

RECENSIONI

FRANCESCO GALOFARO, *Apprendisti mistici: Padre Pio e Ludwig Wittgenstein*, Milano – Udine, Mimesis, 2022 [Spiritualità senza Dio? 25].

Che ci fanno, insieme, Padre Pio (al secolo Francesco Forgione) e Ludwig Wittgenstein? Certamente, i due sono contemporanei (l'uno nasce nel 1887, e l'altro nel 1889), e hanno vissuto il dramma delle guerre mondiali (la prima tra i 25 e i 30 anni – in una fase di formazione intellettuale e umana – e la seconda invece nella fase che introduce al tramonto della vita, che per Wittgenstein sarà più repentino), ed entrambi hanno interessi religiosi, e un approccio alla mistica “non convenzionale”. Ma per il resto non potrebbero essere più diversi: la Vienna al tornante del secolo – che non a caso Janik e Toulmin chiameranno proprio “La Vienna di Wittgenstein”²² – e l'ambiente rurale apulo-lucano degli stessi anni costituivano due mondi incomparabili; Wittgenstein nasce ricco, e Forgione povero; Wittgenstein è assediato dalla cultura libresca (da cui ostentatamente si discosta), Padre Pio la ricerca, senza mai impadronirsene davvero, a partire dalla scelta seminariale. Difficile, in effetti, immaginare una coppia più scompagnata – e lo stesso autore di questo breve saggio è il primo a riconoscerlo (pp. 9 s.). Eppure il particolare angolo prospettico adottato rende il confronto assai meno improbabile di come appare a prima vista.

107

Un tale angolo consiste nel rapporto tra l'esperienza spirituale/mistica, le pratiche di scrittura cui essa porta (o in cui si estrinseca), e il “rimbalzo” che queste stesse pratiche determinano riguardo all'autocoscienza e all'immagine di sé (cfr. p. 11). Naturalmente, “misurare” il valore estetico, o filosofico, della parte finale del *Tractatus* (e dei passi dei Quaderni e dei Diari che vi sono correlati) in comparazione con le lettere che Padre Pio scriveva al suo direttore spirituale non avrebbe senso – semmai è il contrario: (di)mostrare che i medesimi meccanismi (o meccanismi analoghi) sono all'opera in due casi – e in due contesti – diversissimi per ogni altro aspetto costituisce una promessa di generalizzazione. Questo modo di procedere è abbastanza usuale nella disciplina di pertinenza dell'autore – la semiotica – così come anche l'idea di ritrovare in testi dalla forma superficiale molto

²² Anche se poi l'editore italiano, forse timoroso di non avere abbastanza mercato per il libro, ripiegherà sul titolo più generale *La grande Vienna* (cfr. A. Janik, S. Toulmin, *La grande Vienna*, Milano, Garzanti, 1997).

diversa le medesime strutture, che sostanzia tutto ciò che la tradizione greimasiana denomina “livello narrativo” dell’analisi testuale²³. Non è però al semiologo di origine lituana che si rivolge Garofalo: il primo riferimento è la teoria della produzione segnica sviluppata da Eco nella seconda parte del *Trattato di semiotica generale*²⁴, mentre il sistema di notazione adottato è mutuato da quello con cui Roland Barthes sceglie di esprimere la nozione di connotazione elaborata da Hjelmslev (per certi versi tradendo il pensiero del linguista danese – ma non è questo il luogo per parlarne)²⁵. Forte di questo strumentario, l’autore imposta il confronto come un problema di semiotica della religione²⁶, partendo dal fatto che, se la costruzione della spiritualità si attua attraverso una *semiotecnica* (p. 107) – così è per Forgione/Padre Pio, così è per Wittgenstein, e così è probabilmente *sempre* – ci vuole un’altra semiotecnica parallela per mettere in evidenza la prima.

108

La triade hjelmsleviana materia-sostanza-forma, “incrociata” con l’opposizione di espressione e contenuto, è così applicata alla fattispecie – mi si perdonerà l’espressione – mistica. Il parallelismo che ne risulta vede corpo e spirito rispettivamente come *materia* dell’espressione e del contenuto, e l’esperienza propriocettiva e la relazione tra esperienza e valori come *sostanza*. Ne risultano, sul piano astratto della forma, da una parte (espressione) il dolore, il desiderio e il piacere, dall’altra (contenuto) le categorie di prova, tentazione e consolazione. Forte di questo schema generale, l’autore si dà, con santa (è il caso di dirlo...!) pazienza a enucleare liste di elementi, presi in relazioni di connessione varia (p. es. dipendenza, implicazione o presupposizione specifica) a partire dal corpus testuale individuato per Padre Pio, e la stessa cosa fa poi con Ludwig Wittgenstein, esprimendo di volta in volta queste relazioni attraverso formule con parentesi, di tipo quasi-algebrico (quando si tratta di relazioni non gerarchiche), o attraverso schemi “à la Barthes”, con sovrapposizioni di piani connotativi di dimensioni crescenti (quando si tratta di relazioni gerarchiche).

²³ Le componenti di questo livello (quadrato semiotico, sistema attanziale, programma narrativo) vengono talvolta assimilate ai livelli dell’analisi linguistica (in particolare sintassi e semantica), ma le analogie sono spesso abbastanza lasche e talvolta persino fuorvianti.

²⁴ Milano, Bompiani, 1975. Si tratta dell’unico manuale di semiotica in cui tutti gli esponenti di questa disciplina così sfrangiata tendano ancora oggi a riconoscersi.

²⁵ Cfr. L. Hjelmslev, *Fondamenti della teoria del linguaggio* (a cura di G. C. Lepschy), Torino, Einaudi 1968 [or. 1943], cap. 22; R. Barthes, *Elementi di semiotica*, Torino, Einaudi, 1966 [or. 1964], cap. 4.

²⁶ Si tratta di un campo di studi abbastanza recente, ma in forte espansione, il cui esponente forse più noto è Massimo Leone, ora *chief editor* della storica rivista *Semiotica*.

Il risultato finale delle due analisi parallele dei *corpora* forgiarono e wittgensteiniano è rappresentato dai *sistemi del contenuto* dell'uno e dell'altro, che esprimono (con una notazione grafico-topologica che ricorda per certi versi gli schemi di Eco¹ e per altri i grafi esistenziali di Peirce). I due schemi si trovano rispettivamente a p. 59 (Padre Pio) e a p. 102 (Wittgenstein). I due schemi sono piuttosto diversi, tanto negli elementi (che sono concetti per il filosofo austriaco, e azioni o relazioni personali per il sacerdote italiano) quanto nella forma (giacché nel primo caso gli assi orizzontali sono uniti anche da relazioni gerarchiche, espresse da frecce “all'indietro”, mentre nel secondo i tre assi orizzontali corrono paralleli e (relativamente) irrelati.

Nonostante queste differenze, l'autore arriva a ravvisare (ed è questa la conclusione/risultato del saggio) l'articolazione di ciò che egli chiama “sintagmatica dell'apprendistato mistico”, ossia una sequenza di passi con cui *si costruisce* un contenuto mistico nell'interazione continua tra esperienza (anzitutto esperienza del dolore e dell'incomprensione mondana, che costringe a un certo tipo di ripiegamento spirituale) e pratica di scrittura. Una tale sintagmatica, compendiata a p. 108, ha un'espressione estremamente schematica, rispetto alla quale le differenze – che pure non erano state obliterate dall'analisi – non sono (più) pertinenti.

Al termine della lettura, la domanda che si pone a chi sia interessato a queste tematiche, ma faccia riferimento ad altri approcci (o anche ad altre tradizioni semiotico-filosofiche), è quella del senso di questo sforzo puntiglioso di ricostruzione e formalizzazione rispetto al risultato che esso consegue. Da una parte, è difficile far tacere l'impressione di un certo impoverimento dell'esperienza di partenza: leggere Padre Pio e – mille volte di più – leggere Wittgenstein senza “smontarlo” e “ricomporlo” sembra qualcosa di ben più appagante di questo gioco di formalizzazione, che alcuni potrebbero etichettare frettolosamente come semplice cosmesi dell'ovvio. A quel punto, si avrebbe buon gioco a rispondere – con Wittgenstein medesimo – che proprio la presentazione dell'ovvio è il principale compito della filosofia...

Ma non è questo l'aspetto su cui, a mio avviso, conviene soffermarsi. Più importante appare l'evidenza gettata sul rapporto tra esperienza mistica e scrittura, in cui la seconda non appare semplice registrazione della prima – incaricata di supplire maldestramente all'incomunicabilità dell'esperienza in genere, che è *comunque* ineffabile, ma a cui si deve in qualche modo accennare – ma è piuttosto impalcatura (o almeno sponda) imprescindibile per la sua *costruzione*, quale che siano il livello e i mezzi cognitivi e culturali di chi vi è coinvolto. La domanda è dunque: bisogna *scrivere* per *imparare* l'attitudine

¹ Cfr. in particolare Eco, *Trattato*, cit., pp. 174 ss., 360 ss.

mistica? L'autore di questo libretto sembra dare senz'altro una risposta affermativa – il recensore si contenta di rilanciare la domanda.

Emanuele Fadda

ROBERTO ESCOBAR, *I volti della paura*, il Mulino, Bologna 2024, pp. 280.

Questo lavoro è la testimonianza di un cammino intrapreso da Escobar qualche decennio fa nell'orizzonte filosofico della paura. Dall'inizio del nuovo millennio, almeno tre o quattro lavori possono essere considerate parti di tale ricerca: *Metamorfosi della paura* (1997), *Il silenzio dei persecutori ovvero il coraggio di Sharazàd* (2001), *La libertà negli occhi* (2006), *La paura del laico* (2018).

Anche in questo studio emergono i tratti distintivi dell'Autore: una prosa scorrevole e mai banale; la chiarezza dello stile, paragonabile a una luna serena che si specchia sul mare; un metodo inconfondibile, che procede per affreschi, con gran cura delle fonti e filologica precisione. L'ordine della struttura metodologica è, per così dire, in divenire, e rimanda al lavoro dello scultore, che a ogni colpo di scalpello dà vita alla sua opera dalla pietra informe.

IIO L'immagine del campanile di Marcellinara narrata da Ernesto De Martino, in Escobar metafora antica e ricorrente, è il centro del mondo, di un mondo – quello di un vecchio pastore – simbolo di uno spazio segregato e spaesante (p. 26), fatto di confini che marcano luoghi di sicurezza (p. 90), ma anche di confini simbolici, forse persino di confini mobili. Ed è l'immagine del limite di un recinto domestico a essere quella di uno spazio controllato, al di là del quale abita la paura ma al cui interno ci si ritrova prigionieri. Questa doppia gabbia mentale – paura di ciò che non può essere controllato e incapacità di superare lo spazio controllato di una prigionia – è una forma di paradosso: della *paura della paura*, o della difficile libertà umana. «Di niente l'uomo ha più paura che di essere toccato dall'ignoto» (p. 113): così il citato Canetti, in apertura di *Massa e potere*.

L'esperienza del vuoto è tragica, perché impone un salto nel vago sidero spazio dell'incertezza, e imbriglia qualunque anelito tensionale in una patina di insicurezza. È l'uomo l'animale più insicuro (p. 35). Da Eschilo a Nietzsche, da Camus a Canetti, da Kerenyi a Geertz, in queste pagine filosofia e antropologia fluttuano su distinti ruscelli sfocianti nello stesso fiume. «Ed è fragile la pietra su cui e con cui edificiamo il nostro mondo, ed è forte il pericolo che, illudendoci, ce ne dimentichiamo» (p. 73).

In questo libro filosofico, forte è la dimensione politica. È ancora di Canetti lo spirito che Escobar coglie, quello più autenticamente lontano dall'idea di democrazia secondo il senso comune. Se in de-

mocrazia si tratta di decidere, la maggioranza non prevale, ma pesa di più di qualunque minoranza. 'Decidere' è tagliare, troncare: la democrazia mette in atto un «processo decisionale» in cui la «guerra non viene espulsa, ma simbolizzata» (p. 181). Il miglior uso della democrazia è quello consapevole: della fragilità del suo sistema.

Lo spettro del totalitarismo è la deriva di qualunque democrazia male utilizzata. E dei segni di questa deriva le democrazie son piene. I movimenti identitari possono essere campanelli d'allarme, gruppi mascherati di individui che coprono i volti dell'odio e della paura — interpreti della paura sociale più diffusa: che i campanili non esistano più, che non ci siano più luoghi di sicurezza e che tutto sia diventato un immenso spazio squarciato e indifeso, «un terrore buio alla ricerca di un impossibile sollievo» (p. 265).

Fabrizio Sciacca