assorbito la propria cultura attraverso il filtro del seminario; Ludwig Wittgenstein era sì attratto dalla letteratura religiosa, ma aveva ricevuto un'educazione laica ed era l'allievo di Bertrand Russell, logico e filosofo britannico tra i più importanti. Wittgenstein sviluppò la propria riflessione sul mistico durante la guerra, sul fronte orientale; quella di Padre Pio è di qualche anno precedente e trae la propria origine dalla malattia e dal dolore.

---

<sup>1</sup> Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dall'European Research Council (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione europea, in virtù della convenzione di finanziamento n. 757314.

Se tutte queste mie considerazioni sono valide, a quale scopo dedicare un libro alla “strana coppia” formata da Padre Pio e Ludwig Wittgenstein? Perché esercitarsi in un paragone che i più troveranno divertente oppure irriverente? La risposta è la seguente: entrambi ricercarono nella mistica e nella spiritualità il significato che il mondo della loro quotidianità sembrava aver perduto; pur provenendo da culture religiose molto distanti, pervennero a posizioni sorprendentemente simili; il confronto può dunque dirci qualcosa sulle forme del contenuto che caratterizzano la spiritualità contemporanea, indipendentemente dalla condizione sociale, economica e dall'appartenenza religiosa.

### 1.1 *Spiritualità senza Dio?*

Poiché la collana in cui appare questo volume fa appello a una spiritualità senza Dio, sarà bene specificare in qual senso si intenda questa espressione, dato che tanto Padre Pio quanto Wittgenstein mostrano di aver fede in Dio. L'interessante definizione di *spiritualità senza Dio* si deve a Luigi Berzano:

Una spiritualità senza Dio è un insieme di atteggiamenti e pratiche dotate ognuna di significato che l'individuo adotta quali elementi per dare un senso unitario alla propria vita, che si presenta come mo-

dello distintivo condiviso all'interno di collettività e che si riferisce a una dimensione spirituale trascendente della vita. Tali pratiche, a loro volta, non hanno il loro elemento generativo in una preesistente tradizione religiosa, benché possano esserne influenzate. (Berzano 2014, p. 52)

La definizione di Berzano ha le proprie radici nella riflessione sociologica sulla cultura e sulla religione a partire da Max Weber. In quanto semiotico, formulo qui alcune ipotesi:

– ciò che chiamiamo *spiritualità* è un'etichetta riferibile al piano del contenuto di un sistema semiotico; le pratiche e gli atteggiamenti costituiscono a propria volta un piano d'espressione;

– è possibile studiare l'instaurarsi della relazione tra atteggiamenti e spiritualità entro la *scrittura*, grazie ai giudizi semiotici che connettono i primi alla seconda; allo scopo si impiegherà la teoria della produzione segnica proposta da Umberto Eco (1975);

– la produzione di una lettura spirituale unitaria degli atteggiamenti e delle pratiche interessate ha una relazione diretta con le condizioni fenomenologiche dell'esperienza quotidiana;

– la lettura spirituale unitaria così prodotta permette all'individuo un'operazione a carattere riflessivo sulla propria soggettività;

## 1.2 *Una spiritualità industriale*

Il confronto tra Padre Pio e Ludwig Wittgenstein sembra un buon caso studio per mettere alla prova questo programma di lavoro per diversi motivi. In primo luogo, è in questione il rapporto tra la spiritualità senza Dio e le forme tradizionali del discorso religioso. La *spiritualità senza Dio* emergerebbe nel XIX secolo in concomitanza all'apparire della società industriale e delle sue ricadute in termini sociali: “si forma un *ethos* in cui si compongono fedeltà evangelica, professionalità sociale, impegno politico, sperimentazione di nuove forme di intervento” (Berzano 2014, p. 38). Si tratta di una spiritualità secolare cui anche le forme tradizionali della religiosità hanno cercato di adattarsi, in alcuni casi promuovendo stili di vita quotidiana del tutto secolari.

Sotto questo profilo, Padre Pio e Ludwig Wittgenstein, collocati come sono al principio del XX secolo, sono entrambi due prodotti della società industriale. Wittgenstein rappresenta bene la grande borghesia mitteleuropea e l'indebolirsi del suo legame con la religione. Il padre, Karl Wittgenstein, discendeva da una famiglia di ebrei assimilati, magnati dell'acciaio, convertiti al protestantesimo. La madre, Leopoldine Kalmus, era figlia di padre ebreo e di madre cattolica. Secondo i biografici, battezzò e educò i figli in una blanda fede cattolica (Monk 1990, pp. 12-18).

In apparenza, Padre Pio appartiene invece a un mondo, quello contadino, che al principio del secolo XX non era significativamente diverso da quello medioevale. Tuttavia, egli visse il dramma della povertà e dell'emigrazione del padre Grazio e del fratello Michele negli anni in cui fu costretto dalla malattia a ritirarsi a Pietrelcina e ad assistere la madre. Proprio in questi anni egli cominciò a scrivere di mistica. In seguito, ebbe modo di conoscere la modernità capitalista nella sua forma più drammatica, quando, durante la guerra, fu ricoverato all'ospedale militare. Non c'è proprio nulla di medioevale nell'impresa cui dedicò la vita, ovvero la fondazione di un ospedale all'avanguardia in una landa che, a causa del sottosviluppo, ne era priva.

### 1.3 *Canone e angoscia dell'influenza*

Sviluppando una direzione di ricerca suggerita da Massimo Leone (2014, p. 234, n. 12), mi occuperò di una seconda questione: il rapporto tra spiritualità e tradizione stratificato nel *canone* (Bloom 1994). Nel caso di Padre Pio, la sua scrittura mistica si pone in continuità con il canone cattolico rappresentato da Giovanni della Croce, Lorenzo Scupoli, Giovanni Battista Scaramelli e Ignazio di Loyola (attraverso la redazione di esercizi spirituali per frati cappuccini compiuta da Gaetano

da Bergamo). Tuttavia, nella sua formazione gioca un ruolo decisivo la scrittura di una mistica quasi contemporanea: Gemma Galgani, le cui *Lettere ed estasi* erano state pubblicate nel 1909. Nel corso della propria ricerca, Padre Pio muta parere sul valore degli scritti di Gemma; tuttavia, almeno in una prima fase, utilizza le sue lettere nella propria corrispondenza coi direttori spirituali, abbandonandola in seguito per Scaramelli e Scupoli. Troviamo dunque traccia di quella *angoscia dell'influenza* (Bloom 1973) da parte dei propri precursori (inclusi i direttori spirituali) che permette di dimostrare l'effettività del canone stesso in termini di efficacia.

Venendo a Wittgenstein, la parte conclusiva del *Tractatus* è un vero e proprio compendio della tradizione della filosofia mistica occidentale da Plotino in poi. Tuttavia, come vedremo, nel suo caso non è possibile parlare di un *Canone*. Le sue letture in fatto di etica riflettono quelle di una generazione (Nietzsche, Emerson); da alcuni prende le distanze, da altri si lascia influenzare senza angosce particolari (Tolstoj, Dostoevskij). Come si vede, le sue letture spaziano dai nemici del cristianesimo all'ortodossia, in coerenza con l'"ecumenicità" del suo retaggio religioso, che comprende ebraismo, protestantesimo, cattolicesimo. Anche in questo la religiosità di Wittgenstein si adatta bene alla nozione di *spiritualità senza Dio*:



Il coinvolgimento religioso non deriva da elementi che la propria religione (...) mette a disposizione, ma piuttosto dalla ricerca, dalla scelta individuale e da incontri occasionali. La scelta dipende dalla sensibilità individuale e dal confronto con le pratiche spirituali degli altri. (Berzano 2014, p. 63)



2.  
LA TEORIA  
DELLA PRODUZIONE SEGNICA  
DI UMBERTO ECO

Le analogie tra il lavoro sul senso operato da Wittgenstein e da Padre Pio saranno indagate utilizzando la teoria della produzione segnica (Eco 1975). Trattandosi di una tecnica di analisi poco nota e utilizzata, mi sembra opportuno riassumerla per grandi linee. Essa ci interessa, nonostante l'età, perché è una grande teoria del mutamento culturale in prospettiva semiotica. Il retaggio della linguistica strutturale orienta tutt'ora i ricercatori verso modelli sincronici della cultura; nel 1975 Eco si spingeva invece ad affrontare soprattutto quei fenomeni di senso non ancora *codificati*. Si tratta di momenti aurorali: il momento in cui il viaggiatore entra in contatto con una cultura esotica; il momento in cui lo scrittore forgia un neologismo. Non è, come può sembrare in prima battuta, un modello basato sulla nozione ormai superata di *codice*; è semmai un modello del motivo per cui ogni definizione di semiosi basata sul codice non può che essere limitata, incompleta e inadeguata.

Per questo motivo, la proposta di Eco sembra ancor oggi, a quasi cinquant'anni dalla sua formulazione, fare al caso nostro. Infatti, come vedremo, da un punto di vista fenomenologico il mistico si trova a vivere un'inconsueta condizione esistenziale, in cui l'esperienza quotidiana lascia il posto alla sperimentazione del dolore e dell'angoscia, e in cui il significato del mondo ordinario è perduto. Il modello di Eco ci servirà allora per comprendere come, in tale situazione crepuscolare, il mistico ricostruisca un nuovo significato che gli permette di associare un senso alla propria insolita condizione e operare sulla propria soggettività.

Non è possibile una presentazione esaustiva e sintetica della teoria di Eco: essa esulerebbe dagli scopi del presente lavoro. Pertanto, qui ci si limiterà a presentarne le grandi linee, allo scopo di chiarire al lettore interessato il fondamento delle analisi che seguiranno.

### *2.1 Come connettere espressioni e contenuti*

Dal punto di vista della semiotica, ogni tipo di testo – verbale, audiovisivo – è costituito da due piani: espressione (manifestante) e contenuto (manifestato). Ogni piano è una sostanza composta da materia formata. La funzione semiotica mette in relazione la forma (e solo la forma) dei due piani (cfr. Hjelmslev 1943).

Ad esempio, Umberto Eco (1975, pp. 91-95) propone una semplice analisi di un sistema per segnalare le emergenze in una diga (Tab. 1):

	Materia:	Fenomeni elettrici
	Sostanza:	Altezza colonna in un istogramma
Espressione	Forma:	00, 01, 10, 11.
Contenuto	Forma:	Insufficienza, livello di sicurezza, livello di allarme, livello di pericolo
	Sostanza:	Interpretazioni della relazione <i>acqua-emozioni-prestazioni</i>
	Materia:	Acqua e pensiero

Tab. 1 – Esempio di un semplice sistema semiotico

Quando si produce un nuovo messaggio, il mittente può lavorare su tutti gli elementi della funzione semiotica, ovvero la materia, la forma, la relazione tra forme. In particolare, secondo la teoria *della produzione segnica*, possiamo identificare tre tipi di lavoro semiotico (ivi, pp. 234-238):

- In primo luogo, un lavoro incentrato sulla materia o sulla forma del piano d'espressione, volta a produrre segnali, unità la cui combinazione sarà utilizzata per produrre un messaggio;
- in secondo luogo, un lavoro incentrato sulla materia o sulla forma del piano del contenuto, per

produrre una relazione tra il contenuto del messaggio e il mondo nella misura in cui quest'ultimo è indicato o presupposto dal messaggio, dal mittente e dal destinatario;

– terzo, un lavoro incentrato sulla relazione tra la forma dell'espressione e la forma del piano del contenuto, per correlare i contenuti ai segnali. Si tratta di un lavoro volto a creare, osservare, modificare o cambiare il codice.

Le connessioni logiche tra ciascun tipo di lavoro sono riassunte nella Fig. 1. I *giudizi semiotici* rappresentano il nucleo della teoria di Eco. Essi presiedono alla nascita del significato o, per lo meno, della sua consapevolezza. Questi giudizi collegano il piano dell'espressione al piano del contenuto: ad esempio, "Gli scapoli sono maschi" o "Questa è l'esposizione di un oggetto sacro". In generale, hanno la forma di "questo significa quello". A volte sono atti perlocutivi che hanno un effetto sul mondo: ad esempio, "(D'ora in avanti) questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi".

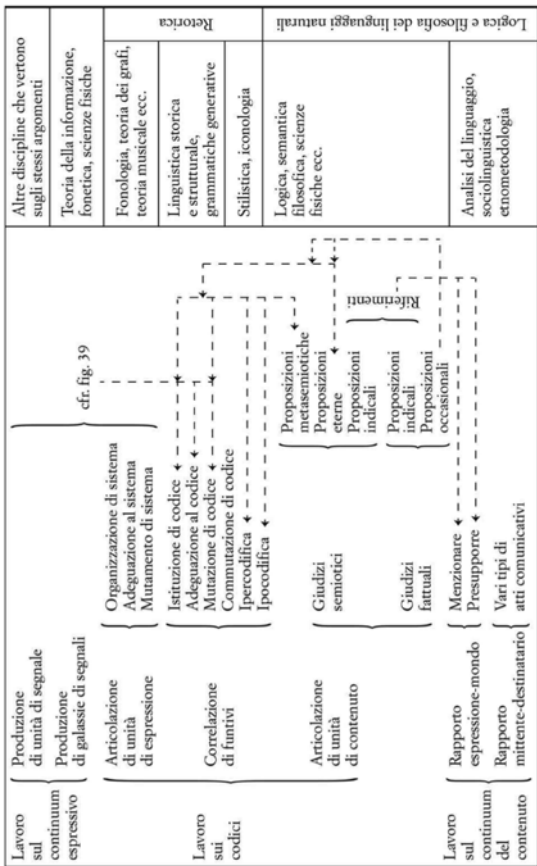


Fig. 1: tipi di lavoro semiotico. Fonte: Eco (1975, p. 235).

I diversi tipi di lavoro semiotico elencati nella fig. 1 sono logicamente interconnessi: ad esempio, “la luna è stata calpestata dagli esseri umani” è un giudizio *fattuale* la prima volta che viene pronunciata, *ma diventa un giudizio metasemiotico* quando viene accettata da una società come vera. Pertanto, la reiterazione di un giudizio fattuale può cambiare i codici condivisi dalla società (modifica del *codice*). Allo stesso modo, il lavoro di controllo se certe espressioni si riferiscono o meno a proprietà reali del mondo e di interpretazione (*riferirsi, presupporre*) è strettamente legato a giudizi fattuali.

## 2.2 *Extracodifica*

Due meccanismi molto importanti per quel che riguarda il mutamento dei sistemi semiotici e la produzione di nuovi significati presiedono ai fenomeni di *ipercodifica* e di *ipocodifica* che si riscontrano comunemente nel linguaggio e in altri sistemi di segni. Secondo Eco,

L’ipercodifica agisce in due direzioni. Da un lato, là dove il codice assegna significati a espressioni minime, l’ipercodifica regola il senso di stringhe più macroscopiche: le regole retoriche e iconologiche sono di questo tipo. Dall’altro, date certe unità codificate, esse vengono analizzate in unità minori a cui si assegnano nuove funzioni segniche,



così come accade quando, data una parola, la paralinguistica ipercodifica i diversi modi di pronunziarla assegnandovi diverse sfumature di significato (Eco 1975, p. 216).

L'esempio di ipercodifica portato da Eco è costituito dalle formule di cortesia, che vengono considerate come etichette e non interpretate alla lettera, come "per piacere". Eco aggiunge che le formule ipercodificate fluttuano sulla soglia tra convenzione e innovazione, poiché esse sono ammesse dalla società attraverso un riconoscimento lento e prudente. Eco definisce l'ipercodifica come

l'operazione per cui, in assenza di regole più precise, porzioni macroscopiche di certi testi sono provvisoriamente assunte come unità pertinenti di un codice in formazione, capaci di veicolare porzioni vaghe ma effettive di contenuto, anche se le regole combinatorie che permettono l'articolazione analitica di tali porzioni espressive rimangono ignote. (Eco 1975, pp. 216-217)

L'esempio di ipocodifica è un'immagine prodotta da una civiltà lontana. Come nel caso dell'ipercodifica, anche l'ipocodifica può essere considerato un momento di innovazione semiotica. La differenza tra i due casi è la seguente: "se l'ipercodifica procede da codici esistenti a sottocodici più analitici, l'ipocodifica procede da codici inesistenti (o ignoti) a codici potenziali e generici (Eco 1975, p. 217)".

Ipercodifica e ipocodifica sono entrambi casi di *extracodifica*: una situazione in cui il fenomeno di senso in cui si imbatte l'interprete non è adeguatamente codificato nella cultura, non lo è più o non lo è ancora. Ancora una volta il modello proposto da Umberto Eco nel 1975 si conferma come una teoria del mutamento culturale dal punto di vista della semiotica.

### 2.3 *Un sistema di notazione per la scrittura mistica*

Nell'accostarmi alle lettere del giovane Padre Pio mi concentrerò sulla relazione tra un piano manifestante (espressione) e un piano manifestato (contenuto). In particolare, il giovane Padre Pio acquisì conoscenze mistiche selezionando alcuni elementi della sua esperienza corporea come piano che manifestava valori mistici.

Espressione manifestante	Materia:	Corpo
	Sostanza:	Esperienza propriocettiva
	Forma:	Dati dell'esperienza: dolore; desiderio; piacere
Contenuto manifestato	Forma:	Prova, tentazioni, consolazioni
	Sostanza:	Relazione <i>esperienza-valori mistici</i>
	Materia:	Spirito

Tab. 2 – Esempio del sistema semiotico mistico

L'analisi mostrerà tre tipi di sottoinsiemi semiotici: elementi, liste e dizionari<sup>1</sup>. Gli elementi sono sottoinsiemi semiotici non ulteriormente analizzati appartenenti all'espressione o al piano del contenuto della semiotica-oggetto. Sono identificati tra virgolette, come nei seguenti esempi: "Dolore" o "Gesù si nasconde". Le liste sono sottoinsiemi semiotici che sono catene di altri sottoinsiemi semiotici, tutti ad un medesimo livello gerarchico. Le liste possono includere elementi, altre liste e dizionari. Le liste sono presentate tra parentesi quadre, come nell'esempio seguente:

[ 'Causato da Satana', 'Gesù si nasconde' ]

Le liste sono commutative: l'ordine degli elementi non è rilevante. I dizionari rappresentano relazioni semiotiche tra sottoinsiemi dell'espressione e del piano di contenuto. La relazione semiotica, notata dai due punti, può collegare elementi, liste e altri dizionari. I dizionari sono racchiusi tra parentesi graffe, ad esempio:

{ 'Dolore' : 'Gesù si nasconde' }

---

<sup>1</sup> Ho preso in prestito il sistema di notazione dal linguaggio di programmazione Python, per un'esigenza di univocità e ricorsività nella descrizione della forma del contenuto della scrittura.

In un dizionario, l'ordine del sottoinsieme non è commutativo: a sinistra dei due punti vengono mostrati sottoinsiemi appartenenti al piano dell'espressione, a destra, sottoinsiemi appartenenti al piano di contenuto.

Ad esempio (tab. 2), Padre Pio seleziona [dolore, desiderio, piacere] e li collega a [prova, tentazioni, consolazioni], ottenendo un *codice* sotto forma di dizionario:

{'dolore' : 'prova', 'desiderio' : 'tentazione', 'piacere' : 'consolazione'}

Il rapporto tra E e C è costruito tramite il lavoro di *produzione segnica*. Possiamo identificare un lavoro di articolazione delle unità di espressione, consistente nell'osservazione delle proprie sensazioni e nella loro selezione; un lavoro di giudizio che articola la forma del contenuto; un lavoro di correlazione di funtivi, finalizzato alla creazione di codice. La scrittura è il posto di lavoro di questa fatica: utilizzando il sistema semiotico verbale, il mistico produce affermazioni metasemiotiche volte a costruire un secondo sistema semiotico non verbale {corpo : spirito}. Attraverso la scrittura, Padre Pio concatena diverse figure sia dell'espressione che del contenuto, creando e collegando così *piani coerenti*.

### 3. PRODUZIONE DEL SEGNO MISTICO IN PADRE PIO

Questo capitolo si concentra sulle prime lettere inviate da Padre Pio ai suoi direttori spirituali, Padre Benedetto e padre Agostino, entrambi da San Marco in Lamis. Sono raccolte nel primo volume dell'epistolario (d'ora in avanti EPIST 1), che comprende anche le risposte dei due confratelli, e si sviluppano in un periodo che va dal 1910 al 1923. In quell'anno, infatti, il rapporto fu interrotto per ordine del Sant'Uffizio, che giudica inadeguati entrambi i direttori.

Già durante la vita di Padre Pio alcune sue lettere furono pubblicate senza il suo consenso, con omissioni e senza criteri editoriali precisi, come accade spesso per l'opera scritta di mistici e santi. I quattro volumi dell'epistolario furono invece raccolti, ordinati e pubblicati in funzione della canonizzazione e fanno parte degli atti del processo.

Mi occuperò soprattutto dei primi anni della corrispondenza, fino al 1913. Vorrei infatti fare emergere il "metodo di indagine" di Padre Pio, il modo in cui il giovane costruisce, passo per passo, la lettura mistica delle proprie vicissitudini e del-

le proprie sofferenze psichiche e fisiche. In quegli anni, il giovane – appena ordinato sacerdote – deve rinunciare al convento per colpa delle proprie cattive condizioni di salute. Si ritira allora a Pietrelcina, eccezion fatta per alcuni, brevi periodi, in cui rientra tra i propri confratelli, subito interrotti per l'aggravarsi delle sue condizioni.

Inizialmente le lettere sono rivolte al solo Padre Benedetto, cui si associa, a partire dal 1910, Padre Agostino. Benedetto infatti disperava un po' del suo allievo, malaticcio, ritirato a Pietrelcina, e anche – almeno così sospettava – reticente a rientrare in convento. Inoltre, Benedetto era un uomo avviato a una carriera ecclesiastica che gli porta via molto tempo. Come risulta dalle lettere, Padre Agostino era almeno in principio più propenso di Padre Benedetto a credere alla buona fede di Padre Pio. Forse anche per questo nelle sue lettere Padre Pio si apre più volentieri nei confronti di Agostino.

### *3.1 Mistica e dolore*

Come si vedrà, il punto di partenza di Padre Pio è il corpo e le varie esperienze corporee: dolore, tentazione, angoscia e consolazione. Ci sono strette relazioni strutturali tra questi fenomeni e l'esperienza mistica. Ad esempio, il dolore è collegato all'allontanamento: il dolore è sentito dal soggetto come un agente estraneo. Questa esperienza si ri-

flette chiaramente nelle costruzioni impersonali in molte lingue: cfr. L'italiano "mi fa male qui", l'inglese "it hurts", il polacco "boli mnie". Il linguaggio predispone le persone a considerare il dolore come causato da qualcosa che è in me senza essere me. Il mistico tenta semplicemente di assegnare un attore figurativo che incarni la funzione attanziale espressa dalla lingua, cioè di riempire la cassella lasciata vuota dalla costruzione impersonale, principalmente per far fronte a una propriocezione disforica trasformandone, se possibile, il valore. Un'altra somiglianza interessante consiste nel fatto che il soggetto che prova dolore o ha un'esperienza mistica non può dimostrarlo.

Così, in questa sezione esploro le analogie strutturali tra esperienza mistica e dolore. Come è emerso nei capitoli precedenti, il misticismo implica una particolare relazione semiotica tra scrittura ed esperienza. Considerazioni simili si possono generalizzare a diverse forme di dolore fisico e morale. Come osserva Wittgenstein (1968), il dolore non è un oggetto. La lingua mi permette di fare riferimento al dolore attraverso frasi come "Ho un grande mal di testa", esattamente come è possibile dire "Ho un grande appartamento". Tuttavia, il dolore non è un oggetto situato all'interno del mio corpo: un amico può chiedermi di mostrargli l'appartamento, ma non può chiedermi di mostrargli il mio mal di testa. Non posso dimostrare che provo veramente dolore. Tutto quello che posso fare è

esprimere dolore, e talvolta simularlo. Lo stesso si può dire di esperienze mistiche come estasi, consolazioni e apparizioni.

Secondo il grande logico e filosofo Saul Kripke (1982), per essere creduti quando esprimiamo dolore, deve trattarsi di un fenomeno *pubblicamente diffuso*. In altre parole, se entro certi limiti il dolore può essere condiviso, questo implica che l'esperienza del dolore sia comune. Idealmente, se non avessi mai provato un mal di denti, sarebbe molto difficile per me comprendere il motivo per cui qualcuno si tocca la guancia, accigliato. Possiamo confrontare la condivisione del dolore con il lutto: secondo l'analisi di Edith Stein (1970) di questa esperienza vissuta individualmente (*Erlebnis*), il lutto provato da ciascuno può essere una base su cui costituire una comunità, un collettivo e un soggetto attivo. Tale costruzione è possibile perché ogni persona in lutto condivide lo stesso correlato reale, cioè la persona che è venuta a mancare.

Tuttavia, le esperienze mistiche non sono altrettanto frequenti o pubblicamente diffuse e quindi non possono essere condivise allo stesso modo. È pur vero che, come nota Steven Katz (2013), intorno al mistico c'è sempre una comunità, come nel caso del profondo rapporto tra il borgo di San Giovanni Rotondo, il convento e Padre Pio. In ogni caso, la comunità non condivide alcun fenomeno mistico. Al contrario, è un fatto



piuttosto comune che altri discreditino l'esperienza riportata dal mistico. La stessa incredulità si riscontra nel caso del dolore cronico. Se qualcuno si rifiuta ripetutamente di accettare il mio invito a causa di un mal di testa, si è ovviamente tentati di credere che si tratti di una scusa. In effetti, il giovane Padre Pio finì per destare l'incredulità dei propri padri spirituali quando, negli anni tra il 1910 e il 1916, fu costretto a lasciare il convento a causa del protrarsi di uno stato di salute cagionevole, del quale i medici non sapevano darsi spiegazione.

### 3.2 *Connessioni*

In quanto segue, intendo ricostruire un frammento dell'universo semantico di Padre Pio descrivendo la forma della sua scrittura mistica. In particolare, passo al vaglio le sue lettere ricercando affermazioni metasemiotiche riguardanti una relazione situata entro una semiotica-oggetto il cui piano di espressione è composto principalmente da esperienze corporee come "dolore", "paura" e "consolazioni" e il cui piano di contenuto è composto principalmente da figure spirituali e dai valori ad esse associati, come nel seguente schema (Fig. 2):

Scrittura mistica	E2: Giudizi metasemiotici	C2: Relazione tra E1 e C1	
Fenomeni mistici	E1: Espe- rienze corporee		C1: Figure e valori spirituali

Fig. 2 – La relazione tra scrittura mistica e fenomeni può essere rappresentata come la relazione tra metasemiotica e semiotica-oggetto.

### 3.3 *L'occultarsi di Dio*

Delineo ora il punto di partenza della costruzione di Padre Pio del piano dei contenuti mistici:

Una nuova nuvoletta è venuta ad offuscare l'orizzonte dell'anima mia. Una nuova guerra mi va muovendo il principe delle tenebre. Questi, essendo rimasto vinto da una parte per averla ubbidito, confesso certamente non esser mio merito, un'altra battaglia non meno accanita dell'altra mi va facendo. Dietro le innumerevoli tentazioni, alle quali vado soggetto di giorno in giorno, un dubbio da sconvolgermi anche la mente mi rimane: se veramente le ho discacciate. Piango e gemo molto a pie' di Gesù sacramentato per questo, e molte volte mi par di essere confortato: ma sembrami pure alle volte che Gesù si nasconda all'anima mia. (EPIST I, lettera 8, Pietrelcina, 6 luglio 1910)

Nel brano in questione, Padre Pio pone una prima relazione semiotica:

A = {‘Tentazioni’: [‘Causate da Satana’, ‘Gesù si nasconde’]}

A sua volta, le tentazioni non dovrebbero essere considerate “dati puri”, esistenti al di fuori o anteriormente a una relazione semiotica: l’etichetta “tentazione” presuppone un giudizio semiotico implicito, come “la pulsione che provo (ad esempio irrequietezza, insoddisfazione ...) va considerata una tentazione”. Inoltre, una tentazione presuppone un tentatore e un’intera configurazione narrativa e discorsiva. Tuttavia, la lettera in esame non offre spunti sufficienti per spingermi oltre nell’analisi.

In generale, come accennato in precedenza, la semiosi è una relazione tra due forme, non tra due sostanze. Per questo motivo, sarebbe fuorviante identificare espressione e contenuto con il corpo e l’anima: ogni ulteriore analisi della tentazione o del desiderio restituirebbe solo un’altra relazione semiotica, mai il corpo o l’anima. Almeno da un punto di vista teorico, ogni relazione semiotica può diventare, in linea di principio, un nuovo livello manifestante coinvolto in un’ulteriore relazione con un nuovo livello manifestato, senza termine.

Consideriamo ora un secondo passo:

Per volere di Dio, continuo tuttora a sentirmi sempre male in salute. Ma ciò che più mi martirizza sono quei forti ed acuti dolori al torace. In certi momenti mi danno una noia tanto grossa, che sembrami che vogliano proprio spezzarsi la schiena ed il petto. Però Gesù non lascia di tratto in tratto di raddolcire le mie sofferenze in altro modo, cioè col parlarmi al cuore.

(...) In questi momenti, più che mai, nel mondo tutto mi annoia e mi pesa, niente desiderio, fuorché amare e soffrire. Sì, padre mio, anche in mezzo a tante sofferenze, sono felice perché sembrami di sentire il mio cuore palpitare con quello di Gesù. (EPIST I, lettera 17, Pietrelcina, 14 settembre 1910)

In questa nuova lettera, Padre Pio aggiunge due nuove relazioni semiotiche alla precedente:

$B = \{[\text{'Dolore'}, \text{'piacere'}] : \text{'Volontà divina'}\}$

$C = \{\text{'Addolcirsi della sofferenza'} : \text{'Gesù parla al cuore'}\}$

Queste prime tre relazioni semiotiche sono piuttosto utili per definire il pensiero mistico di Padre Pio. Se confrontiamo il suo pensiero con un classico come *il De Imitatione Christi*, troviamo alcune differenze. In particolare (III, 3, 2), Gesù dice al discepolo:

Quello che non avrai capito alla prima lettura, lo comprenderai nel giorno in cui io verrò a te. Due sono i modi con i quali io visito i miei eletti; la tentazione e la consolazione. Due sono le lezioni che io

do loro ogni giorno; una, rimproverando i loro vizi, l'altra, esortandoli a rafforzare le loro virtù. (III, 3, 2)<sup>1</sup>

Come mostra questo passo, nell'opera (per secoli attribuita a Tommaso Da Kempis) è Cristo stesso – e non Satana – a “indurre in tentazione”. Inoltre, il dolore e il piacere corporei sono qui assenti. Queste differenze con il passo di Padre Pio sono significative poiché *l'Imitazione di Cristo* fa parte del canone mistico cristiano. Pertanto, è interessante che i tratti manifestati nell'esplorazione mistica di Padre Pio divergano parzialmente dal contenuto del canone: Gesù non induce in tentazione, ma, occultandosi al mistico, permette che egli sia tentato da Satana. Un tratto che lo avvicina alla sensibilità contemporanea, la quale non accetta un Dio che induce al peccato il fedele, ammettendo che possa solo abbandonarlo alla tentazione, come dimostra il recente mutamento nella traduzione cattolica del Padre nostro.

Per tornare alla produzione segnica, ci si può chiedere se il giudizio che lega il dolore alla volontà di Dio sia *semiotico* o *fattuale*. A questo proposito, penso che il misticismo non vada confuso con la

---

1 Testo originale latino: *Quod non intelligis, cum legis, cognosces in die visitationis. Dupliciter soleo electos meos visitare, tentatione scilicet et consolatione: et duas lectiones eis quotidie lego, unam increpando eorum vicia, alteram exhortando ad virtutum incrementa.*

teodicea: Padre Pio non sta cercando di giustificare il dolore in termini universalmente validi e soteriologici; l'esperienza mistica è strettamente individuale. In generale, lo sguardo mistico è empirico e sperimentale e il corpo è il laboratorio del mistico. Per tutte queste ragioni, possiamo considerare le affermazioni metasemiotiche di Padre Pio come induzioni basate su giudizi fattuali.

### 3.4 *Mistica come terapia spirituale*

Nel discutere il rapporto tra espressione e contenuto, Eco (1984, pp. 5-7) distingue due casi: in primo luogo, la relazione può essere motivata, alla stregua di una co-implicazione logica ( $E \equiv C$ ). In alternativa, la relazione può essere convenzionale e può essere considerata un condizionale materiale ( $E \supset C$ ). Il primo caso è una relazione di equivalenza, ad esempio, donna = ["animale", "umano", "femminile", "adulto"]. Il secondo caso è un rapporto di inferenza, ad esempio: "Se si vede una torcia, allora il nemico sta arrivando" {"torcia": "il nemico sta arrivando"}. A differenza delle teorie logiche, Eco associa il secondo tipo di segno a un ragionamento probabilistico e fallibile. Ad esempio, la torcia potrebbe essere portata anche da un alleato.

Per rispettare la logica classica, la relazione di inferenza tra E e C dovrebbe essere probabilmente

invertita:  $(C \supset E)$ . Ad esempio, “se il nemico sta arrivando, allora si vede una torcia”. In questo modo, l’asserto metasemiotico rimarrebbe valido anche se la persona che si avvicina fosse un alleato. Ad esempio, nell’interpretazione dei sintomi medici, la febbre può rappresentare la manifestazione di diverse malattie, dall’influenza alla gastroenterite a un ascesso. Pertanto, il contenuto (la malattia) implica l’espressione (il sintomo) e non viceversa (cfr. Galofaro 2007).

Se questa regola valesse anche nel caso della semiosi mistica, allora sarebbero i dati dell’esperienza ad essere presupposti dalla figura manifesta del contenuto, non viceversa. Difatti, la medesima esperienza fenomenologica del corpo (ad esempio “dolore misto a piacere”) può manifestare per Padre Pio unità di contenuto diverse, come “la volontà di Dio” o “Gesù parla al cuore”.

L’analogia con i sintomi medici non è superficiale. L’esplorazione di Padre Pio della sua dimensione interiore può infatti essere paragonata alla ricerca medica guidata dall’esperienza e dal linguaggio. Padre Pio sperimentò questa semiosi sulla propria persona, collegando il suo corpo e la sua anima. Il suo ragionamento era fallibile, poiché stava ancora imparando il discernimento sotto la guida spirituale del suo direttore:

Sono momenti, padre mio, di grandissima battaglia; ed oh quanta forza mi debbo fare per non pri-

varmi di tanto conforto! Ed ella, padre, come la sente intorno a ciò? È il demone che ciò va suscitando, ovvero sono miei inganni questi? Mi dica un po' come debbo comportarmi. (EPIST I, lettera 8, Pietrelcina, 6 luglio 1910)

Per spiegare come il giovane Padre Pio si sia interessato all'esplorazione del dolore, dobbiamo tenere a mente la stretta associazione tra dolore e conoscenza, corpo e anima, nella tradizione mistica cristiana. Come ha sottolineato Alessandra Pozzo (2020, pp. 13-14), il rapporto tra corpo e anima nella tradizione ascetica può essere considerato una sineddoche: operando sul primo, è possibile ottenere effetti sul secondo per contiguità. A differenza dell'asceta, tuttavia, il mistico non ricopre il ruolo tematico dell'agente, ma del paziente, nella misura in cui il corpo è supporto per il divino. In questo periodo, gli sforzi di Padre Pio erano diretti a studiare la santità per sperimentarla in prima persona e imitare la passione di Cristo. Questa imitazione non era diretta, ma mediata attraverso l'esempio di San Francesco: è noto che quest'ultimo soffriva di dolore fisico, in particolare agli occhi e all'apparato digerente (Le Goff 1999). Il giovane Padre Pio lamentò gli stessi sintomi nelle sue lettere ai suoi direttori spirituali. Non voglio insinuare che Padre Pio abbia cercato di ingannarli; al contrario, l'interpretazione mistica lo ha aiutato a sopportare il dolore. Il mi-



sticismo può anche essere visto come una cornice culturale che fornisce un senso al dolore e prepara il mistico a farvi fronte.

### 3.5 *Gerarchia*

Nelle lettere qui considerate, Padre Pio analizza in dettaglio il significato di regioni selezionate della sua esperienza legata al dolore, alla tentazione e al piacere. In questo modo crea strutture nidificate di significato e diversi livelli gerarchici. Ad esempio, come sopra descritto, nella lettera 8 Padre Pio associa le tentazioni a due figure: “causate da Satana” e “Gesù si nasconde” – relazione (A). Nella lettera 19, esplora ulteriormente questa relazione:

Non ho poi come ringraziare il nostro caro Gesù, che tanta forza e coraggio mi dà nel sopportare non solo le tante infermità che mi manda, ma ancora le continue tentazioni, che egli pur troppo permette, e che di giorno in giorno vanno sempre moltiplicandosi. (EPIST I, lettera 19, Pietrelcina, settembre 1910)

La lettera ha quindi effettuato una costruzione ricorsiva di una struttura nidificata:

$$D = \{A : \text{'consentito da Gesù'}\}$$

Lo schema di questa relazione è stato proposto da Louis Hjelmslev (1943):

(ERC) RC

Secondo questo formalismo, la prima relazione semiotica, in cui i dati d'esperienza manifestano una figura della spiritualità, viene a sua volta utilizzata come piano che ne manifesta una seconda, che specifica la prima. In questo modo la scrittura di Padre Pio dà vita ad una stratificazione dei livelli attraverso un processo di articolazione.

La formazione della forma mistica opera ricorsivamente, generando sempre i due piani e la loro relazione allo stesso tempo. Il processo procede in parallelo. Per esempio:

Le tentazioni massimamente sono più che mai accanite contro di me. Mi affliggono grandemente, non per la continua violenza che mi debbo fare, ma per la loro bruttezza e continuata ostilità e per il grande timore di offendere Iddio da un momento all'altro, poiché ci sono dei momenti che mi trovo proprio sull'orlo del precipizio lì per lì per cadere. Anche durante le ore del riposo il demonio non lascia di affliggermi l'anima in vari modi. È vero che pel passato sono stato forte colla grazia di Dio a non cedere alle insidie del nemico, ma chi sa che mi potrebbe succedere nell'avvenire? (EPIST I, lettera 21, Pietrelcina, 22 ottobre 1910)

Quindi, possiamo scrivere:

$E = \{A: \text{'paura di esserne vittima'}\}$

Questa relazione è interessante poiché la paura può essere considerata uno stato corporeo. Tuttavia, la troviamo qui come unità di contenuto. Dal punto di vista metodologico, ciò è dovuto al fatto che la semiotica non considera la sostanza del piano di espressione e contenuto, ma solo la loro forma. Pertanto, un'esperienza corporea può essere un'unità d'espressione o di contenuto; allo stesso modo, la relazione semiotica tra un'espressione corporea e uno *stato teopatico* (cfr. sezione 1.6) può diventare, a sua volta, una nuova struttura che manifesta valori ulteriori.

Le lettere 19 e 21 di Padre Pio fondono (D) ed (E) per ottenere:

$$F = \{A : [\text{'paura di caderne vittima', 'permesso da Gesù'}]\}$$

Mentre nella lettera 21 la paura prevale sulla fede, in altri casi Padre Pio è più ottimista:

È vero che le tentazioni a cui vado soggetto sono assaissime, ma confido nella divina provvidenza di non cadere nei lacci dell'insidiatore. È anche vero che Gesù spesso spesso si nasconde, ma che importa, io cercherò col suo aiuto di stargli sempre intorno, avendomi lei assicurato che non sono abbandoni, ma scherzi di amore. (EPIST I, lettera 17, Pietrelcina, 4 settembre, 1910)

Spero almeno che vorrà continuare a concedermi la grazia di non cedere alle tentazioni. (EPIST I, lettera 25, Pietrelcina, 10 dicembre 1910)

Per inciso, possiamo notare che il riferimento a un Gesù nascosto conferma che questo elemento, che qui si manifesta, è immanente in altre lettere, essendo diventato parte del significato di “tentazioni”. Dal momento che è già incluso in F, possiamo scrivere:

$$G = \{F : \text{'La grazia divina evita di caderne vittima'}\}$$

Come risultato dei passaggi sopra descritti, G può essere scritto come:

$$G = \{\{\{\text{'Tentazioni'}: [\text{Causate da Satana, Gesù si nasconde}]\}: [\text{'permesse da Gesù', 'paura di caderne vittima'}]\}: \text{'La grazia divina evita di caderne vittima'}\}$$

Al termine del processo costruttivo ricorsivo, eseguito attraverso la concatenazione degli asseriti metasemiotici presentati sopra, tutti i livelli di contenuto in esame si manifestano in modo da dare origine a una semiotica connotativa, cioè una semiotica “il cui piano di espressione è una semiotica” Hjelmslev (1943, p. 114). Si veda la fig. 3:

Connotazioni di terzo grado	E3: Relazione tra E2 e C2		C3: Non ne cadiamo vittima per via della Grazia
Connotazioni di secondo grado	E2: Relazione tra E1 e C1		C2: Permesse da Gesù; temiamo di caderne vittima
Primo grado: fenomeni mistici	E1: Tentazioni	C1: Causate da Satana; Gesù si nasconde	

Fig. 3 – Tentazioni: costruzione ricorsiva del sistema del contenuto secondo Padre Pio.

Ricordando la sezione 1.4, possiamo anche riscrivere G come una catena di presupposizioni:

‘La grazia divina evita di esserne vittima’  $\supset$  { (‘permesse da Gesù’. ‘paura di caderne vittima’)  $\supset$  [(Causate da Satana, Gesù si nasconde)  $\supset$  ‘Tentazioni’] }

In altri termini: se la grazia divina ci impedisce di cadere vittima di tentazioni, allora esse sono permesse da Gesù e noi temiamo di esserne vittima. Tutto ciò implica il fatto che, se le tentazioni sono causate da Satana mentre Gesù si nasconde, allora avvertiremo qualcosa come “tentazione”.

### 3.6 Associazione con la passione

L'associazione con la passione fornisce un altro esempio di nuovi elementi del piano contenuto associati per concatenazione durante il processo che, esplorandolo, lo costruisce. Per esempio:

Pazienza!... Soffro, è vero, ma ne godo assai, avendomi ella assicurato che ciò non è abbandono di Dio, ma piuttosto squisitezza del suo finissimo amore. Spero che il Signore voglia accettare le mie sofferenze in soddisfazione dei miei innumerevoli disgusti, che gli ho arrecato. Infine che cosa è ciò che soffro in paragone di quello che per i miei peccati mi sono meritato? Ma sia come si voglia, a me basta sapere che tutto ciò lo vuole Iddio e son lieto lo stesso. Ed ora poi vengo, padre mio, a chiederle un permesso. Da parecchio tempo sento in me un bisogno, cioè di offrirmi al Signore vittima per i poveri peccatori e per le anime purganti. (EPIST I, lettera 23, Pietrelcina, 23 novembre 1910)

Nella lettera qui citata, Padre Pio chiede al suo direttore spirituale il permesso di pregare Cristo per essere associato alla Sua passione. In primo luogo, sotto la guida del suo direttore spirituale, Padre Pio è in grado di scrivere che:

H = {'Dolore': 'Dio non mi ha abbandonato'}

Quindi recupera una relazione da B, per ottenere:

I = {'Dolore': ['Volontà divina', 'Dio non mi ha abbandonato']}

Questo valore viene introdotto ricorsivamente (il fatto che x' significhi y' significa, a propria volta, y'')

L = {I: ['Espiazione per il peccato', 'Associazione alla passione']}

In questo modo, il dolore di Padre Pio acquista un significato diverso: non solo individuale (espiare i propri peccati), ma collettivo (salvare gli altri peccatori). L'associazione con la passione è un tema estremamente comune nella letteratura mistica, e può assumere molteplici forme: ad esempio, Gesù stesso, attraverso Gemma Galgani, chiede che nuove suore siano associate alla sua passione per evitare le conseguenze dell'ira di Dio (Galgani 1941, lettera 85 a Padre Germano di San Stanislao, 13 ottobre 1901). In linea con la tradizione mistica, l'associazione di Padre Pio con la passione è un contratto. Jean-Noël Vuarnet definisce il contratto mistico come un patto con la croce, la cui legittimità deriva dal suo status di libera scelta (libertà di obbedire), e la sua efficacia dalla sua natura repressiva; questo contratto è diverso da quello del masochista in quanto non ha limiti

in termini di tempo, intensità o modalità – cfr. De Certeau, Panier, Hassoun e Vuarnet (1986, pp. 44-45). Nel caso di Padre Pio, egli deve chiedere al suo direttore il permesso di chiedere a Gesù di essere associato alla Croce: per realizzare il programma di azione di base (1. “essere associato alla Croce”) deve svolgere un programma d’azione d’uso (1.1. “ottenere il permesso”). La funzione attanziale *destinante* si incarna in due attori distinti (1. Gesù/ 1.1. Direttore). C’è una corrispondenza tra Gesù (posto in un universo trascendente, la fonte del valore) e il direttore (posto nell’universo immanente, bersaglio del valore). Questo isomorfismo stabilisce una corrispondenza tra i due universi semantici:

Mentre il soggetto si trova iscritto in un *universo immanente* in cui compie il suo percorso narrativo acquisendo la competenza e effettuando le performance (cioè “realizzandosi”), una sottoclasse considerevole di discorsi narrativi pone il soggetto come destinatario di un destinante trascendente che lo instaura in quanto soggetto grazie alla comunicazione partecipativa (che consente di comunicare degli oggetti di valore sotto forma di doni, ma senza per questo privarsene, così come la regina d’Inghilterra, per esempio, conserva il suo “potere” assoluto pur delegandolo quasi interamente al Parlamento). (Greimas e Courtés 1979, p. 153)



### 3.7 *Un frammento del sistema mistico di Padre Pio*

La fig. 4 mostra una panoramica delle relazioni presentate nelle sezioni precedenti. In bianco, vediamo gli stati corporei assunti come piano d'espressione per veicolare forme del contenuto spirituale.

Grazie al lavoro di produzione segnica descritto sin qui, i dati corporei e le figure possono essere utilizzati per costruire omologazioni secondo la formula generale:

$$E_1 / E_2 = C_1 / C_2$$

In questo modo, ulteriori articolazioni sono prodotte sia ai livelli manifestanti che a quelli manifestati. Torniamo, ad esempio, alle lettere 8 e 17 in cui Padre Pio pone le relazioni A e C. Come leggiamo nei passaggi citati (' Piango e gemo molto a pie' di Gesù sacramentato per questo, e molte volte mi par di essere confortato: ma sembrami pure alle volte che Gesù si nasconda all'anima mia.') e 17 ('...Però Gesù non lascia di tratto in tratto di raddolcire le mie sofferenze in altro modo, cioè col parlarmi al cuore.'), è possibile evidenziare un'opposizione tra A e C.

A = {'Tentazioni': 'Gesù si nasconde'}

C = {'Sofferenza addolcita': 'Gesù parla a cuore'}

Due esperienze corporee opposte ('Tentazione/ 'Sofferenza addolcita') sono selezionate come pia-

no di espressione di una categoria del piano di contenuto ('Gesù si nasconde' / 'Gesù parla al cuore'), come nella seguente omologazione:

'Tentazioni' / 'Sofferenza addolcita' = 'Gesù si nasconde' / 'Gesù parla a cuore'

Il risultato di questo lavoro è la produzione di un piccolo sistema, un piccolo linguaggio le cui unità espressive sono stati corporei e le cui unità di contenuto sono *stati teopatici*, come li chiama Vuarnet.

### 3.8 Instabilità propriocettiva

Le sezioni precedenti mostrano come il misticismo di Padre Pio sia una ricerca sperimentale sulla sua esperienza corporea, legata a diversi elementi di contenuto: valori e figure spirituali. Il nesso si produce attraverso la scrittura; le relazioni semiotiche risultanti donano un significato e uno scopo al dolore, al piacere, all'ansia e a molti altri stati euforici e disforici. Infatti, ogni catena è anche associata a un valore *forico*: va notato che, nella teoria di Greimas, i valori forici riflettono entro la semantica della lingua il fenomeno della propriocezione<sup>2</sup>. Tra gli studi interessanti che

---

2 Secondo Greimas e Courtés (1979), quando consideriamo le condizioni fenomenologiche della nostra

indagano l'ascetismo dal punto di vista della propriocezione, mi limito all'interessante volume di Gian Antonio Gilli (2015), dedicato all'esperienza degli stiliti.

La lettera 25 è un esempio di instabilità forica:

La mia mal salute seguita il suo corso con i suoi alti e bassi. Soffro, è vero, e soffro assai, ma son lietissimo perché anche in mezzo al soffrire non cessa il Signore di farmi sentire una gioia inesprimibile. (EPIST I, lettera 25, Pietrelcina, 20 dicembre 1910)

Il passaggio è molto interessante in quanto collega un'esperienza corporea (dolore) a un complesso di contenuti (il Signore non smette mai di farmi sperimentare una gioia inesprimibile) che

---

esperienza del significato, possiamo identificare tre tipi di valori semantici: estraccettivo, intraccettivo, e propriocettivo. I primi sono figurativi e la loro fonte è rappresentata dal mondo della nostra esperienza quotidiana. Il secondo tipo di valori non è figurativo; fa piuttosto riferimento alle relazioni logiche e topologiche che organizzano l'insieme della figuratività mondo: dentro/fuori, da/verso, alto/in basso, e così via. Infine, i valori propriocettivi si riferiscono al corpo, inteso come interfaccia tra intra- e estraccettivo. Nel tentativo di concentrarsi solo sulla semantica ed evitare riferimenti fenomenologici, Greimas rietichetta le tre classi con i termini 'figurativo', 'astratto', e 'forico'. Per quanto riguarda quest'ultimo, la categoria è articolata in *euforico* e *dis-forico* e comprende il termine neutro *a-forico*.

sono, a propria volta, un'esperienza corporea propriocettiva:

M = {'Dolore': {'Gesù mi fa sperimentare': 'Gioia'}}}

Ancora una volta, le esperienze corporee possono essere ritrovate sia sul piano d'espressione che su quello dei contenuti, come si è visto nella relazione (E).

Nel seguente passo, Padre Pio menziona la guerra che il Diavolo gli muove contro, ma assicura il suo destinatario di sentirsi in Paradiso. Ha anche paura di disgustare Gesù con i suoi innumerevoli peccati, ma è sicuro che Gesù alla fine lo libererà. Come l'iperbole, contrasti di questo tipo caratterizzano la letteratura mistica:

Il demonio poi, caro padre, continua a muovermi guerra e sventuratamente non accenna a darsi per vinto. Nei primi giorni che fui messo alla prova, confesso la mia debolezza, ero quasi malinconico; ma poi a poco a poco la malinconia passò e cominciai a sentirmi un tantino sollevato. Nel pregare poi ai piedi di Gesù sembrami di non sentire affatto né il peso della fatica, che fo nel vincermi, allorché sono tentato, e né l'amaro dei dispiaceri. (EPIST I, lettera 30, Pietrelcina, 19 marzo 1911)

Il passaggio costruisce iterativamente connessioni in cui gli stati propriocettivi sono intercalati da figure:

N = {{{{{{‘Tentazioni’: [‘Causate da Satana’, ‘Consentite da Gesù’] : ‘Prova’} : ‘Malinconia’} : ‘Pregare ai piedi di Gesù’} : ‘Sopportazione’}}

Questo passaggio mostra quanto il lavoro semi-otico sulle esperienze corporee disforiche possa trasformarle (dal dolore alla malinconia o alla sopportazione). Nella lettera 31, la malinconia è “inviata dal Diavolo”. Così, non solo la propriocezione acquisisce uno scopo e un significato attraverso la sua associazione con i valori spirituali, ma si modifica. Come risultato di questa trasformazione, il mistico è in grado di far fronte a stati disforici come “dubbio”, “angoscia”, “malinconia” e “paura” associandoli al diavolo, una figura che “va presentando dinnanzi alla mente il quadro doloroso della mia vita e quel che è peggio mi va insinuando pensieri di disperazione (EPIST I, lettera 37, Pietrelcina, 2 giugno 1911)”. Allo stesso tempo, il Signore è associato a condizioni euforiche, permettendo così a Padre Pio di rovesciare le propriocezioni negative.

### 3.9 *Annientamento*

Altri due temi di straordinaria importanza sono legati all’esperienza corporea:

E questa fame e sete anziché rimanere appagata, dopo che l’ho ricevuto in sacramento, si accresce sempre più. Allorché poi sono già in possesso di que-

sto sommo bene, allora si che la piena della dolcezza è proprio grande che poco manca da non dire a Gesù: basta, che non ne posso quasi proprio più. Dimentico quasi di essere al mondo; la mente ed il cuore non desiderano più nulla e per molto tempo alle volte, anche volontariamente non mi vien fatto di desiderare altre cose. (EPIST I, lettera 31, Pietrelcina, 29 marzo 1911)

O = {[‘Fame’, ‘Sete’]} : ‘Prendere la Comunione’  
P = {O : ‘Essere annientati nella dolcezza’}

Attraverso queste relazioni semiotiche, la salute del corpo si sovrappone alla salute dell’anima e il linguaggio medico è associato ad altri tipi di metafore (fame, sete), fornendo così una base per la ricerca mistica. Inoltre, questo testo introduce un tema classico della scrittura mistica, vale a dire l’annientamento del soggetto nell’unione con Dio. Poiché l’annientamento è un argomento classico di indagine nella ricerca sulla letteratura mistica, ha senso chiedersi se la teoria della produzione segnifica ci fornisca nuove intuizioni su questo particolare fenomeno. Le sezioni 3.10 e 3.11 tentano una risposta.

### 3.10 *Istituzione di codice o organizzazione di sistema?*

Secondo Michel de Certeau (1968-1975), l'empirismo caratterizza l'atteggiamento gnoseologico dei mistici moderni, poiché essi conducono ricerche sperimentali che hanno per laboratorio il proprio corpo. Padre Pio considera il dolore parte di un piano di espressione più ampio e lo associa a un contenuto spirituale, producendo così il proprio codice semiotico in termini della teoria di Eco della produzione segnica adottata sopra (fig. 1). Con Eco (1975, pp. 234-238), è possibile riconoscere diversi tipi di lavoro semiotico nelle lettere di Padre Pio:

1. Un lavoro volto ad articolare contenuti spirituali in figure e valori (asserti metasemiotici);
2. Un lavoro volto ad associare contenuti spirituali articolati al piano d'espressione, costituito da stati corporei (Istituzione di codice);
3. Un lavoro incentrato sul mondo dell'esperienza, riferito al rapporto propriocettivo tra soggetto e mondo, e presupponente il significato in termini di contenuto spirituale;
4. Un lavoro incentrato sul rapporto tra emittente e destinatario, ovvero il direttore spirituale di Padre Pio, che consiste in atti linguistici volti a discernere se i giudizi semiotici di Padre Pio sono corretti;
5. Un lavoro di adeguazione al sistema, volto a riconoscere le esperienze corporee come sintomi e segni del divino;

Tuttavia, il mistico non ha alcun controllo sull'articolazione delle unità di espressione, e non può cambiarle. Padre Pio avverte passivamente dolore, piacere e tentazioni. Pertanto, la scrittura mistica non può essere considerata un'opera di organizzazione e mutamento di sistema: nel caso della organizzazione di sistema, il lavoro mira ad "articolare unità di espressione, sia che esse preesistano in quanto proposte da un sistema espressivo o che siano proposte come i funtivi, segmentati in qualche modo, di una nuova correlazione codificante" (ibid.). Eco fornisce due esempi: le parole "violupté" (Laforgue) e "meandertale" (Joyce). Queste sarebbero nonsensi grammaticali senza una modifica del piano di contenuto. Pertanto, organizzazione di sistema e istituzione di codice sono ovviamente correlate. Nel caso dell'istituzione di codice, abbiamo "un lavoro svolto per correlare per la prima volta un gruppo di funtivi a un altro, istituendo così un codice" (ibid.). Pertanto, la scrittura mistica appare soprattutto come un lavoro di istituzione di codice e non di organizzazione del sistema.

### 3.11 *Sistema e soggettività*

L'assenza di lavoro sul sistema nella scrittura mistica spiega l'annientamento del mistico come soggetto dell'enunciazione, sottolineato da de Certeau (1977), per due motivi: in primo luogo, il



mistico non ha alcun controllo sul piano di espressione, cioè sulle esperienze corporee che considera sintomi del divino. Sopporta passivamente dolore e gioia, angoscia e consolazione. Come si è notato in precedenza, come mistico Padre Pio può lavorare solo sull'istituzione di codice, non sull'organizzazione del sistema. La seconda ragione è una conseguenza della prima: il mistico sperimenta la forza illocutiva esercitata da Dio e il suo effetto perlocutivo sul suo corpo, una relazione che lo riduce a mero supporto materiale all'espressione del divino. Come sappiamo, il mistico subisce gli straordinari fenomeni che sperimenta. Vedi ad esempio Dionigi l'Aeropagita:

“Subitamente” esprime processo di cosa che contro l'attesa viene condotta in luce da condizione sino a quell'istante oscura. In rapporto all'amore, proprio del Cristo verso il genere umano, penso che la teologia volesse copertamente significare questo appunto: la discesa cioè dai regni dell'arcano di Lui trascendente la sostanza, per manifestarsi al grado nostro, fatto sostanza secondo modo umano. Ed Egli è arcano anche dopo sua manifestazione; meglio ancora, per esprimermi con più divino senso, nel momento stesso di sua manifestazione. Questa caratteristica di Gesù è profondamente arcana e il mistero che Gli è proprio non è stato condotto in lume da nessuna ragione, da nessuna mente; bensì mentre lo si esprime, rimane ineffabile; e pensato, inconoscibile. (Dionigi Aeropagita 2014, pp. 423-424, Lettera 3)

La semiotica ci ha permesso di formulare una spiegazione inedita dell'annientamento del soggetto mistico. Da un punto di vista psicoanalitico, questo annientamento è stato considerato, in una prospettiva fenomenologica, come un modo per lasciare spazio a Dio (cfr. Van der Leeuw, § 75, 4); secondo Michel de Certeau (1977), si tratterebbe di un caso di "pulsione di morte". De Certeau, senza dubbio influenzato da Lévinas, pensa che l'autoannientamento sia un modo per *essere l'Altro*, riproducendo il rapporto Soggetto/Altro a livello dell'enunciazione del discorso mistico. Tuttavia, la mia analisi non si concentra sull'obiettivo del mistico (ridursi a mero *supporto* all'espressione del divino), ma sul lavoro semiotico svolto dal mistico per raggiungere questo obiettivo. L'annientamento della soggettività è infatti un effetto del lavoro semiotico di istituzione di codice non accompagnato da un lavoro di organizzazione di sistema. La soggettività può essere vista, a propria volta, non certo come un dato originario ma come un effetto creato dal testo quando l'organizzazione, il mutamento di sistema e la modifica del sistema prevalgono sull'istituzione di codice e su altri tipi di lavoro.

### 3.12 Soggettività e semiotecnica

Per usare il gergo fenomenologico, il misticismo può essere visto come una forma molto particolare *di epoché* o “messa in parentesi”. Con l'*epoché* di Edmund Husserl ogni credenza nell'esistenza del mondo è sospesa per consentire un'indagine sulle caratteristiche trascendentali del soggetto della conoscenza; nel caso del misticismo, sono le credenze nell'esistenza del soggetto ad essere sospese per acquisire conoscenza del divino che ci abita: questa dimensione interiore e divina permette al mistico di evitare domande quali: “chi sospende le proprie credenze nell'esistenza del soggetto?” e “di chi è questa convinzione?” entro le quali aleggia lo spettro del cogito cartesiano. Infatti, come in ogni forma di *epoché*, la sospensione della credenza non implica la fede nell'inesistenza dell'oggetto posto tra parentesi: piuttosto, la sua esistenza non è pertinente alla ricerca che si vuole intraprendere. Da un punto di vista mistico, quindi, il soggetto non rappresenta una condizione trascendentale di possibilità di esperienza mistica. Il mistico considera la propria esistenza del tutto insignificante. La conoscenza mistica è conoscenza *del* divino, espressione in cui il genitivo va inteso sia in senso oggettivo sia soggettivo. Questo genere di *epoché* è spesso raggiunta applicando una semiotecnica, un insieme di strumenti concettuali

il cui scopo non è il fondamento epistemologico della conoscenza, ma piuttosto una trasformazione pragmatica del significato (Donatiello, Galofaro, Ienna 2018, pp. 135-199). Ad esempio, semiotecniche come la preghiera o la meditazione mirano a produrre un significato locale (non una teoria globale) e a distinguere ciò che ha senso da ciò che non ha senso, instanziano un piano di immanenza (Dio è in me), un piano di referenza (Dio è lì) e l'integrazione tra i due (c'è Dio in me). Le esperienze passive raggiunte attraverso queste semio-tecniche sono considerate una forma di conoscenza valida dai mistici e dalla loro comunità<sup>3</sup>. Alla luce di ciò, anche la scrittura mistica può essere considerata una semiotecnica per raggiungere la messa in parentesi del soggetto.

---

3 Non è raro imbattersi in semio-tecniche nella religione. La meditazione fornisce molti buoni esempi. Ad esempio, i Padri del deserto hanno utilizzato la tecnica del *melete* (resa in latino con *ruminatio*): la ripetizione, ad alta voce, di un verso biblico o di una supplica; un'altra tecnica interessante esplorata dagli anacoreti riguarda i *loghismoi*, ovvero i pensieri malvagi. Secondo questa tecnica, si dovrebbe essere permesse loro di entrare nell'anima per combatterli discernendo la loro portata e significato.

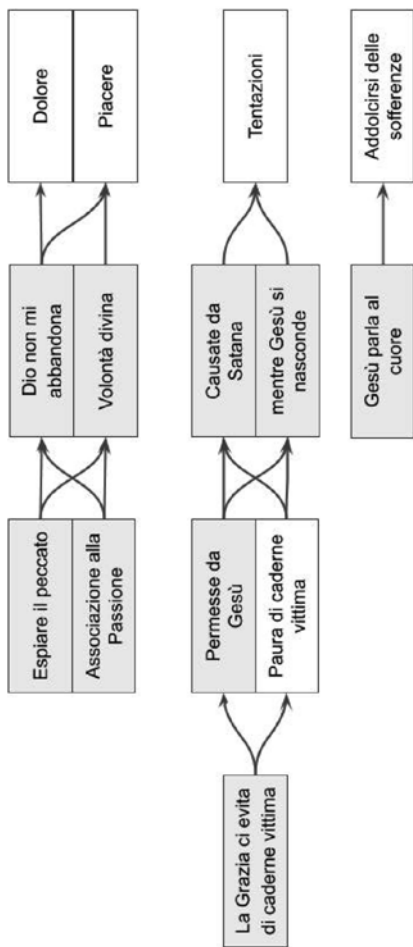


Fig. 4 – Il sistema del contenuto della scrittura mistica di Padre Pio. In bianco, le unità che sono correlate al campo semantico delle esperienze corporee. Ogni unità esprime le unità alla sua sinistra, collegate da una relazione di presupposizione.



## 4. LA FILOSOFIA MISTICA DI LUDWIG WITTGENSTEIN

Lascio ora Padre Pio per addentrarmi nella produzione mistica di Ludwig Wittgenstein. Durante la Prima guerra mondiale, il giovane filosofo teneva un diario in cui è possibile leggere i progressi della sua ricerca nel contesto delle difficili condizioni dell'esperienza quotidiana. Come Padre Pio, Wittgenstein reagisce all'insensatezza della sua insolita condizione esistenziale connettendola a un piano del contenuto a carattere spirituale. Il risultato di questa ricerca di senso sarà il notissimo capitolo 6 del suo *Tractatus logico-philosophicus*, in particolare le proposizioni 6.4-7, sorprendenti e dibattute, dedicate al significato del mondo, all'etica, alla felicità, alla morte, all'anima, a Dio e a ciò che egli chiama "il mistico".

### 4.1 *I diari di Wittgenstein*

Arruolato come volontario nell'esercito austro-ungarico e inviato sul fronte orientale allo scoppio della Prima guerra mondiale, Ludwig Wittgen-

stein lasciò Cambridge, dov'era studente universitario e allievo di Bertrand Russell e George Moore. Durante la guerra tenne un diario, registrando in un quaderno sia la sua ricerca logica sia la sua esperienza quotidiana. La parte filosofica fu pubblicata, postuma, in Wittgenstein (1960); la pubblicazione delle parti autobiografiche dovette attendere trent'anni (Wittgenstein 1991), poiché erano stese in codice. Inoltre, Georg H. von Wriqth, curatore dell'opera di Wittgenstein, le aveva giudicate prive di qualsiasi valore scientifico e si era espresso contro la loro pubblicazione. Tuttavia, solo il confronto le parti in chiaro e in cifra dei diari restituisce la ricerca di Wittgenstein al proprio contesto. Per interpretare gli eventi che hanno indirizzato Wittgenstein verso una prospettiva mistica, si farà riferimento anche a Brian McGuinness (1988), fonte biografica essenziale sulla giovinezza del filosofo, e a un'utile cronologia curata da John Preston (2008).

La produzione di Wittgenstein sui temi della religione e della mistica non si limitano al suo diario di guerra. Durante il 1936-37 trascorse l'inverno in solitudine, a Skjolden, in Norvegia, lavorando alle *Ricerche filosofiche*. Teneva un diario in cui riportava le sue dolorose riflessioni religiose. Anche in questo caso criptò parte del diario (Wittgenstein 1997). Wittgenstein aveva dunque familiarità con la scrittura mistica in forma diaristica.



#### 4.2 *Temi mistici nella ricerca di Wittgenstein*

Nella prima opera importante di Wittgenstein, il *Tractatus-Logico Philosophicus* (1922), i capitoli pertinenti alla filosofia mistica sono il 5.6, il 6.4 e il 6.5. Il primo è dedicato ai problemi mistici seguenti:

- i limiti della conoscenza linguisticamente mediata;
- la contrazione della soggettività del mistico a mero punto di vista sul mondo;
- il suo esilio al limite del mondo;

In 6.4, i temi sono:

- il deprezzamento della conoscenza mondana così come è espressa dal linguaggio;
- la completa trascendenza del senso del mondo e di Dio;
- il nesso tra le azioni estetiche, etiche e il modo in cui alterano il mondo dell'uomo felice;
- la relazione tra morte, tempo ed eternità;
- la consapevolezza dei limiti del mondo.

Si tratta di argomenti classici della filosofia mistica, concentrati nella parte conclusiva del *Tractatus*. Come apprendiamo dai quaderni, l'autore ci stava lavorando dal 23 maggio 1915, il giorno in cui scrisse:

*I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo* (Wittgenstein 1960, p. 145; 1922, par. 5.6).

In riferimento alla fig. 1, la frase può essere evidentemente considerata un giudizio semiotico del tipo che Eco chiama “proposizioni eterne”, contenente una menzione diretta del rapporto proposizione-mondo di un tipo speciale, perché riguarda la totalità dei fatti di lingua e la totalità del mondo. Si presta dunque a segnare un confine oltre il quale non è possibile spingersi proprio perché non si può uscire dal linguaggio, e tutto ciò che è nel mondo è anche nel linguaggio. Nel formalismo introdotto nella sezione 2.3, il contenuto della proposizione può essere schematizzato in questo modo:

$$A = \{ \text{'linguaggio'} : \text{'mondo'} \}$$

La formula chiarisce che il “mondo” fa da piano del contenuto per il linguaggio. Un punto di vista sorprendente, che anticipa concezioni semiotiche molto posteriori, ad es. Greimas (1966), secondo cui possiamo indagare il rapporto tra percezione e mondo attraverso le tracce che tale rapporto lascia entro la semantica della lingua.

Nel periodo in cui concepì e formulò questa proposizione, Wittgenstein prestava servizio in un laboratorio di artiglieria a Cracovia. Apparentemente, fu un momento di lavoro tranquillo, soprattutto se confrontato con l'anno precedente, quando era imbarcato sul *Goplana*, un battello di pattuglia lungo la Vistola, costantemente bersagliato dall'artiglieria nemica.

Come apprendiamo dal diario segreto, il giorno prima aveva ricevuto una “bella lettera da Russell”. Nella sua risposta, datata 22 maggio 2015, Wittgenstein scrisse:

Sono estremamente dispiaciuto all'idea che tu non abbia potuto comprendere le annotazioni di Moore! Sento che sono davvero difficili da capire senza ulteriori spiegazioni, ma le ritengo nell'essenziale definitive e giuste. Quel che ho scritto negli ultimi tempi sarà – temo – ancora più incomprensibile, e se non vivrò abbastanza per vedere la fine della guerra dovrò tenermi pronto a che tutto il mio lavoro vada perduto. In tal caso bisognerà che il manoscritto venga stampato, ci sia o meno qualcuno che lo capisca! (McGuinness 2008: 83)

Il giorno dopo avrebbe incontrato il vecchio logico polacco M.H. Dziewicki, il quale, in seguito scrisse a Bertrand Russell che Wittgenstein si aspettava di essere ucciso sul fronte russo. Si delineano dunque alcuni elementi della crisi che il giovane filosofo stava attraversando. Egli si sentiva investito di una opprimente responsabilità in relazione alle sue scoperte nel campo della logica, e temeva che, se fosse morto, la sua opera e la sua intera vita sarebbero risultate del tutto inutili. Un banale incidente, una pallottola vagante, e tanto lui tanto il suo mondo sarebbero svaniti nell'insensatezza<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Estrapolo il legame tra incidente e insensatezza, che mi pare ben caratterizzi la guerra, da Eric Landowski

#### 4.2.1 Il dibattito sul misticismo di Wittgenstein

Sono diversi gli autori che considerano Ludwig Wittgenstein un filosofo mistico, tra cui Michel de Certeau (1980, pp. 36-37). Peter Tyler (2011) paragona il misticismo di Wittgenstein a quello di Teresa d'Avila, mentre, secondo Dinda L. Gorrée (2020, pp. 71-84) l'uso di Wittgenstein di un codice cifrato rivelerebbe un'influenza insospettata della tradizione cabalistica, una fede mistica segreta. Non tutti concordano con queste letture. Secondo le interpretazioni del gruppo di filosofi americani noto come "The New Wittgenstein" (Crary e Read 2000) – la parte finale del *Tractatus* sul mistico è semplicemente funzionale alla costruzione di un luogo illusorio, dove il lettore non può essere (Gargani 2003, p. 10). Quindi, il mistico Wittgenstein dovrebbe essere considerato ironicamente autodistruttivo (Diamond 1991, p. 198).

Il maggiore problema di questa interpretazione è l'assenza della seppur minima traccia di ironia nei quaderni di Wittgenstein sulla logica o nel suo diario segreto, dato anche il contesto bellico in cui si svolgevano le sue indagini sull'anima. Inoltre, l'interesse di Wittgenstein per la religione e il misticismo non si concluse con il *Tractatus*, come è dimostrato dal diario criptato del suo viaggio in

---

(2006) e dalla sua tipologia che lega relazioni intersoggettive, regimi di senso e di rischio.

Norvegia nel 1936 (Wittgenstein 1997). Anche questo continuo, sofferto esame di coscienza andrebbe considerato come uno scherzo?

Da un punto di vista filosofico, l'interpretazione del "Nuovo Wittgenstein" è motivata dal tentativo di risolvere il noto conflitto tra mostrare e dire (*zeigt/sagen*) presente nel *Tractatus* (Gargani 2003, p. 52), che verrà approfondita in seguito. Secondo Wittgenstein,

La proposizione *mostra* il suo senso.

La proposizione *mostra* come le cose stanno, se essa è vera. E *dice che* le cose stanno così. (Wittgenstein 1922, par. 4.022)

Le due proposizioni qui sopra propongono un'omologazione: *mostrare / dire = come / che*. Il rapporto tra "mostrare" e "dire" è esclusivo:

Ciò che *può* essere mostrato, non *può* essere detto (Wittgenstein 1922, par. 4.1212)

Dato che "dire" è parola dagli usi tanto ampi quanto vaghi, e poiché "sagen" ha anche il valore di "raccontare", potremmo interpretare così la frase precedente: ciò che si può mostrare, non si può raccontare.

Secondo Wittgenstein, la proposizione logica può riferirsi solo a uno "stato di cose" situato nel mondo, e non al mondo nel suo complesso. Ma

Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé *nel* mondo. (Wittgenstein 1922, par. 6.432)

Non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è. (Wittgenstein 1922, par. 6.44)

Qui Wittgenstein costruisce una relazione semi-otica davvero importante, che rendo così nel mio formalismo:

$$B = \{\text{'dentro il mondo'} : \text{'Dio si nasconde'}\}$$

Non sorprende che Wittgenstein lavori con un elemento che abbiamo già trovato nelle affermazioni metatematiche di Padre Pio, ovvero l'occultamento di Dio nel mondo della vita (si veda la sezione 3.3). Tuttavia, Padre Pio inserisce questo elemento in una rete diversificata di relazioni, il che non ci permette di considerare identico il significato della proposizione nei due autori.

La Proposizione 6.44 sembra *dire che* il mondo esiste, ma questo è proibito dalla teoria del riferimento di Wittgenstein. È un semplice paradosso, interdetto in quel particolare genere letterario costituito dalle dimostrazioni logiche, ma molto comune nella scrittura mistica. Secondo Steven Katz, la funzione dei paradossi è quella di scioccare la sicurezza epistemica del discepolo e di spostarla verso una nuova forma di conoscenza:

I mistici in certe circostanze sanno di star pronunciando proposizioni senza senso, ma così facendo intendono, tra le altre cose, costringere gli ascoltatori di tali proposizioni a considerare chi sono – a porsi di fronte all’opposizione tra “realtà” normale e trascendentale. (Katz 1992, pp. 7-8, traduzione mia)

Infatti, Wittgenstein usa due termini che si riferiscono alla relazione mistica tra soggetto e mondo: “Contemplazione” (*Anschauung*, tradotto in italiano come “visione”) e “Sentimento” (*Gefühl*):

La visione del mondo *sub specie aeterni* è la visione di esso come una totalità – delimitata -. Il sentimento del mondo come una totalità delimitata è il sentimento mistico. (Wittgenstein 1922, par. 6.45)

Rappresento i giudizi semiotici sopra introdotti nel seguente modo:

$C = \{ \{ \text{'dentro'}, \text{'limite di'}, \text{'fuori dal mondo'} \} : \text{'mistico'} \}$

Il mistico è una forma del piano di contenuto che sarà ulteriormente articolata da Wittgenstein. Che i limiti del mondo siano visibili è confermato anche dalla proposizione 5.61. È un piano d’espressione, un funtivo della funzione semiotica “mostrare”, complementare alla contemplazione e al sentimento:

D = ['mostrare', 'contemplare', 'sentire']

Fortunatamente, ciò che non può essere raccontato può essere mostrato, visto e sentito: questo giustifica la ricerca di una diversa relazione semiotica tra mondo e significato, che saranno interpretati di seguito come l'espressione e il contenuto di una semiotica mistica.

In linea con le prove presentate sopra, è chiaro come l'interpretazione del "Nuovo Wittgenstein" andrebbe piuttosto considerata un'interpretazione "nonostante Wittgenstein". Secondo il diario criptato, Wittgenstein (1991, 6 e 7 luglio 1916) era consapevole che le sue riflessioni sul mistico non fossero correlate ai suoi ragionamenti matematici. Era tuttavia fiducioso sulla possibilità di conciliare i due sistemi semiotici. Wittgenstein non sosteneva infatti alcuna forma di scientismo. Come verrà approfondito di seguito, apprezzava la letteratura spirituale, che gli aveva permesso di collegare la speculazione sulla religione alla ricerca filosofica. Per tutte le ragioni di cui sopra, si può affermare che, mentre cercava disperatamente di completare la sua ricerca tra un assalto e l'altro, Wittgenstein non stesse affatto scherzando; le parti paradossali del *Tractatus* devono essere considerate strategie mistiche (Tyler 2011, p. 196). Il diario di Wittgenstein è il laboratorio di sperimentazione della scrittura mistica. È un



tempio per il culto, come testimonia il Credo che verrà presentato più oltre. Wittgenstein condivide con Padre Pio la pratica di collegare la scrittura alla ricerca del divino e alla preghiera, coerentemente con l'eredità della mistica occidentale.

#### 4.3 *Le fonti letterarie del misticismo di Wittgenstein*

Il diario segreto ci permette di ricostruire le letture di Wittgenstein durante la guerra. Come accennato in precedenza, ci sono riferimenti al Vangelo. Inoltre, si riferisce alla Lettera di san Paolo ai Romani mentre scrive che “l'uomo è *impotente* nella carne ma *libero* grazie allo Spirito” (12 e 16 settembre 2014). Wittgenstein trova l'espressione nella *Breve Esposizione dei Vangeli* di Tolstoj (1882), che menziona ripetutamente considerando il libro “un talismano” (11 ottobre 1914). L'interpretazione dei vangeli da parte di Tolstoj non si concentra su aspetti soprannaturali, che al contrario espunge sistematicamente, quanto piuttosto sugli insegnamenti di Gesù come guida spirituale. Lo sforzo di Tolstoj fu quello di proporre una spiritualità secolare adeguata ai tempi, ed è forse uno dei primi esempi interessanti di “spiritualità senza Dio” (Berzano 2014) di cui si è detto nell'introduzione. Tolstoj non è la fonte della speculazione mistica di

Wittgenstein, ma ha certo agito come un potente stimolo verso l'ascetismo.

Stando a una nota datata 15 novembre 1914, un'altra lettura importante è costituita dagli *Essays* di Ralph Waldo Emerson (1841 e 1844). Wittgenstein spera che avranno una buona influenza su di lui, ma non li menziona ulteriormente. Il trascendentalismo di Emerson potrebbe aver influenzato l'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti dell'etica:

È chiaro che l'etica non può formularsi. L'etica è trascendentale. (Etica ed Estetica sono tutt'uno.) (Wittgenstein 1922, par. 6.421)

Se i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo, per le formule A e C è possibile scrivere:

$E = \{ \{ \text{'fuori dal linguaggio'} : \text{'fuori dal mondo'} \} : \text{'etica', 'estetica'} \}$

L'etica è il piano del contenuto di ciò che viene espresso dall'indicibile posto al di fuori della lingua. Sebbene indicibile, ciò che è al di fuori del linguaggio è tuttavia un piano di espressione, caratterizzato dalle funzioni semiotiche elencate nella formula D.

L'8 dicembre 1914 Wittgenstein scrisse di aver acquistato il volume 8 delle opere di Friedrich Nietzsche. Il volume include *L'Anticristo*. Witt-

genstein è “fortemente colpito dalla sua ostilità al cristianesimo”, perché questi scritti contengono qualche verità:

Certamente il cristianesimo è l'unica via sicura per la felicità. Ma che succede se si rifiuta quel tipo di felicità?! Non sarebbe meglio andare tristemente alla deriva nella lotta senza speranza contro il mondo esterno? Ma una vita del genere è priva di senso. E perché non condurre una vita senza senso? È indegno? Come si accorda questo con il punto di vista rigorosamente solipsistico? Ma cosa devo fare affinché la mia vita non vada sprecata? Devo sempre essere cosciente dello spirito – esserne sempre cosciente.

Questo passo anticipa una delle preoccupazioni mistiche di Wittgenstein: la relazione tra felicità e azioni etiche e il modo in cui essa influenza il punto di vista del soggetto sul mondo. Su questo argomento, un altro riferimento molto importante è riportato nella parte non crittografata dei diari. Mentre riflette sulla morte, Wittgenstein scrive: “E pertanto ha pur ragione Dostoevskij quando dice afferma che chi è felice compie il fine dell'esistenza”. (Wittgenstein 1960: 174). Tornerò più avanti su questo passaggio cruciale per la sua ricerca. Wittgenstein si riferisce a *I fratelli Karamazov*. Nella prima parte, libro 2, capitolo 4, uno *staretz* sta parlando a una madre, presentata dall'autore come una “gran dama di poca fede”,

che non può essere più felice poiché è convinta che il monaco più anziano abbia curato la sua giovane figlia. A sua volta, la signora si informa sulla salute del vecchio. Lo staretz sa che i suoi giorni sono contati, e risponde:

Oggi mi sento bene, stranamente, ma è questione di momenti, e lo so. Conosco a menadito la mia malattia. Se le sembra tanto allegro, davvero non avrebbe potuto darmi gioia maggiore del dirmelo. Perché noi uomini siamo fatti per essere felici, e chi è felice è autorizzato a dire a sé stesso: Ho adempiuto al comandamento di Dio su questa terra. Tutti i giusti, tutti i santi, tutti i santi martiri sono stati felici.

Il passaggio non può non aver colpito Wittgenstein, che si aspettava di morire da un momento all'altro. Come verrà mostrato di seguito, questo legame tra felicità ed etica diventerà centrale nelle riflessioni di Wittgenstein:

$F = \{ \text{'vita felice'} : \text{'compiere la volontà di Dio'} \}$

Se confrontiamo le letture religiose di Wittgenstein e di Padre Pio è chiaro che solo nel secondo caso si può parlare di un canone, fornito dall'educazione cattolica di Padre Pio. I libri citati da Wittgenstein non sono tra loro organici: Nietzsche rappresenta una lettura generazionale per la gioventù colta all'inizio del XX secolo,

un autore che deve essere letto anche se non si è d'accordo. Emerson testimonia la posizione di Wittgenstein a cavallo tra cultura tedesca e inglese, una collocazione resa, se non impossibile, almeno piuttosto scomoda dalla guerra. Proseguendo, Tolstoj allude all'impulso di una riconciliazione tra punto di vista laico e religioso sull'etica. Difatti, Tolstoj (1882) mira a una religione non ipocritamente incline al potere politico, che non sfrutti la superstizione popolare, con lo scopo di migliorare la società. Secondo Tolstoj, una religione simile potrebbe fornire una base più solida per l'etica rispetto ai limiti della ragione. L'opposizione tra religione e ragione è oggetto anche delle preoccupazioni di Dostoevskij, anche se da un punto di vista tradizionalista.

Seguendo il criterio di Bloom, una prova indiretta del fatto che le letture di Wittgenstein non permettono di parlare di un canone è la totale assenza, nel giovane, dell'angoscia dell'influenza. L'agone di Wittgenstein non riguarda l'etica o il misticismo, ma la comprensione della logica. Nel suo *Tractatus*, la competizione è diretta principalmente a Frege e Russell. Per esempio:

“Leggi d'inferenza” che – come in Frege e Russell – giustificano le conclusioni, sono prive di senso, e sarebbero superflue (Wittgenstein 1922, par. 5.132).

Appare qui che non vi sono “oggetti logici”, “costanti logiche” (nel senso di Frege e di Russell). (Wittgenstein 1922, par. 5.4)

A differenza di Padre Pio, Wittgenstein non sfida i suoi direttori sulla conoscenza etica; la disputa coinvolge piuttosto la competenza sulla forma del mondo, di cui la logica è immagine speculare (Wittgenstein 1922, par. 6.13).

#### 4.4 *Conversione religiosa di Wittgenstein durante la guerra*

Nelle prime annotazioni dei suoi diari criptati, Wittgenstein (1991) si presenta come lo stereotipo della recluta spensierata, curiosa, nostalgica dei propri amici. È affascinato dalle buone maniere degli ufficiali e disgustato sia dai suoi compagni che dalle razioni. Molto presto, le terribili condizioni esistenziali della guerra prevarranno nelle sue preoccupazioni. Deve fare i conti con l'atteggiamento rude e spietato dei suoi compagni nei suoi confronti (17 agosto 1914). È sconvolto dalla scomparsa di Georg Trakl e dalla concreta possibilità di morire in qualsiasi momento (6 novembre 1914) e conclude la pagina citando le parole "Sia fatta la tua volontà" dal *Padre nostro*, che ripete continuamente pagina dopo pagina insieme ad altre formule fisse come "Che lo Spirito mi dia forza". Scrive anche invocazioni (9 ottobre 1914), acclamazioni a Dio (30 settembre, 11 ottobre 1914) e allo Spirito (5 novembre 1914), molte delle quali implicano un retroterra cristiano. La citazione "Non la mia, bensì la tua volontà sia fat-

ta!" (30 marzo 1916) suggerisce l'identificazione con la passione di Cristo. L'attrazione esercitata dal cristianesimo su Wittgenstein è confermata dal diario del periodo 1936-1937 (Wittgenstein 1997).

È dunque possibile parlare di una conversione religiosa di Wittgenstein durante la guerra? La risposta è affermativa, se la intendiamo alla stregua una "seconda conversione", ovvero un risveglio della spiritualità in qualcuno che aveva già ricevuto un'educazione religiosa, senza che essa avesse conseguenze misurabili sulle scelte di vita. La seconda conversione è tipica dei mistici: quella di Teresa D'Avila segue il suo ingresso in convento e perfino i primi fenomeni mistici in cui si trova coinvolta, in quanto implica una presa di posizione rispetto a una religiosità puramente esteriore.

#### 4.5 *La passione di Cristo*

Nonostante le grandi differenze tra le esigenze spirituali di Wittgenstein e la religiosità del giovane Padre Pio, l'attenzione alla passione e all'imitazione di Cristo unisce la loro ricerca mistica. Si tratta, almeno in parte, di una caratteristica culturale del periodo: tra le principali innovazioni introdotte dal Concilio Vaticano II, infatti, vi è uno spostamento della focalizzazione pastorale dalla passione alla risurrezione ovvero, grossomodo, da una pastorale basata sul lutto e sul senso di colpa all'annuncio gio-

ioso di una nuova epoca. Il cambiamento si rispecchia nel Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC). Quando si espongono le verità di fede relative al quinto articolo del Credo (“Egli discese all’inferno; il terzo giorno è risorto dai morti”) il catechismo postconciliare (CCC 2018) dedica i paragrafi 651-658 al significato salvifico della risurrezione: “Cristo, “il primogenito di coloro che risuscitano dai morti” (Col 1,18), è il principio della nostra risurrezione, fin d’ora per la giustificazione della nostra anima, più tardi per la vivificazione del nostro corpo”. Al contrario, il catechismo di Pio X (CCC 1908) non menziona affatto tale valore, attribuendo il nesso tra sapere e valore escatologico al quarto articolo (“Pati sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto”):

Per essere salvi non basta che Gesù Cristo sia morto per noi, ma è necessario che siano applicati a ciascun di noi il frutto e i meriti della sua passione e morte, il che avviene soprattutto per mezzo dei sacramenti istituiti a questo fine dal medesimo Gesù Cristo; e siccome molti o non ricevono i sacramenti o non li ricevono bene, perciò rendono a se stessi inutile la morte di Gesù Cristo.

Così, Padre Pio non poteva non essere influenzato dal Catechismo del periodo. Tuttavia, nella ricerca di Wittgenstein, a causa di una convergenza paradossale tra letture cattoliche e laiche dei vangeli, l’assenza della resurrezione si può attribuire all’influenza di Tolstoj, che espunge ogni elemento



miracolistico dalla propria interpretazione. In questo modo, Padre Pio e Wittgenstein hanno potuto attribuire il medesimo significato salvifico alla sofferenza e alla morte.

#### 4.6 *Ascetismo*

Come riportato nel suo diario, la prima reazione alla condizione disforica dell'esperienza di Wittgenstein è l'ascetismo. Nel 1914 prestò servizio a bordo di una nave, la *Goplana*, sul fiume Vistola. Come scrive, "in tutto l'equipaggio non vi è una sola persona decente"; così, decide di non resistere, di allentare la propria exteriorità per lasciare indisturbata la sua interiorità (26 agosto 1914). Mira a raggiungere uno stato di passività assoluta (29 agosto 1914); sperimenta spesso le difficoltà di optare e di mantenere tale stato (6 e 20 settembre 1914). Per pensare e scrivere, egli deve "raggiungere l'indifferenza nei confronti delle difficoltà della vita *esteriore*". Poiché il futuro è incerto, si rammarica di non essere completamente in grado di "vivere *meramente* nel presente e soltanto per lo spirito" (12 ottobre 1914).

Wittgenstein esprime una simile propensione all'ascetismo anche durante un altro periodo terribile, tra luglio e agosto 1916. Nel maggio 1916 era stato trasferito, su richiesta, al corpo degli esploratori, in prima linea. Era consapevole del

pericolo di morire da un momento all'altro e offrì l'anima a Dio:

In terza posizione. Come sempre molte fatiche. Ma anche una grande grazia. Sono debole come sempre! Non posso lavorare. Oggi dormo sotto il fuoco della fanteria, e probabilmente perirò. Dio sia con me! Per sempre. Amen. Sono un uomo debole, ma Lui finora mi ha risparmiato. Dio sia lodato in eterno, Amen. Offro la mia anima al Signore. (Wittgenstein 1991, 16 maggio 1916)

Il 4 giugno 1916 iniziò l'offensiva di Brusilov, uno degli attacchi più letali nella storia della guerra, che si concluse il 15 agosto. Wittgenstein fu coinvolto in pesanti combattimenti, e alla fine fu decorato (Waught 2008, p. 114). In questo contesto, Wittgenstein si considerava in esilio tra meri esseri umani nelle circostanze più disgustose, allo scopo di venire purificato (24 luglio 1916). Rifletteva sul significato del peccato considerato come una falsa concezione della vita. Concluse di non poter condurre una vita autentica se fosse caduto preda delle passioni (24 luglio 1916, 11-19 agosto 1916). Era convinto che lo Spirito lo avrebbe aiutato ad affrontare la terribile condizione della guerra (16 luglio 1916), e considerava i periodi felici, quando gli era permesso di lavorare, come una "grazia" (14 luglio 1916).

Come si può vedere, la ricerca di Wittgenstein e Padre Pio, se considerata come un processo sintagmatico, mostra fasi simili: l'ascetismo e la passività

rappresentano la reazione a un'esperienza dolorosa che non possono evitare senza l'intervento attivo dello Spirito o la grazia. Se vi è una differenza, essa è effetto dell'educazione di Wittgenstein, che lo spinse a considerare i suoi commilitoni come un castigo. Essendo un sacerdote, padre Pio aveva il dovere di convertirsi e salvare questo tipo di uomini; non è noto se Wittgenstein cercasse di salvare altre anime. Una seconda importante differenza riguarda l'interpretazione delle passioni e del peccato, che Padre Pio collegate alle tentazioni. In termini semiotici, in Padre Pio il diavolo è un *opponente*, incarnando il *non-poter-fare* del soggetto sotto forma di attore autonomo (Greimas & Courtès 1979, p. 227). L'avversario è generalmente assente dalla riflessione di Wittgenstein, il quale attribuisce l'impotenza nell'evitare le tentazioni soltanto a sé stesso:

E continuo ad andare in collera. Sono un uomo debole (19 luglio 1916)

Parlando del diavolo, molti anni dopo, egli avrebbe citato Dostoevskij, secondo il quale la paura del diavolo si traduce oggi nella paura di esporsi al ridicolo (Wittgenstein 1997, 11 novembre 1931). L'atteggiamento di Padre Pio e Wittgenstein nei confronti della passione e il tentativo di distaccarsi da loro è simile e può essere collegato alla tradizione ascetica. In un certo senso, condividono lo stes-

so valore: l'eroismo e il tentativo di incarnarlo e di trasformare la loro esistenza in una *forma di vita* (Fontanille 2015). Su questo problema ritornerò nelle conclusioni.

#### 4.7 *Il significato del mondo*

Nelle opere filosofiche di Wittgenstein l'espressione "significare" ha un valore ristretto e normativo. Il significato (*Bedeutung*) è una funzione che collega i nomi ricorrenti in una proposizione agli oggetti correlati in un possibile stato di cose. Il mondo è definito come "la totalità degli stati di cose sussistenti" (Wittgenstein 1922, par. 2.04), ma non come uno stato di cose a propria volta. Dunque, non v'è proposizione che possa essere correlata ad esso. Di conseguenza, il significato del mondo diventa un problema, perché – come si è visto nella sezione 4.2 – i limiti del mondo del soggetto sono i limiti del suo linguaggio. Per esprimere il senso del mondo (6.41) o il senso della vita (6.521), Wittgenstein non usa la parola *Bedeutung*, bensì la parola *Sinn*, terminale di una funzione semiotica molto diversa.

Così, non il linguaggio, ma piuttosto i suoi limiti diventano il piano d'espressione del confine del mondo. Questa è la relazione che si stabilisce tra i due rispettivi limiti. Ma, come Wittgenstein (1922, par. 6.54) afferma apertamente, le proposizioni come la 5.6 del *Tractatus* sono prive di significato (*unsinnig*).

L'affermazione che instaura una relazione tra i limiti del linguaggio e del mondo è priva di significato perché, per il giovane filosofo, l'unico modo significativo (cioè scientifico) di usare il linguaggio è parlare dei fatti del mondo usando frasi che condividono la loro forma logica con lo stato di cose affrontato. La frase 5.6 ci dà l'impressione che il suo contenuto sia uno stato di cose, e che il limite del mondo sia un oggetto del mondo come un tavolo o una sedia e in questo modo ci inganna. Un limite del mondo è il soggetto dalla metafisica, nel quale non ci si imbatte mai e che non gli appartiene, come chiaramente affermato da Wittgenstein (1922, par. 5.632, 5.641).

Wittgenstein usa frasi simili nella parte finale del suo libro allo scopo di mostrare i limiti della conoscenza scientifica costruita attraverso la logica e di permettere al suo lettore di ascendere a un diverso livello di consapevolezza. Wittgenstein impiega i verbi mostrare (*zeigen*) e raffigurare (*aufweisen*) proprio per trascendere i limiti del suo uso ristretto e tecnico di significato come mero riferimento (*Bedeutung*): ad esempio, le proposizioni, così come le immagini, possono solo mostrare la propria forma, ma non possono rappresentarla (Wittgenstein 1922: 2.172, 4.121).

#### 4.8 *Produzione di segni*

Dal punto di vista della teoria della produzione dei segni, nel momento in cui scriveva il suo dia-

rio, Wittgenstein stava stabilendo una funzione semiotica tra un piano di espressione (i limiti del linguaggio) e un piano di contenuto (i limiti del mondo). In particolare, per la teoria della produzione segnica, una proposizione come “i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo” (Wittgenstein 1922, par. 5.6), è da considerarsi un giudizio semiotico, sotto forma di *affermazione metasemiotica*.

In quanto segue, farò riferimento alla teoria di Eco; sono consapevole che Wittgenstein sarebbe fortemente in disaccordo con questo punto di vista per molte ragioni diverse. In primo luogo, come spiegato nel paragrafo precedente, la 5.6 è una sorta di pseudo-proposizione, poiché non si riferisce a uno stato di cose nel mondo. Sembra avere la forma  $aRb$ , ma né i limiti del mondo né del linguaggio sono combinazioni di oggetti o cose (Wittgenstein 1922, par. 2.01). In secondo luogo, 5.6 non può essere considerata una tautologia, una verità analitica del tipo “tutti gli scapoli sono maschi”, poiché la definizione di “limite del mondo” non fa parte della definizione di “limite del linguaggio”. Infine, alcuni anni dopo, criticando l’approccio metalogico in filosofia della matematica, Wittgenstein (1956), negò qualsiasi significato alla nozione di metalinguaggio in genere: coerentemente con la nozione ristretta di significato-*bedeutung* proposta nel *Tractatus*, considerava privo di significato qualsiasi linguaggio formale che si riferisse a un secondo lin-

guaggio e non a stati di cose del mondo. Tuttavia, come è chiaro dalla fig. 1, la semiotica considera le proposizioni eterne quali quelle che vertono sul codice o comprendono una menzione del rapporto tra espressione e mondo perfettamente legittime e dotate di significato. La semiotica non ha un atteggiamento *normativo* rispetto a quel che è dotato di senso o meno, ma empiricamente riscontra che non si danno scienze naturali né filosofie della scienza senza proposizioni di questo tipo. Di conseguenza, i semiotici non si chiedono se espungerle o meno dal dominio del senso, bensì come costruiscano il proprio significato.

Quando Wittgenstein formulò la proposizione 5.6, non stava osservando un codice esistente; ha piuttosto intrapreso un lavoro di *istituzione* e *mutazione* di codice. Tuttavia, nel *Tractatus* non v'è un terreno teorico adeguato per fondare questo tipo di proposizione, poiché l'autore stava tentando di spingere la propria ricerca oltre il limite del linguaggio. In seguito, avrebbe scritto che "comprensione" e "significato" non sono concetti metalogici (Wittgenstein 1974, p. 46); infine, li considerò come "giochi linguistici" e "regole".

Nel taccuino di Wittgenstein troviamo la cronologia del lavoro di creazione del codice di Wittgenstein e dei suoi fallimenti. Come accennato in precedenza, durante il mese di maggio 1915, il giovane si trovava a Cracovia con la sua unità di artiglieria, dove tentava di farsi spostare in un'unità di fanteria

e di essere inviato in prima linea aspettandosi di essere ucciso sul fronte russo. Ebbe molto tempo per lavorare sulla logica e trascorse un po' di tempo sul carattere raffigurativo del linguaggio logico, cioè il suo potere di rappresentare complessi spaziali e temporali. Così, improvvisamente, si imbatté nei limiti della sua ricerca, coincidenti coi limiti della conoscenza scientifica – per lo meno, nella concezione che ne aveva la filosofia dell'epoca. Questa fu l'occasione per spingersi verso il *mistico*: egli comprese che le domande scientifiche non riguardano i problemi umani:

L'impulso verso il mistico viene dalla non soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza. Riteniamo che, anche se tutte le possibili domande scientifiche trovano risposta, il nostro problema non viene ancora toccato affatto. Naturalmente in quel caso non ci sono più domande; e questa è la risposta. (Wittgenstein 1960, pp. 146-147, 25 maggio 1915; 1922, par. 6.52)

Wittgenstein ingaggia una lotta corpo a corpo contro il linguaggio, che ora gli sembra tautologico e non dice nulla (1960, p. 150, 2 giugno 1915). Pochi giorni prima aveva notato come le proposizioni musicali non facciano parte del linguaggio scientifico (1960, p. 148, 29 maggio 1915). In un certo senso, questo primo incontro con l'insignificanza e col mistico spinse Wittgenstein a lavorare sulla logica con rinnovata energia, ma da un punto di vi-



sta diverso. Nell'ottica della teoria della produzione segnica, questo lavoro sulle tautologie e sul nulla si effettua attraverso giudizi semiotici ed esclude dall'insieme degli elementi del piano dell'espressione della semiosi mistica tutte le proposizioni banali quali tautologie e contraddizioni, che oggi sarebbero considerate rispettivamente il limite superiore e quello inferiore del reticolo delle proposizioni scientifiche.

Wittgenstein tentò anche di includere altri elementi, come temi musicali: come membro di una distinta famiglia viennese, Wittgenstein aveva ricevuto un'educazione musicale. Suo fratello maggiore, Paul Wittgenstein, era un interprete musicale ricercato. Ludwig apprezzava Brahms e criticava Mahler, il cui stile probabilmente suonava troppo moderno alle sue orecchie conservatrici. Nel suo quaderno aveva precedentemente scritto:

I temi musicali sono in un certo senso proposizioni. La conoscenza della natura della logica porterà per questo motivo alla conoscenza della natura della musica". (1960, p. 132, 7 febbraio 1915)

Nei giorni del suo primo incontro col mistico, Wittgenstein si sentiva spesso malato e sconvolto a causa della volgarità e della meschinità dell'ambiente in cui si trovava. Si tratta di una sorta di parentesi nichilista, durante la quale Wittgenstein è attratto dalla morte e dal nulla, espresso dalle

tautologie. Tuttavia, sebbene sia “spesso molto depresso dalla meschinità del mio ambiente”, la svolta nella sua ricerca è soddisfacente (Wittgenstein 1991, p. 178, 25 maggio 1915 e 22 giugno 1915). Questi giorni di lavoro intenso e fruttuoso si concludono nel luglio 1915 a causa di un incidente nell’officina di artiglieria a cui Wittgenstein stava assistendo.

#### 4.9 *Il Credo di Wittgenstein*

Il Wittgenstein ritorna di nuovo sul misticismo solo a metà del 1916. Come ho anticipato in precedenza, il 10 giugno il suo esercito fu costretto a ritirarsi dall’offensiva di Brusilov. Durante quei giorni disperati, Wittgenstein scrisse un testo molto interessante, chiaramente redatto sul modello del Credo. Tuttavia, non si tratta di un credo in senso proprio, almeno da un punto di vista modale: infatti, Wittgenstein scrive ciò che *sa*, non ciò che crede di Dio.

Che cosa so di Dio e del fine della vita?

Io so che questo mondo è.

Che sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo.

Che in esso qualcosa è problematico, che chiamiamo il suo senso.

Che questo senso non risiede in esso, ma al di fuori di esso.

Che la vita è il mondo.

Che la mia volontà compenetra il mondo.

Che la mia volontà è buona o è cattiva.

Che, dunque, bene e male ineriscono in qualche modo al senso del mondo.

Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio.

E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre.

Pregare è pensare al senso della vita.

Io non posso guidare gli avvenimenti del mondo secondo la mia volontà; al contrario, sono affatto impotente.

Solo in un modo posso rendermi indipendente dal mondo – e dunque, in un certo senso, dominarlo –: rinunciando a influire sugli eventi. (Wittgenstein 1960, p. 173, 11 giugno 1916)

Il Credo di Wittgenstein cerca di enumerare e collegare tutte le affermazioni metasemiotiche che egli aveva formulato nei mesi precedenti. In particolare, articola l'elemento "etica" che ricorreva nella formula (E):

$$G = \{ \text{'fuori dal mondo'} : \{ \text{'significato del mondo'} : [ \{ \text{'significato della vita'} : \{ \text{'Dio'} \}, \text{'buono'}, \text{'cattivo'} \} ] \}$$

La preghiera appare come una funzione semiotica, che collega il senso della vita al suo contenuto, che è, nel brano specifico, identificato con Dio. A proposito di Lui, solo un mese prima aveva scritto nel suo diario criptato:

Sono in costante pericolo di vita. La notte è trascorsa, per grazia di Dio, bene. Di quando in quan-

do mi dispero. Ecco la scuola della falsa concezione della vita. Comprendi gli uomini! Tutte le volte che ti verrebbe di odiarli, sforzati tuttavia di comprenderli. Vivi nella quiete interiore! Ma come raggiungi questa quiete interiore? SOLTANTO in quanto vivo come piace a Dio! Solo così è possibile sopportare la vita. (Wittgenstein 1991, p. 187, 6 maggio 1916)

Nella parte non criptata, quello stesso giorno annotò:

Tutta la concezione del mondo dei moderni si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali.

Così ristanno alle "leggi naturali" come a qualcosa di *intangibile*, così come gli antichi a Dio e al fato.

E ambedue hanno ragione, e ambedue torto. Gli antichi sono tuttavia in tanto più chiari in quanto riconoscono un chiaro termine, mentre nel il nuovo sistema dovrebbe sembrare che tutto sia fondato. (1960, p. 172, 6 maggio 1916)

Queste due righe diventeranno paragrafi 6.371 e 6.372 del *Tractatus*. Wittgenstein (1922, par. 6.37) affronta la questione della natura accidentale del mondo. Le leggi naturali non *spiegano* i fenomeni naturali. È così che Wittgenstein può dire che il significato del mondo si trova al di fuori di esso, come scrive nel Credo. Con un'altra proposizione metasemiotica identifica il senso del mondo e della vita con Dio: questa può essere considerata una *definizione* di Dio. La presenza stessa della vita e di

un mondo diventa piano d'espressione che manifesta Dio, il loro *significato*.

#### 4.10 *Bene e male*

A luglio, l'unità militare di Wittgenstein si trasferì nei Carpazi e poté finalmente tornare alla ricerca logica. Wittgenstein (1991, 16 luglio 1916) definì "piena di tormenti" la sua vita; affidò al diario criptato l'applicazione della sua etica alla pratica ascetica, cercando di raggiungere una sorta di imperturbabilità stoica:

Non ti arrabbiare per gli uomini. Essi sono dei grigi vigliacchi. Tuttavia non devi proprio arrabbiarti per loro. Le loro parole non devono penetrare dentro di te. Se non ti parlano, è ancora facile mantenere la calma. Ma quando ti si rivolgono contro in maniera sfacciata e rozza, allora ti ribolle dentro. Non andare in collera. Arrabbiarti non ti serve a nulla (1991, 9 luglio 1916).

Per diventare buono, continua a lavorare (1991, 20 luglio 1916).

Questa posizione si riflette nell'ultima frase del suo Credo, riportata sopra: il mondo può essere padroneggiato solo rinunciando a influenzarlo. Allo stesso tempo, Wittgenstein sta sperimentando una tipica condizione mistica: sentirsi deboli, essere consapevoli della propria insignificanza, sentire l'aiuto dello spirito.

Da metà luglio ritorna sul rapporto tra volontà buona/cattiva e assenza di volontà. Secondo Wittgenstein, la volontà del soggetto modifica il mondo in modo singolare: il soggetto non ha alcun potere sui fatti del mondo; la sua volontà modifica piuttosto i confini del mondo, mostrando di avere conseguenze sul significato:

Il mondo deve, per così dire, crescere o decrescere *in toto*. Come per aggiunta o caduta d'un senso.

Come pure alla morte, il mondo non si altera, ma cessa d'essere. (Wittgenstein 1960, p. 174, 5 luglio 1916; 1922, parr. 6.43, 6.431)

Quindi, abbiamo altri elementi del piano di espressione (vita; volontà), in connessione con un'opposizione assiologica sul piano del contenuto (bene / male). Qui Wittgenstein lavora sulle *unità* del piano del contenuto. In primo luogo, poiché il soggetto non ha il potere di cambiare il mondo, omologa l'opposizione *buona/cattiva volontà* alla vita *felice/infelice*, seguendo Dostoevskij, come menzionato sopra. In secondo luogo, oppone la *vita* alla *morte*, che era, nei suoi giorni di guerra, una delle principali preoccupazioni. Conclude che nella morte il mondo smette di esistere. Quindi, la morte non è né un evento nella vita né un fatto del mondo. Infine, collega le due opposizioni:

essere felici / essere infelici =  
vivere nel presente / temere la morte

Tutto il lavoro semiotico di cui si è detto sopra si concentra non su elementi del mondo ma su *connotazioni*. Eco (1975, p. 144) le definisce come unità culturali o proprietà semantiche veicolate dalla denotazione e non necessariamente corrispondenti a una proprietà culturalmente riconosciuta del possibile referente. Secondo Greimas e Courtès (1979) valori come /buono/ e /cattivo/ corrispondono a una specifica classe semantica: i valori timici. Ancora una volta Wittgenstein associa questi valori allo spazio semantico attraverso asserti metasemiotici (Eco 1975, p. 244-245). Wittgenstein è consapevole che queste affermazioni sono insensate da un punto di vista scientifico: le usa nel *Tractatus* come elucidazioni:

Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è acceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.)

Egli deve superare queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo. (Wittgenstein 1922, par. 6.54)

Attraverso il suddetto lavoro semiotico sulla *connotazione*, Wittgenstein si concentra sull'etica mistica. Deve sfuggire a una contraddizione formulata nel Credo: egli ha una volontà, ma è completamente impotente. L'unico modo per dominare il mondo è

rinunciare a qualsiasi influenza sugli avvenimenti. Definiamo la categoria di volontà come:

Volontà: Io voglio (fare o non fare).

Ad esempio, durante un viaggio voglio guidare qualche chilometro in più; oppure, voglio smettere di guidare, perché preferisco fermarmi a riposare. La mia volontà è attiva in entrambi i casi. La posizione del mistico è diversa perché egli nega la volontà:

Termine neutro: Io *non* voglio (fare o non fare).

Il tentativo dei mistici è cessar di volere; smettere di desiderare; raggiungere uno *stato passivo*. Non ho alcun desiderio di guidare; non ho alcun desiderio di non guidare. Mi sembra significativo che la funzione NOR sia posta da Wittgenstein (1922, par. 5.5) alla base della logica, consentendo di generare ogni altro operatore logico e proposizione. Secondo Francesco Marsciani (1988), un'interessante funzione dei termini neutri è quella di *sfuggire alla categoria*. Nel nostro caso, Wittgenstein sta cercando di sfuggire alla categoria della *volontà*. In questo modo reinterpretata un tema classico della speculazione mistica: la passività. Raggiungendo uno stato passivo (né fare né non fare) il mistico è in grado di ottenere ciò che desidera: un contatto diretto con il divino, o con la conoscenza ad esso correlata: appunto la conoscenza mistica della parte finale del *Tractatus*.



Raggiungendo uno stato passivo, il filosofo mistico è in accordo con una volontà diversa, da cui dipende, identificata da Wittgenstein con “il mondo” e con Dio. Così, raggiungendo uno stato passivo, sta facendo la volontà di Dio.

Per vivere felicemente devo essere in armonia con il mondo. E questo *vuol dire* “essere felice”.

Allora io sono, per così dire, in armonia con quella volontà estranea dalla quale sembro dipendente. Ciò vuole dire: “Io faccio la volontà di Dio”. (Wittgenstein 1960, p. 175, 8 luglio 1916)

Abbiamo già formalizzato questa posizione (formula F). Inoltre, la loro stessa volontà rende gli uomini infelici, vivendo nel tempo, distaccati dall’eternità (cioè l’intemporalità). La coscienza, che Wittgenstein identifica con la voce di Dio, sconvolge allora il loro equilibrio:

Se la mia coscienza turba il mio equilibrio, allora non sono d’accordo con Qualcosa. Ma che cosa? Il mondo?

Certo è corretto dire: la coscienza è la voce di Dio (ibid.).

Quindi, in analogia con la formula (F), è possibile scrivere:

H: {‘vita infelice’ : [‘coscienza’, ‘voce di Dio’]}

#### 4.11 *Trascendentalismo etico*

Detto questo, Wittgenstein è tutt'altro che sicuro della possibilità di raggiungere uno stato passivo. Il dubbio potrebbe essere una conseguenza dei ripetuti fallimenti nell'ottenere uno stato di imperturbabilità, che riportò nel diario segreto. Tuttavia, nella parte non crittografata scrive:

Si può volere bene, volere male, e non volere?  
O è felice solo chi *non* vuole?  
“Amare il proprio prossimo”, questo significa volere!  
(Wittgenstein 1960, p. 178, 29 luglio 1916)

C'è una contraddizione implicita tra “Amare il prossimo” e “non volere è l'unico bene”. In formula:

I: {‘vita felice’ : [‘volere bene’, ‘non volere’]}

La relazione (I) articola (F) ammettendo la possibilità dell'incoerenza nel sistema semantico mistico. Come si può amare gli uomini al tempo stesso perseguendo un assoluto distacco? Wittgenstein si imbatte così in un problema centrale e molto antico dell'ascetismo, come è dimostrato dal seguente detto, attribuito all'anacoreta Arsenio (IV – V secolo d.C.):

L'abate Marco chiese all'abate Arsenio: “Perché ci sfuggi?”. Egli rispose: “Dio sa se vi amo, ma non posso essere insieme con Dio e con gli uomini”. (Apophtegmata 1975, p. 127)

Scrive Gian Antonio Gilli (2017):

Nella scelta fra due modelli – quello contemplativo, al servizio-di-sé, e quello attivo, al servizio-di-altri (simbolizzati, rispettivamente, da Maria e Marta, le sorelle di Lazzaro), il mistico ha pochi dubbi (...). Il mistico (ma lo stesso succederà a molti asceti che si ritirano dal mondo) non deve consentire che legami umani, anche i più forti, lo distolgano dalla via intrapresa.

Tuttavia, Wittgenstein non è sicuro che gli stati passivi siano preferibili all'azione da un punto di vista etico:

È bene, secondo le concezioni comuni, non desiderare per il prossimo *nulla*, né di buono né di cattivo?

Eppure, in un certo senso, il non desiderare sembra l'unico bene.

Qui faccio ancora sbagli grossolani! Nessun dubbio! (Wittgenstein 1960, pp. 178-179, 29 luglio 1916)

Qui Wittgenstein ritorna sull'affermazione di Dostoevskij circa il rapporto tra comportamento etico e felicità che rappresenta per lui una risposta alla posizione anticristiana di Nietzsche esposta nella sezione 4.3. Scrive:

Ma *perché* è proprio felicemente che dovrei vivere?, questa si rivela interrogazione retorica; appare che la vita felice si giustifica da sé, che essa è l'unica vita giusta. (Wittgenstein 1960, p. 179, 30 luglio 1916)

Wittgenstein aveva già notato come etica, logica ed estetica siano una condizione del mondo (1960, p. 178, 24 luglio 1916). Tuttavia, egli doveva essere coerente con la sua ipotesi di lavoro, secondo la quale “ciò che non si lascia esprimere, noi non lo esprimiamo” (1960, p. 147, 27 maggio 1915). Quindi, nel diario conclude che l’etica è *trascendente*. Nel *Tractatus* (6.421), tuttavia, egli si corregge e utilizza il termine *trascendentale*. Un ripensamento notevole: sostenere che etica, estetica e logica sono *trascendenti* vuol dire porli oltre i confini del mondo, mentre, se sono *trascendentali*, ne costituiscono al tempo stesso il limite e la condizione di possibilità. In linea con Kant e Husserl, anche per Wittgenstein alcune esperienze o pratiche non sarebbero dunque possibili senza condizioni etiche di natura formale, indipendentemente dai contenuti materiali di tali condizioni.

#### 4.12 Ideologia

La fig. 5. vuol essere un tentativo di rappresentare la mappa dello spazio semantico generata dal lavoro di produzione segnica condotto da Wittgenstein. È una semplificazione, ma il suo scopo è quello di riassumere le relazioni sopra introdotte e di confrontarle con quelle di Padre Pio (cfr. sezione 3.7). Per lavorare sulla produzione segnica, Wittgenstein parte da due gruppi di elementi: lin-

guaggio e sentimenti, approssimativamente corrispondenti alle due funzioni semiotiche “dire” e “mostrare”. Come nel caso di Padre Pio, uno dei due piani espressivi consiste in un’opposizione tra stati timici: vita felice/infelice. Questi due stati sono molto generici; il diario segreto ci permette di metterli in relazione con il contesto della guerra, come si è detto sopra.

La categoria timica è immanente alla categoria modale cattiva/buona volontà, che include il termine neutro /assenza di volontà/. Tuttavia, la connessione tra vita e volontà non è una semplice omologazione: come detto sopra, Wittgenstein lascia spazio al dubbio. Il soggetto, modalizzato dalla volontà, può perseguire l’obiettivo dell’assenza di volontà, rinunciando a qualsiasi influenza sugli avvenimenti. Wittgenstein sa che la cattiva volontà è contraria alla coscienza e alla volontà di Dio e si associa a una vita infelice; tuttavia, non riesce a decidere se fare la volontà di Dio per vivere felici coincida con la buona volontà o con l’assenza di volontà. Questa è una caratteristica interessante della semiotica etica di Wittgenstein: l’assenza di un punto di vista ideologico. Secondo Eco (1976, pp. 426-427), i punti di vista ideologici inscrivono percorsi lineari nello spazio semantico, occultandone la natura contraddittoria. Se adottiamo i criteri di Eco, le affermazioni meta-semiotiche di Wittgenstein non possono essere considerate ideologiche: egli si mantiene nel dubbio, rivelando così

la natura parzialmente conflittuale e contraddittoria dell'etica, lasciando al soggetto la responsabilità del giudizio morale.

Un'omologazione più semplice si dà tra l'opposizione *fuori/dentro il mondo* e *significato/indifferenza di significato*. All'interno del mondo, ogni stato di cose sussistente ha lo stesso significato, corrispondente al valore di verità V (indifferenza di significato). Il significato del mondo si trova al di fuori di esso. Poiché il soggetto è omologato al limite del mondo, rappresenta anche la frontiera tra l'indifferenza del significato e il significato trascendente del mondo, identificato con Dio. Dio è presupposto anche dalla coscienza, considerata come una volontà estranea a sua volta presupposta dalla vita infelice.

Infine, felicità e infelicità si ripercuotono sul limite del mondo. In termini semiotici, diventano piano del contenuto, il significato del mondo. Ciò è possibile grazie alla prospettiva formalista qui adottata: qualsiasi elemento formale può far parte di un piano d'espressione o di un piano del contenuto. Detto questo, Wittgenstein descrive una sorta di sistema di controllo che regola la volontà del soggetto a partire dalle sue conseguenze, in cui Dio gioca un ruolo importante: essendo presupposto dalla coscienza, Dio permette al soggetto di riconoscere la vita infelice e di evitare la cattiva volontà. Così, come abbiamo visto nella sezione 3.6, Dio si associa alla funzione di destinante, trasferendo al

soggetto la competenza e sanzionandone il comportamento. Dio non è la causa diretta della felicità o dell'infelicità; piuttosto, permette al soggetto di diventarne consapevole.

L'alterazione del mondo fornita dall'attività estetica ed etica permette di definire la relazione semi-otica su cui Wittgenstein sta lavorando: raccontare, mostrare, sentire, contemplare e pregare sono altrettanti *atti perlocutivi*, i cui effetti si danno sul mondo del soggetto – Austin (1975), Eco (1975, p. 238). Ad esempio, quando prego o quando medito sul senso della vita, agisco sui limiti del mondo, modificandoli. Forse Wittgenstein ha realmente colto qui un aspetto profondo e importante della meditazione.

L'alterazione del mondo implica tuttavia un *soggetto passivo*: essa viene rivelata al mistico dal *sentimento* – data la differenza tracciata in 6.5 e 6.522 tra *formulare* e *mostrarsi*. L'ascensione del mistico oltre i limiti del linguaggio si conclude con il silenzio (Wittgenstein 1922, par. 7). Come si visto fin qui, Wittgenstein non era semplicemente un mistico; egli apparteneva alla categoria dei mistici più radicali, forse addirittura più radicale di Padre Pio.

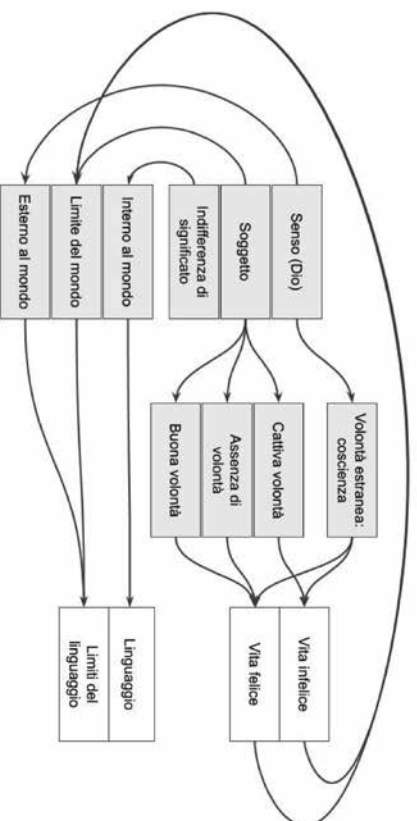


Fig. 5. Il sistema del contenuto risultante dal lavoro di Wittgenstein sulla produzione segnica. Gli elementi in bianco sono il primo piano d'espressione sul quale Wittgenstein inizia a costruire il sistema. Ogni elemento esprime quelli alla sua sinistra, collegati da una relazione di presupposizione.



## 5. SINTAGMATICA DELL'APPRENDISTATO MISTICO

In questo capitolo conclusivo riassumerò i tratti salienti emersi dalla comparazione tra gli scritti mistici giovanili di Padre Pio e di Ludwig Wittgenstein, nel tentativo di stabilire alcune analogie che permettano di inquadrare la mistica come un'attività volta alla produzione del significato in un contesto di crisi delle condizioni fenomenologiche che caratterizzano l'esperienza quotidiana. Come affermato in precedenza, tra Padre Pio e Wittgenstein ci sono molte differenze, alcune delle quali spiegano anche il fatto che essi costruiscono sistemi del contenuto spirituale differenti. Tuttavia, dal confronto sembrano emergere anche alcuni sintagmi ricorrenti, una sorta di schema comune.

### *5.1 Crisi nell'esperienza quotidiana del mondo*

Il punto di partenza della ricerca mistica è una crisi del significato che investe la relazione semi-otica tra il soggetto e il mondo dell'esperienza. La

malattia, la guerra, la quarantena, il lutto, il dolore fisico e dell'anima esulano dalla fenomenologia del quotidiano: il mondo perde il suo valore "normale"; il soggetto scopre che tale valore non è né naturale né necessario. Il soggetto affronta il "nulla", rappresentato dalla natura accidentale dei valori immanenti al mondo.

Tale situazione si presta a venir descritta come una condizione di "extracodifica" (cf. sez. 2.2). Il soggetto non trova infatti una risposta al problema del senso codificata nella propria cultura. Deve allora trovare il modo di connettere un senso nuovo alla propria esperienza.

## 5.2 *Crisi di significato*

La relazione tra il soggetto e il mondo è caratterizzata da stati disforici, come infelicità, dolore, angoscia, paura. Secondo la semantica strutturale, se i valori figurativi presuppongono il mondo mentre le categorie non figurative che lo ritagliano, donandogli una forma, presuppongono il soggetto, i valori timici presuppongono invece il corpo del soggetto e la propriocettività come interfaccia tra i due domini (si veda la sez. 3.8, n. 4). Quindi, si può leggere la traccia dell'esperienza fenomenologica il soggetto fa del proprio mondo attraverso l'organizzazione semantica del suo linguaggio. Il mondo dell'esperienza quotidiana è prevalentemente afo-

rico: il soggetto non presta attenzione al suo significato, considerato “naturale” o in qualche modo banale. La fine del mondo dell’esperienza quotidiana costringe il soggetto a prendere coscienza del costante investimento di senso richiesto per essere nel mondo.

### 5.3 *Produzione di segni*

Il soggetto riprende gli stati disforici derivanti dalla sua relazione con il mondo della vita come piano che esprime diversi valori semantici spirituali. Questi valori sono già presenti nella sua cultura, ma devono essere in qualche modo riattivati. Il soggetto ha l’opportunità di sperimentarli nella propria vita etica. Collegano lo spazio semantico immanente del mondo del soggetto a uno spazio trascendente, lo spazio del destinante, cioè la fonte dei valori, come si è detto nella sezione 3.6. Questa fase può essere considerata come una grazia, una rivelazione privata, dal soggetto.

### 5.4 *Ascetismo*

La ricerca di un ascetismo eroico consente al soggetto di ignorare i valori disforici attraverso la sua performance (che è, a volte, una non-perfor-

mance, uno stato passivo). In questa fase, una condotta esemplare può essere fonte di identificazione per il soggetto – vedi ad esempio la passione di Cristo. Sperimentare i valori spirituali diventa co-viverli insieme ad una guida spirituale: pensiamo ad esempio a Cristo. In questa relazione il soggetto si considera un seguace. Guida e Seguace possono essere considerati ruoli tematici correlati. Queste considerazioni semiotiche si devono all’analisi fenomenologica di Scheler della *sequela*, per le quali rimando a Galofaro (2021).

### 5.5 *Esperienza mistica*

L’esperienza mistica è spesso connessa all’ascetismo e consiste nella sostituzione dei valori disforici con quelli euforici, derivanti dalla congiunzione tra il soggetto e il Divino – ad esempio, “comportarsi secondo la volontà di Dio”. Questo tipo di esperienza è trasformativa: il mondo diventa un mondo felice.

### 5.6 *Notte oscura del senso*

L’unione spirituale tra il soggetto e il divino è temporanea e instabile, oppure, il soggetto fallisce nel suo scopo di raggiungere uno stato passivo. Il significato viene improvvisamente velato e la cri-

si di significato appare di nuovo. Questo sintagma ritorna iterativamente sia nelle lettere di Padre Pio che nel diario di Wittgenstein.

### *5.7 Comunicazione paradossale*

Il tipo di conoscenza rivelata al mistico dalla passività, dalla grazia e dalla congiunzione con il divino, non può essere considerata un valore normale. Essa condiziona piuttosto il valere stesso dei valori: ha un carattere trascendentale. Di conseguenza, non può essere descritta dalla lingua poiché garantisce la validità del linguaggio e del significato. Di conseguenza, la conoscenza mistica dà vita a una comunicazione di carattere paradossale. E questo spiega come, almeno in apparenza, il mistico impieghi una caterva di parole solo per affermare che l'esperienza mistica è indicibile.

### *5.8. Una scienza della singolarità*

Come abbiamo visto sin qui, la costruzione della spiritualità come piano del contenuto dell'esperienza corporea segue una traccia comune in Wittgenstein e in Padre Pio: è una semiotecnica. Il punto di partenza è lo stesso per entrambi: un piano d'espressione consiste sempre in un'opposizione tra stati propriocettivi euforici, disforici, aforici.

Entrambi adottano pratiche simili: ad esempio, associano la scrittura alla ricerca del divino e alla preghiera, coerentemente con l'eredità della mistica occidentale. Entrambi sfidano i propri "direttori" nel proprio campo: etico in Padre Pio, logico in Wittgenstein. Pervengono dunque a conclusioni analoghe: nel mondo della vita Dio è nascosto; lo Spirito e la Grazia intervengono attivamente per evitare l'esperienza del dolore; al mistico competono la ricerca della passività e l'ascetismo; la sofferenza e la morte hanno un significato salvifico. Entrambi giungono a identificarsi con la passione di Cristo.

In modi diversi, il Dio di Wittgenstein e di Padre Pio ha con loro un rapporto individuale. Scrive Gilli (2017):

È questo amore della diversità a modulare il rapporto di Dio con le sue creature, con ciascuna di esse. Il problema dell'Altro si pone per Dio non in forma astrattamente generale, ma singolarmente, – un modo che il mistico crede di avere intuito. "Dio a nessuno dona nulla; con tutti è generoso / cosicché, se vuoi lui solo, egli è soltanto tuo". Di fatto, mentre il Dio creatore dell'universo, o quello della Rivelazione, sono eguali per tutti, il Dio del mistico è "soltanto tuo".

Come abbiamo visto nella sezione 3.3, Padre Pio non intende scrivere un trattato sulla teodicea. Evita le proposizioni eterne per concentrarsi su giu-

dizi fattuali. D'altro canto, Wittgenstein scrive dei limiti che il mondo ha per lui. Quando scrive del soggetto, ne parla in prima persona. Con la morte del soggetto, ha termine il suo mondo.

### 5.9 *Spiritualità senza Dio?*

Come si è già detto, Padre Pio e Wittgenstein pervengono a una concezione di Dio molto simile. Essa è coerente con l'immagine cristiana tradizionale, in particolare cattolica, ma non è ad essa riducibile come tutta la conoscenza mistica, il Dio di Padre Pio e di Wittgenstein ha un ineliminabile carattere di ulteriorità. Le sue fonti possono essere rappresentate da un canone tradizionale o da letture eclettiche, che riprendono elementi di varie tradizioni. La semiotica permette tuttavia di sottolineare un legame importante di questo genere di spiritualità con il corpo e l'esperienza: la ricerca mistica consente a chi la intraprende di compiere un'operazione riflessiva sulla propria soggettività. Lo fa in primo luogo attraverso il linguaggio e la scrittura. È la scrittura, l'enunciazione, a permettere la presa di distanza dalle proprie coordinate fenomenologiche, dal proprio io, qui e ora, per metterle in discussione fino ad annientarle e a ricostruirle "secondo la volontà di Dio". Sono le regole del gioco linguistico della scrittura mistica a permettere di associare, per catalisi, concatena-

zioni di significati sempre più complessi al corpo e alla propriocezione; attraverso la scrittura Padre Pio ha potuto trasformare la propria esistenza in una forma di vita specifica, prevista dalla propria cultura: quella del *santo*.

Da un punto di vista semiotico, con Fontanille (2015) possiamo vedere la forma di vita come una *sintagmatica*, un insieme di programmi d'azione ordinati, che il soggetto adotta in vista della sua efficacia allo scopo di realizzare sé stesso e contemporaneamente resistere all'azione distruttiva di altre forme di vita concorrenti. Chiaramente, tale sintagmatica gli preesiste nella cultura. Eric Landowski (2012) ricostruisce approfonditamente il dibattito semiotico intorno alla nozione di *forma di vita*. Essa ha alcune caratteristiche importanti: la dimensione del progetto, la dipendenza dallo schema narrativo canonico che, secondo una parte della scuola di Greimas, rappresenta il modello culturale dell'occidente. Inoltre, il livello delle "forme di vita" media tra un livello superiore costituito dalla cultura e quelli inferiori delle pratiche e delle strategie. Si tratta di uno schema molto rigido, e tuttavia cattura la funzione culturale della santità come modello.

Quanto a Ludwig Wittgenstein, egli non divenne certamente un santo; i diari testimoniano di una ricerca mistica che si protrae per la vita. Non è possibile nel suo caso scomodare la nozione di *forma di vita* nell'accezione rigida di Fontanille. D'al-



tronde, la vita del filosofo non può essere ridotta allo schema narrativo canonico e a un percorso di realizzazione del soggetto se non a prezzo di forzature. Come nota Landowski (ibid., traduzione nostra), da un punto di vista sociosemiotico esistono “altri principi di costruzione di significato e valore, quindi ad altri modi di pensare, sentire e interagire quotidianamente nel mondo – il che in definitiva, in superficie, si traduce in altri *stili di vita*”. Che si tratti di forme o di stili, le scelte di Wittgenstein e di Padre Pio testimoniano della diversità dei modi di presenza nel mondo, e della compenetrazione tra religiosità tradizionali e nuove forme di spiritualità laiche che caratterizzano l’età industriale e postindustriale.



## PER APPROFONDIRE

Nel presente volume, la data del lavoro citato è quella all'edizione originale mentre il riferimento al numero di pagina si riferisce all'edizione italiana dell'opera, ove riportata.

Austin, John L., *How To Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford, 1975.

Berzano, Luigi, *Spiritualità senza Dio?* Mimesis, Udine, 2014.

Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence*, New York: Oxford University Press, 1973, n. ed. 1997.

– *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, New York, Harcourt Brace, 1994, tr. it. *Il canone occidentale: i libri e le scuole delle età*, Rizzoli, Milano, 1994.

Crary Alice e Read Rupert (a cura di), *The New Wittgenstein*, Routledge, New York, 2000.

De Certeau, Michel, “Mystique” in Claude Grégory (a cura di), *Encyclopædia Universalis*, 1968-1975, pp. 1031-1036.

– “L’institution de la pourriture : Luder”, in *Action poétique*, 72, décembre 1977, p. 177-188, tr. it. in *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

- *L'Invention du Quotidien*, Vol. 1, Arts de Faire, Union générale d'éditions 10-18, Paris, 1980, tr. it. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2010.
- De Certeau, Michel; Panier, Louis; Hassoun, Jacques; Vuarnet, Jean-Noël, *Le discours mystique: approches sémiotiques*, Documents de Travail et pré-publications, series B, 150-151-152, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica, Urbino, 1986.
- Diamond Cora, *The Realistic Spirit*, MIT Press, Cambridge Mass., 1991.
- Eco, Umberto, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975, n. ed. La nave di Teseo, Milano, 2016.
- Fontanille, Jaques, *Formes de vie*, PUL, Liège, 2015.
- Galofaro, Francesco, "Interpreting Radiograms", in *Working Papers and pre-publication*, 363-364-365, Urbino University, Urbino, 2007.
- "On the Juridical Relevance of the Phenomenological Notion of Person in Max Scheler and Edith Stein", in Jenny Ponzio (ed.), *Personhood*, International Journal for the Semiotics of Law, Berlin: Springer, 2021, DOI: 10.1007/s11196-021-09823-z
- Gargani, Aldo, *Wittgenstein: dalla verità al senso della verità*, Edizioni plus, Pisa, 2003.
- Gier, Nicholas F., *Wittgenstein and Phenomenology*, Albany, University of New York Press, 1981.
- Gilli, Gian Antonio, *Sulla colonna: le basi corporee dell'esperienza ascetica*, Mimesis, Udine, 2015.
- *Ritorno all'oggetto interiore: ipotesi sul percorso mistico* Mimesis, Udine, 2017.
- Gorlée, Dinda L., *Wittgenstein's Secret Diaries: Semiotic Writing in Cryptography*, Bloomsbury academic, London, 2020.
- Greimas, Algirdas J., *Sémantique structurale, recherche de méthode*, Larousse, Paris, 1966, tr. it. *La*

- semantica strutturale: ricerca di metodo*, Meltemi, Roma, 2000.
- Greimas, Algirdas J. e Courtés, Joseph, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979.
- Hjelmslev, Louis, *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, Munksgaard, København, 1943, tr. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Giulio Lepschy (a cura di), Einaudi, Torino, 1968 dalla tr. ingl. *Prolegomena to a Theory of Language*, F.J. Whitfield (a cura di), University of Wisconsin Press, Madison, 1961.
- Katz, Steven, *Mysticism and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2013
- Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Landowski, Eric, *Les interactions risquées*, PULIM, Limoges, 2006, tr. it. *Rischiare nelle interazioni*, Franco Angeli, Milano, 2010.
- “Régimes de sens et styles de vie”, *Nouveaux Actes Sémiotiques* 115, 2021, DOI : 10.25965/as.2647, ultimo accesso gennaio 2022.
- Le Goff, Jaques, *Saint François d'Assise*, Gallimard, Paris, 1999.
- Leone, Massimo, “Semiotica dello slancio mistico”, in *Lexia* 15 – 16, Roma, Aracne, 2014, pp. 219-282.
- Marsciani, Francesco, “Il neutro e la neutralizzazione in Husserl”, in *Semiotic Theory and Practice*, Amsterdam, Mouton de Gruyter, 1988, pp. 721-728.
- McGuinness, Brian, *Wittgenstein: a life: young Ludwig 1889–1921*, University of California Press, 1988, tr. it. *Lettere 1911-1951*, Adelphi, Milano, 2012, prima edizione digitale 2016.

- *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London, Jonathan Cape, 1990, tr. it. *Ludwig Wittgenstein: Il dovere del genio*, Milano, Bompiani, 1991.
- Potter, Michael, *Wittgenstein's Notes on Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Preston, John, *Ludwig Wittgenstein: A Chronology of his Life and Work* <http://www.wittgensteinchronology.com>, 2008 (ultimo accesso: gennaio 2022).
- Stein, Edit, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1970, tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito*, Ales Bello Angela (a cura di), Città Nuova, Roma, 1996.
- Tyler, Peter, *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila, and the Christian Mystical Tradition*, Continuum, New York, 2011.
- Waugh, Alexander, *The House of Wittgenstein: A Family at War*, Random House of Canada, Toronto, 2008.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, London, 1922, poi Basil Blackwell, Oxford, 1961, tr. it. in Wittgenstein (1964)
- *Remarks on the Foundations of Mathematics*, a cura di G.H. von Wright, R. Rhees e G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1956[n. ed. 1978], tr. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino, 1979.
- *Tagebücher 1914-1916*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1960, tr. it. in Wittgenstein (1964).
- *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. a cura di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino, 1964.
- "Notes for Lectures On Private Experience and Sense Data", *The Philosophical Review*, 77, 3, pp. 275-320,

- poi in *Philosophical Occasions*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993, pp. 200-288.
- *Philosophical grammar*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
  - *Geheime Tagebücher 1914-1916*, a cura di Wilhelm Baum, Turia & Kant, Wien-Berlin, 1991, tr. it. *Diari segreti*, Bari, Laterza, 2001.
  - *Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937 (MS 183)*, Haymon, Innsbruck, 1997, tr. it. *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, Quodlibet, Macerata 2019.

### *Letteratura religiosa e spirituale*

- Apophtegmata, *Detti e fatti dei padri del deserto*, Campo, Cristina e Draghi, Piero (a cura di), Milano, Rusconi, 1975.
- CCC, *Il catechismo maggiore di san Pio X: compendio della dottrina cristiana prescritto da Sua Santità Papa Pio X alle diocesi della provincia di Roma*, Tipografia Vaticana, Roma, 1905, <https://www.maranatha.it/catpiox/01page.htm> (ultimo accesso: gennaio 2022).
- *Catechismo della Chiesa cattolica*, 2018, [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_it/index\\_it.htm](https://www.vatican.va/archive/catechism_it/index_it.htm) (ultimo accesso: gennaio 2022).
- Dionigi Aeropagita, *Corpus dionysiacum: La gerarchia celeste-La gerarchia ecclesiastica-Circa i divini nomi- La teologia mistica-Epistole*, Enrico Turolla (a cura di), La vita felice, Milano, 2014.
- Emerson, Ralph Waldo, *The Essays of Ralph Waldo Emerson*, 1841 e 1844, a cura di A. R. and J. Ferguson (Eds.), Cambridge Mass., Belknap Press, 1987.

- Galgani, Gemma, *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani*, Germano di S. Stanislao G. (a cura di), Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, Roma, 1909.
- *Lettere di s. Gemma Galgani disposte ed annotate per cura della Postulazione dei pp. Passionisti*, Postulazione dei pp. Passionisti, Roma, 1941
- Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, a cura di da Pobladura M. e da Ripabottoni A., vol. I, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 1971, 3a ed. 1987 (EPIST 1).
- Tolstoj, Leone, Исповедь, 1882, tr. it. *La confessione*, SE, Milano, 2000
- *Kurze Darlegung des Evangelium*, Verlag von Phillip Reclam, Leipzig, 1892, tr. it. *Vita di Gesù e altri scritti*, Edizioni Ex Libris, Palermo, 2017.



## SPIRITUALITÀ SENZA DIO?

*Collana diretta da Luigi Berzano*

1. Luigi Berzano, *Spiritualità senza Dio?*
2. Julia Kristeva, *A Gerusalemme. Il bisogno di credere tra monoteismi e secolarizzazione*
3. Massimo Leone, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*
4. Eric Landowski, *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*
5. Maria Chiara Giorda, Sara Hejazi, *Monaci, uomini senza Dio? Pratiche, senso, essenza*
6. Vinicio Busacchi, *Il dono della sofferenza. La religiosità nella Soka Gakkai*
7. Gian Antonio Gilli, *Sulla colonna. Le basi corporee dell'esperienza ascetica*
8. Giovanni Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecosofia dei collettivi*
9. Simona Andrini, *Donne, donne eterni dei! Tempi della donna e tempo per la donna*
10. Carlo Genova, *Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose*
11. Carla Bertolo, Giuseppe Giordan, *Spiritualità incorporate. Le pratiche dello Yoga*
12. Michel Maffesoli, *La virtù del silenzio*
13. Ezio Albrile, *Il karma occidentale?*
14. Gian Antonio Gilli, *Ritorno all'oggetto interiore. Ipotesi sul percorso mistico*
15. Luigi Berzano, *Quarta secolarizzazione. L'autonomia degli stili*
16. Giovanni Leghissa, *Per la critica della ragione europea. Riflessioni sulla spiritualità illuminista*

17. Ezio Albrile, *Misteri pagani, Mistero cristiano*
18. Gianfranco Monaca, *La spiritualità secolare di Erasmo*
19. John Shelby Spong, *Incredibile. Perché il credo delle chiese cristiane non convince più*
20. Dario Altobelli, *Jean Baudrillard: il male, l'utopia, il simulacr*
21. Giuseppe Giordan, Stefano Sbalchiero, *La spiritualità in parole. Autonomia degli stili*



*Finito di stampare  
nel mese di xxx 2022  
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*