

LUIGI VERO TARCA

IL SAPERE MISTICO. UN'ESPERIENZA FILOSOFICA  
TRA WITTGENSTEIN E PANIKKAR

1. *Una esperienza con un mistico*

Raimon Panikkar era davvero un mistico. L'ho incontrato alcune volte negli ultimi dieci/dodici anni della sua vita. Non molti incontri, ma Raimon era una di quelle persone alle quali basta una semplice battuta o un piccolo gesto per dare un grande insegnamento. Come si conviene a un autentico maestro. Peraltro proprio ripensare ai nostri incontri mi impone di dare il tono meno solenne possibile a espressioni così impegnative come “mistico” o “maestro”; sarebbe Raimon il primo a rifuggire da qualsiasi atteggiamento enfatico, probabilmente con una battuta scherzosa, magari anche pungente benché sempre benevola e sorridente.

Non è questa l'occasione per rievocare una serie di episodi biografici capaci di illuminare da questo punto di vista la figura di Raimon<sup>1</sup>, vale però la pena di ricordarne almeno uno che è particolarmente significativo in relazione al tema del rapporto tra esperienza mistica e conoscenza, cioè appunto del “sapere mistico”.

Eravamo nel 2004; ai primi di settembre, in Catalogna, la patria di Raimon alla quale egli aveva fatto ritorno dopo il lungo periodo passato tra la California e l'India. Panikkar era solito trascorrere lunghi periodi nella casa sul mare di Milena Carrara Pavan, con la quale lavorava regolarmente alla stesura della sua *Opera Omnia*. Qui venivano spesso invitati alcuni amici a

---

1. Chi fosse interessato a questo aspetto può vedere il mio saggio “La mistica come esperienza piena del sapere scientifico”, contenuto nel volume *Spiritualità e scienza nella visione filosofica di Raimon Panikkar*, che raccoglie gli interventi al Seminario tenuto nei giorni 29 e 30 ottobre 2016 presso la Scuola di Eranos ad Ascona-Moscia (Svizzera), in corso di stampa.

trascorrere alcuni giorni insieme a Raimon. In questi incontri, che venivano chiamati *sangama*, parte del tempo veniva dedicata alla meditazione e parte alla discussione presieduta da Raimon. Nel *sangama* del quale ora parlerò la discussione verteva sul suo ultimo libro, proprio quello sulla mistica<sup>2</sup>. Attorno a un tavolo di legno, sotto gli ulivi in riva al mare, Raimon ci leggeva alcune pagine del suo scritto, invitandoci a discuterne insieme.

Arriva la domenica, una bella giornata di sole. Raimon ci invita alla celebrazione della messa festiva, ribattezzata “eucarestia cosmoteandrica” perché raccoglie insieme l’umano, il divino e il cosmico (e infatti poi essa coinvolgerà anche la terra e la natura, oltre agli umani). Non tutti i presenti erano cattolici o cristiani. Questo era tipico delle iniziative di Raimon, che prevedevano l’incontro tra le varie religioni e le diverse visioni del mondo, cioè il dialogo interculturale, il quale spesso includeva, oltre al confronto tra posizioni diverse, anche l’invito, cortese ma rigoroso, a svolgere un’autocritica della propria posizione da parte dei presenti. In quella occasione c’erano per esempio due buddhisti, uno psicoanalista, io in veste di filosofo, e altri ancora, compresi ‘battitori liberi’ non rappresentanti di alcuna particolare religione o visione del mondo. Quella domenica mattina, per la cerimonia, siamo saliti nella zona più alta dell’uliveto, per fare la celebrazione all’aperto. La sera prima Raimon ci aveva invitati a intervenire noi stessi, al momento dell’omelia, per condividere con gli altri quello che volevamo: qualsiasi cosa, purché alla fine ci sentissimo di dire “Parola del Signore”. Cioè, qualsiasi cosa ci venisse dal cuore e avessimo desiderio di comunicare ai presenti.

Ciascuno di noi prese la parola, a modo suo e secondo il suo talento. Per esempio mia figlia, che, insieme a mia moglie, era stata coinvolta un po’ casualmente in quell’incontro, intonò, in onore di Raimon, l’aria “Già il sole dal Gange” di Alessandro Scarlatti, che per combinazione stava studiando in quel periodo. Io (guarda caso) proposi una riflessione di tipo filosofico, e così gli altri, ciascuno secondo il proprio sentire. Infine, intervenne Raimon e parlò dell’istituzione del sacramento dell’eucarestia. Ma nel ricordare le parole di Gesù (“Fate questo in memoria di me”)<sup>3</sup>, le presentò in una maniera

---

2. R. PANIKKAR, *L’esperienza della vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, ripresentato poi, con modificazioni, come primo tomo (intitolato “Mistica. Pienezza di vita”) del primo volume (“Mistica e Spiritualità”) dell’*Opera Omnia*, pubblicata, a cura di Milena Carrara Pavan, dall’editore Jaca Book, Milano, a partire dal 2008.

3. “Poi [...] spezzò il pane, lo diede ai suoi discepoli e disse: ‘Questo è il mio corpo, che viene offerto per voi. Fate questo in memoria di me’” (Lc 22, 19).

particolare. Non ricordo esattamente che cosa disse, ma comunque la rievocazione di quelle parole, che era incominciata con una frase del tipo “ogni volta che farete questo in memoria di me”, si concluse improvvisamente con qualcosa come “ecco, io sono con voi...”. Sta di fatto che successe qualcosa di strano: era come se fosse poco chiaro chi stesse parlando in quel momento. Forse per il repentino slittamento dei tempi (dal futuro del “farete” al presente dello “io sono”), o forse per via dell’ampio, intenso gesto con il quale Raimon aveva accompagnato questo “io sono con voi”, ulteriormente sottolineato dallo svolazzo della tunica decorata che Raimon indossava, ma in parte sicuramente anche grazie alla suggestione ‘arcaica’ esercitata dall’ambiente naturale nel quale ci trovavamo (il vento, il sole, gli ulivi...), sta di fatto che il tempo parve bloccarsi in un’atmosfera irrealistica nella quale era poco chiaro se quelle fossero le parole di Gesù, riportate da Raimon, o se fosse Raimon a parlare in prima persona, pur rievocando il gesto di Gesù. Ma subito dopo, improvvisamente, si ebbe come la chiara percezione che ciò che stava accadendo erano esattamente le due cose insieme: in qualche modo a parlare erano Gesù e Raimon nello stesso tempo. Un “tempo” sospeso, fermo, quasi surreale.

Al termine della celebrazione, mentre ci preparavamo al pranzo, vidi uno dei due buddhisti presenti, l’amico (e professore) Giancarlo Vianello, guardare assorto verso il mare, come immerso in pensieri intensi, quasi fosse un po’ turbato. Non si trattava di un soggetto ‘debole’, suggestionabile, o incline a infatuazioni mistiche; a quel tempo l’avrei definito un ateo, anche se certamente egli avrebbe rigettato questa etichetta. Comunque mi avvicinai a lui, e dopo un momento di silenzio egli, in maniera quasi brusca, mi chiese: “Hai visto?...”. Incominciammo così a parlare dell’accaduto. Entrambi avevamo capito che era successo qualcosa di particolare. E a tutti e due si andava chiarendo che questa ‘stranezza’ era proprio ciò che Raimon ci aveva detto, cioè che il sacramento che stavamo celebrando consisteva precisamente nel fatto che la rievocazione/rappresentazione di un particolare gesto compiuto da una certa persona costituisce, a determinate condizioni, la ri-presentazione effettiva e reale di quella persona. La rappresentazione rituale ne costituiva nello stesso tempo la ri-presentazione reale. Raimon, in quella occasione, ripeteva proprio le parole con le quali Gesù annunciava che, ogni volta che quel gesto fosse stato compiuto in maniera appropriata, egli sarebbe stato davvero presente; sicché quelle parole erano proprio le sue (di Gesù) anche nel senso che *in qualche modo* era ancora lui che le stava pronunciando. A parlare, dunque, era Gesù; però chi diceva quelle parole era sicuramente

Raimon. Non c'era stata alcuna *sostituzione* di persona; nessun "fantasma", per così dire. Solo si erano come presentate, in contemporanea, due dimensioni della realtà, una delle quali di solito rimane nascosta. Il sacramento eucaristico consiste proprio in questo, nel fatto che vi è un gesto che ha il 'potere' di rendere presente qualcosa che nella realtà ordinaria normalmente non si vede.

Il gesto 'sacramentale' di Panikkar aveva mostrato un volto della realtà che prima rimaneva nascosto. Tutto era esattamente come prima (Raimon era lì davanti a noi con la sua veste elegante, il vento continuava ad agitare i rami degli ulivi, e così via), ma qualcosa di particolare era avvenuto: una particolare realtà, quella di Raimon, si era improvvisamente rivelata identica a una *tutt'altra* realtà, quella di Gesù. Come accennavo, si tratta di un'esperienza molto diversa da quella della *sostituzione*, nella quale una realtà prende il posto dell'altra, la quale quindi a quel punto scompare. Questo è il modo in cui siamo abituati a considerare le apparizioni mistico-religiose, nelle quali appunto una realtà lascia il posto a un'altra, facendola svanire, oppure il 'divino' compare improvvisamente 'dal nulla'; per esempio in Lc 24, 36, quando improvvisamente "Gesù apparve in mezzo a loro [gli 11 apostoli]". Peraltro, ripensando invece all'episodio di Emmaus (Lc 24, 13-35), dove pare che il 'viandante' improvvisamente lasci il posto a Gesù, a ben vedere, e leggendo con attenzione il testo, notiamo che anche lì la situazione si presenta in maniera un po' diversa. I due discepoli inizialmente non vedono Gesù, bensì un viandante; essi, infatti, "non lo riconobbero" (Lc 24, 16); solo più tardi, quando egli prese il pane e lo spezzò, "gli occhi dei due discepoli si aprirono e riconobbero Gesù, ma lui sparì dalla loro vista" (Lc 24, 31). I discepoli dunque *riconoscono* Gesù, però *non lo vedono*; tant'è vero che egli *scompare*. Il riconoscimento è dato dal fatto che, quando egli ripete proprio il gesto che Gesù aveva compiuto nell'ultima cena, precisamente in quel momento loro *capiscono* che l'ospite, in realtà, era Gesù:

[...] si mise a tavola con loro, prese il pane e pronunciò la preghiera di benedizione; lo spezzò e cominciò a distribuirlo. In quel momento gli occhi dei due discepoli si aprirono e riconobbero Gesù, ma lui sparì dalla loro vista. Si dissero l'un l'altro: "Noi sentivamo come un fuoco nel cuore, quando egli lungo la via ci parlava e ci spiegava la Bibbia!"<sup>4</sup>

---

4. Lc 24, 30-32.

A rigore, dunque, non si dice, in questo passo, che i due discepoli *videro* Gesù, ma solo che essi lo *riconobbero* (*epégnōsan*). Gli occhi “furono aperti” (*diēnoichthēsan*), ma non nel senso che *lo videro*, tant’è vero che egli “sparì dalla loro vista” (*áphantos eghéneto ap’ autōn*)<sup>5</sup>. Gli occhi si aprirono nel senso che divennero capaci di ‘riconoscere’ Gesù, mentre prima “non lo riconobbero, perché i loro occhi erano come accecati” (Lc 24, 16), erano incapaci di riconoscerlo: “*ekratoúnto* (erano impediti) *toú epignōnai autón*” (sempre Lc 24, 16).

Certo, nelle tradizioni religiose si raccontano anche fenomeni di altro genere, che possiamo chiamare di apparizione *fisica* (come nel già ricordato passo Lc 24, 36-53); qui, però, vogliamo concentrarci su quel tipo peculiare di *apparizione* nel quale la realtà resta quella che è, ma assume un significato inaudito. Raimon resta Raimon, non *diventa* Gesù; eppure egli si manifesta come una rap-presentazione/ri-presentazione di Gesù. Raimon appare come un modo *particolare* di presentarsi da parte di Gesù. Più precisamente, del *Cristo*, quel Cristo che già si era manifestato in Gesù.

Ecco, vorrei utilizzare la rievocazione di questo episodio – in qualche misura straordinario, ma nello stesso tempo del tutto normale – per cogliere i tratti di un’esperienza molto particolare. Un’esperienza che, seguendo la terminologia di Panikkar, possiamo chiamare “mistica”, ma che nello stesso tempo, come chiarirò, può essere considerata anche essenzialmente filosofica. Assumo, dunque, questo ricordo come via d’accesso per la comprensione di una particolare dimensione, quella nella quale l’esperienza mistica converge con quella filosofica in un ‘magico’ punto nel quale esse fanno tutt’uno: lì mistica e razionalità in qualche misura coincidono. Sia chiaro, mi guardo bene dal pretendere di dare una definizione, tanto meno esclusiva o addirittura esaustiva, di mistica o di filosofia; sto piuttosto illustrando i motivi per i quali mi pare legittimo affermare che vi è un senso secondo il quale si può chiamare “mistica” un’esperienza quale quella di cui ho parlato, dal momento che essa corrisponde a quello che Panikkar intende con questo nome, e che nello stesso tempo vi è un senso secondo il quale anche l’esperienza filosofica presenta dei tratti simili a questa.

## 2. *La dimensione mistica nella vita quotidiana e nell’esperienza artistica*

Un primo passo consiste nel cogliere la presenza di questo tipo di dimensione anche nella vita quotidiana. Improvvisamente accade qualcosa

---

5. Tutti questi brani si trovano in Lc 24, 31.

che trasforma completamente il significato della realtà presente, la quale si rivela *abitata* da un senso completamente nuovo, anche se apparentemente tutto è rimasto come prima. La normale realtà naturale continua a essere lì presente, esattamente come prima, ma improvvisamente assume un senso inaudito, mostra tutto un altro volto. Accade in tal modo che l'esperienza nel suo insieme subisca una variazione radicale; il significato della realtà viene modificato *in toto*, andando incontro a una trasformazione essenziale. La realtà empirica e naturale subisce una vera e propria *trasfigurazione*.

Nel nostro caso, un gesto molto particolare aveva avuto il potere straordinario di trasfigurare il senso complessivo della realtà. Ma questo accade anche in situazioni 'normali'. Immaginiamo, per esempio, che qualcuno scopra improvvisamente (che so, leggendo accidentalmente una mail non indirizzata a lui) di avere ancora solo pochi mesi di vita a causa di una malattia che non sapeva di avere, oppure (secondo caso) che qualcuno scopra che quelli che egli ha sempre considerato suo padre e sua madre sono invece i suoi genitori adottivi. Chi fa esperienze di questo tipo ha ancora, davanti a sé, tutta la realtà esattamente come prima (le persone, le case, le strade etc.); ma il *senso* della realtà è ora totalmente diverso. Anticipando la chiamata in gioco di Wittgenstein, potremmo dire che il senso del mondo è cambiato *in toto* (cresce e decresce *in toto*)<sup>6</sup>. Nessun singolo elemento della realtà naturale e oggettiva è scomparso, e nemmeno il gesto compiuto costituisce di per sé una novità sconvolgente, eppure *il senso* di ciascuna cosa è ora del tutto diverso. È un cambiamento molto diverso da quello di tipo normale – che potremmo chiamare “causale” in senso ordinario – nel quale la situazione cambia perché un nuovo elemento (un gesto) modifica un fatto precedentemente dato: rovesciare il vino causa una macchia sulla tovaglia, così nella nuova situazione la tovaglia macchiata sostituisce quella pulita. Nella esperienza della quale stiamo parlando, invece, tutti i fatti restano quello che sono; nulla, in loro, è cambiato; ma il loro senso ora è completamente diverso; essi sono cambiati *in toto*. Il gesto extra-ordinario (sacramentale/mistico) che sto illustrando è appunto quel particolare *evento* che modifica radicalmente il senso di ogni altra cosa. Ma – a differenza dei paragoni sopra proposti – fa questo in senso positivo. La vita si illumina; resta trasfigurata dal fatto che in essa si mostra il suo stesso senso. Come – per introdurre

---

6. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad. it. a cura di Amedeo G. Conte, Torino, Einaudi, 1989, proposizione 6.43: “[...] il mondo deve [...] divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, crescere o decrescere *in toto* [als Ganzes]”.

anche qui un paragone – nel caso dell’innamoramento: quando riceviamo quel *particolare* sorriso da quella *particolare* persona, tutto resta come prima, eppure la nostra vita nel suo insieme si illumina.

Del resto, questo tipo di esperienze appartiene, oltre alla religione e alla vita comune, anche all’esperienza artistica, e in maniera del tutto peculiare. Grazie all’arte, infatti, le cose reali della nostra vita – che sono e restano quello che sono – ci vengono però mostrate in una maniera diversa da come siamo abituati a vederle. Mediante l’arte, noi vediamo la realtà *come un’altra cosa*. Anche qui, gli oggetti della vita quotidiana non scompaiono, non vengono sostituiti da altri oggetti; semplicemente essi cambiano radicalmente di senso. I quadri di Van Gogh ritraggono proprio i girasoli che vediamo (vedevamo...) nelle nostre normali passeggiate lungo i campi; ma dopo avere incontrato i quadri del pittore olandese quegli stessi fiori noi li guardiamo in maniera diversa: vediamo cose che sono (anche) diverse, pur essendo gli stessi fiori che avevamo visto il giorno prima. Ed anche nella poesia è così. Rainer Maria Rilke esprime splendidamente questo, quando dice:

Forse noi siamo *qui* per dire: casa  
ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti, finestra,  
al più: colonna, torre... Ma per *dire*, comprendilo bene,  
oh, per dirle le cose *così*, che a quel modo, esse stesse,  
nell’intimo,  
mai intesero d’essere<sup>7</sup>.

Il poeta è qui per dire le cose normali-naturali della nostra vita quotidiana; ma per dirle come esse stesse non sanno di essere, come esse *normalmente* non sono viste e quindi dette. L’artista non dice cose extra-ordinarie, realtà che sono *altre cose* (cose *altre*) rispetto a quelle che popolano il nostro mondo normale; egli dice precisamente queste cose del tutto quotidiane (casa, porta, brocca etc.), semplicemente le dice in maniera tale che esse appaiono del tutto diverse da come ci appaiono ordinariamente.

### 3. *La mistica panikkariana come sapienza advaita*

Vi è dunque un punto nel quale l’esperienza religiosa, quella artistica e quella quotidiana coincidono; e questo è il luogo dell’esperienza mistica che

---

7. R. M. RILKE, *Elegie duinesi (Duineser Elegien, 1923)*, trad. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 1978; *Nona Elegia*, p. 57. Ho leggermente modificato la traduzione.

mostra, nelle cose reali-quotidiane, la presenza di un significato extra-ordinario, inaudito e in qualche misura *sopra-naturale*. In tutti questi casi ciò con cui abbiamo a che fare è il manifestarsi di una dimensione dell'essere nella quale due realtà differenti, e che continuano a restare distinte (Raimon e Gesù), si mostrano com-presenti in maniera tale che in qualche misura i due sono lo stesso soggetto. Come io, quando mi alzo dal tavolo ed esco a fare una passeggiata, sono *lo stesso* che prima era in casa, così Raimon che compie il gesto sacramentale è in qualche senso *lo stesso* individuo che due millenni fa è apparso come Gesù; o i girasoli del mio giardino appaiono improvvisamente come quegli stessi girasoli che un secolo e mezzo fa sono stati dipinti da Van Gogh.

Proprio questo è il punto espresso emblematicamente dalla dimensione sapienziale, così vicina a quella panikkariana, che può essere chiamata "*advaita*", al centro della quale vi è appunto la questione della dualità<sup>8</sup>. In tale prospettiva, la realtà presenta sicuramente una duplicità, però sarebbe sbagliato dire che abbiamo a che fare con *due cose*. La cosa/realtà che abbiamo di fronte è sempre la stessa, ma ora essa è, per così dire, abitata da un'altra dimensione; e tuttavia, se volessimo esibire quest'altra dimensione come una cosa *a parte*, cioè come *un'altra* cosa (che *non è più* quella di prima), tradiremmo ciò che ci si mostra. Io credo appunto che l'espressione indiana "*advaita*" esprima proprio un'esperienza del genere. Usualmente questa espressione viene tradotta con "non dualità", ma questa negazione ("non") ne oscura alquanto la comprensione, come si preciserà meglio in seguito. Seguendo invece la lettura panikkariana, possiamo dire che, nella prospettiva *advaita*, è sbagliato parlare di dualismo, perché sarebbe fuori luogo dire che abbiamo a che fare con *due cose*, ma altrettanto sbagliato è parlare di monismo, come se avessimo a che fare con una sola cosa. Potremmo invece dire che abbiamo a che fare con due dimensioni tali che ogni aspetto della prima appartiene anche alla seconda (e viceversa), e tuttavia esse restano due.

Posso anche qui trovare un'immagine semplice per esprimere quello che intendo dire. Pensiamo all'espressione di un volto e ai tratti che lo compongono. L'espressione del volto è data precisamente da tali tratti: il naso, la bocca, gli occhi etc. Qualunque tratto noi consideriamo, esso appartiene comunque

---

8. Cf. R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio – uomo – mondo*, Milano, Jaca Book, 2004 (poi riproposto nel volume VIII dell'*Opera Omnia*), dove si parla di "esperienza a-dualista o *advaita*", p. 15, cf. pp. 159 ss.

all'espressione del volto; e, per converso, l'espressione è determinata da ciascun tratto – e quindi da tutti i tratti – del volto. Qui abbiamo dunque a che fare con due entità diverse – l'espressione del volto e i tratti che la determinano – e tuttavia qualunque modificazione dell'una determina una modificazione anche dell'altra. Per questo sarebbe fuori luogo parlare di due cose, però altrettanto fuorviante sarebbe parlare di una cosa sola. È tutt'altro che casuale il fatto che si abbia qui a che fare con un rapporto che riguarda in qualche modo il tutto (l'espressione del volto) e le sue parti (i suoi tratti).

La prospettiva panikkariana è profondamente intrisa di questa esperienza per la quale i vari elementi, aspetti e dimensioni della realtà si distinguono l'uno dall'altro pur *consistendo* proprio di questa relazione, e quindi pur essendo costituiti (co-istituiti) precisamente dalla loro reciproca coappartenenza. Il neologismo panikkariano “inter-in-dipendenza”<sup>9</sup> (le cose sono insieme “inter-dipendenti” ma anche “in-dipendenti”) esprime in maniera geniale ed efficace proprio questa circostanza. Come anche l'espressione “tempiternità”<sup>10</sup>, la quale indica appunto il fatto che il tempo e l'eterno, che normalmente intendiamo come due ambiti contrapposti e reciprocamente incompatibili, vanno intesi come *lo stesso*; uno stesso che però dà luogo a qualcosa di diverso da *una cosa sola* (monismo), diverso, cioè, da un annullamento delle differenze.

Del resto, numerosissime sarebbero le espressioni panikkariane che testimoniano tale concezione; a cominciare dalla formula che in qualche misura *definisce* la sua prospettiva, cioè la visione cosmoteandrica<sup>11</sup>. I tre aspetti del reale – il cosmico-materiale, l'umano-mentale e il divino-spirituale – sono e restano sempre distinti tra di loro, eppure essi si permeano infinitamente e totalmente l'un l'altro: ogni briciola della realtà è insieme, contemporaneamente, pienamente materiale, pienamente intellettuale e pienamente spirituale. È tutt'altro che fuori luogo, in questo contesto, parlare di una *perichoresi* totale, universale. E probabilmente appunto questa è una cifra della natura mistica di tale prospettiva, il fatto cioè che la dimensione religiosa (trinitaria, in questo caso) fa tutt'uno (senza confondersi) con la dimensione cosmica e quotidiana. Di nuovo, non è un caso che quella di Panikkar sia una

---

9. Si veda per esempio *ivi*, pp. 111-112 e p. 153.

10. R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera*, Milano, Jaca Book, 2010, capitolo “Mistica, pienezza di vita”, p. 16. Cf. *La realtà cosmoteandrica...*, cit., pp. 152-153.

11. R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio – uomo – mondo*, cit.

sorta di “mistica del quotidiano”: l’esperienza trinitaria, lungi dall’essere qualcosa di separato e di scisso dalla nostra esperienza ordinaria, permea e circonfonde ogni attimo della nostra esistenza.

Ma poi praticamente tutte le formule panikkariane ruotano attorno a questo tipo di esperienza. Ricordiamo le celebri battute con le quali Panikkar dice di essere al cento per cento hindū e al cento per cento cristiano, al cento per cento orientale e al cento per cento occidentale. Infatti, racconta Raimon: “Sono partito cristiano, mi sono scoperto hindū e ritorno buddhista, senza cessare per questo di essere cristiano”<sup>12</sup>. Posizione che del resto ribadisce quella che in fondo è la scoperta fondamentale del suo pensiero, cioè il fatto che la figura del Cristo è presente anche al di fuori del Cristianesimo. Perché, accanto all’aspetto per cui una figura appartiene a una specifica cultura e non a un’altra, vi è anche quello per cui essa è presente, ancorché *sconosciuta* (non riconosciuta), anche nelle altre forme culturali, come accade al “Cristo sconosciuto dell’Induismo”<sup>13</sup>.

Uno dei motivi più ripetuti e più significativi del suo pensiero è quello che ci invita a prestare attenzione a quella dimensione nella quale le realtà vanno distinte, ma non possono essere separate. Come è per esempio nel caso del rapporto tra la mistica e la spiritualità<sup>14</sup>. Ma anche tra la vita e la nostra consapevolezza di essa vi è un rapporto di questo genere; un rapporto per il quale sarebbe sbagliato non distinguere le due, che peraltro risulta impossibile separare.

*L’esperienza della Vita* potrebbe essere la descrizione più concisa della mistica. Si tratta di un’esperienza e non della sua interpretazione, anche se la conoscenza che ne abbiamo è concomitante. Non possiamo separarle, anche se dobbiamo distinguerle<sup>15</sup>.

La Vita, insomma, è distinta dalla “coscienza della vita”, anche se non possiamo separare le due. Così, è evidentemente innegabile che la nostra vita è *nostra*, e che quindi dobbiamo distinguere la Vita dalla nostra vita (per

---

12. Citato in *Vita e parola. La mia Opera*, cit., nella *Nota Biografica*, p. 151 (tratto da *Il dialogo interreligioso*, Assisi, Cittadella, 1988).

13. R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell’Induismo* (1976), nuova edizione, completamente rivista, Milano, Jaca Book, 2008.

14. R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera*, cit., p. 11.

15. *Ivi*, p. 12.

evitare di confondere la Vita con una nostra proprietà privata)<sup>16</sup>; e tuttavia è impossibile separarle.

Panikkar preferisce parlare di “Vita” piuttosto che di “Essere”, perché quest’ultimo termine sembra conferire una connotazione oggettivistica che separa gli enti, le cose, dal loro *vivere*. Si tratta così di reintegrare la mistica nell’essere stesso dell’uomo<sup>17</sup>, invece che – da capo – considerarla come qualcosa di separato e quindi di scindibile dalla nostra vita. Del resto tale reintegrazione è qualcosa che appartiene al fondo stesso dell’esistenza, dal momento che “[la] conservazione della vita è il primo istinto umano”<sup>18</sup>. Per questo la mistica è una esperienza integrale; essa è integra, cioè in-tatta, perché non è “toccata da alcuna facoltà riflessiva”<sup>19</sup>. Così, “intendiamo per mistica questa esperienza integrale della Vita”<sup>20</sup>, l’esperienza della pienezza della vita; non a caso *Fullness of Life* è il titolo del volume a lui dedicato per festeggiare i suoi novant’anni<sup>21</sup>. La *integrità* di tale esperienza libera la vita da quella che Panikkar chiama “la tirannia della ragione”<sup>22</sup>; intendendo per ragione la ragione dialettica, quella che per il nostro Autore è legata alla dicotomia del *sic et non*. Panikkar intuisce che tale dicotomia è legata alla negazione:

L’esperienza della Vita ci riscatta dal dominio, per non dire dalla tirannia, della ragione dialettica, dato che non possiamo pensare alla sua negazione: non possiamo pensare alla morte, ci dicono, perché la identifichiamo con la non-vita<sup>23</sup>.

Ma la vita per Panikkar è qualcosa di diverso dalla non-morte<sup>24</sup>. Così come il blu non è il rosso, però è diverso dal non rosso. In questa logica alter-

---

16. Cf. *Ivi*, p. 13. Cf. “Quando dico esperienza della Vita non intendo l’esperienza della mia vita, ma della Vita, quella vita che non è mia benché sia in me [...]”, *Ivi*, p. 15.

17. *Ivi*, p. 13.

18. *Ivi*, p. 15.

19. *Ivi*, p. 16.

20. *Ivi*, p. 14.

21. K. ACHARYA, M. CARRARA PAVAN, W. PARKER (eds.), *Fullness of Life*, Mumbai – New Delhi, Somaiya Publications Pvt. Ltd., 2008. Il mio saggio (*Raimon Panikkar and Western Rationality*) vi è contenuto alle pp. 309-351. Sulla esperienza piena, o integrale, della vita, si può vedere, in R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera.*, cit., il saggio “Mistica, pienezza di vita”, pp. 11-19, in particolare alle pp. 14-17.

22. R. PANIKKAR, *Vita e parola. La mia Opera*, cit., p. 16.

23. *Ibidem*.

24. *Ivi*, p. 17.

nativa a quella negativa si schiude la prospettiva autenticamente interreligiosa, la quale dà luogo a una adeguata “riflessione interculturale”<sup>25</sup>. “La Vita si vive”<sup>26</sup>. Proprio per questo collegamento immediato con l’esperienza del vivere la mistica è gioiosa, è gioia: “Philosophus semper est laetus”<sup>27</sup>. E per questo tale esperienza è ben espressa dalla parola *tempiternità*<sup>28</sup>. L’esperienza mistica è gioiosa perché esprime la pienezza del corpo, dell’anima e dello spirito; e ci riscatta pure dalla “nostra preoccupazione per il *fare* a scapito dell’*essere*, del *vivere*”<sup>29</sup>.

Anche Panikkar è lontano dalla presunzione di fornire una definizione della mistica che debba trovare tutti necessariamente d’accordo. Del resto, come egli opportunamente sottolinea, “la polemica [non è compatibile] con la mistica”<sup>30</sup>; sicché egli preferisce astenersi da qualsiasi polemica nei confronti di chi avesse un’altra concezione della mistica.

#### 4. *L’esperienza filosofica della pura differenza*

La mia idea è che anche la filosofia, ove sia condotta sino in fondo, conduce a un’esperienza di questo tipo. Questo, del resto, converge con l’insegnamento panikkariano, il quale ci dice che “la nozione tradizionale della filosofia [...] era essenzialmente una nozione mistica”<sup>31</sup>. Portando alle estreme conseguenze il discorso razionale, infatti, si giunge a mettere in questione la nostra usuale concezione della conoscenza; non solo quella quotidiana e ordinaria, ma anche quella scientifica e filosofica. Perché viene a cadere quello che pare essere il principio di tutti i principi, il quale può qui venire espresso mediante la classica formula *omnis determinatio est negatio*. Mi riferisco ovviamente al principio di non contraddizione, il *principium firmissimum* che pare assolutamente incontestabile, e quindi innegabile, perché persino chi volesse negarlo sarebbe costretto ad affermarlo. Tale principio afferma appunto (per dirla con Butler e con Wittgenstein) che “ogni cosa è

---

25. *Ivi*, p. 16.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*; così dice Raimon citando Ramon Llull.

28. *Ibidem*.

29. *Ivi*, p. 18.

30. *Ivi*, p. 19.

31. *Ivi*, p. 14.

ciò che è, e non un'altra cosa"<sup>32</sup>. L'esperienza *advaita* della quale stiamo parlando mette in questione tale principio appunto perché mostra una situazione nella quale due entità restano effettivamente distinte pur essendo in qualche senso la stessa cosa; oppure, per converso, la stessa cosa si mostra come una duplicità reale<sup>33</sup>.

Ecco, quello che voglio dire è che questa incompatibilità tra la concezione razionale (per la quale una cosa non può essere un'altra cosa) e la visione mistica/*advaita* (per la quale una stessa cosa è in qualche modo anche un'altra) dipende dall'assunzione di un postulato negativo, quello per cui la *differenza* consiste in una *negazione*<sup>34</sup>: *omnis differentia est negatio*, potremmo dire per richiamare la classica formula precedentemente evocata. Il punto è che all'interno di tale prospettiva negativa (negativa in quanto fa coincidere la differenza con la negazione) il pensiero conclude a una contraddizione totale; perché allora le differenze essenziali che il pensiero filosofico deve istituire vengono ad essere contraddittorie. La differenza tra il Tutto (ciò che è ogni cosa e che ogni cosa è) e le sue parti implica che il Tutto non sia il Tutto, perché manca almeno della proprietà (che compete invece alle parti) di *non* essere il Tutto. E il positivo, in quanto si differenzia dal negativo, viene ad essere *non* negativo e con ciò (in quanto negativo del negativo) a sua volta negativo. Insomma, il Tutto (in quanto *non* è la parte e quindi è un *particolare* aspetto della entità) viene ad essere a sua volta una parte; e il positivo, in quanto non negativo, viene ad essere negativo. Da questa contraddizione universale il pensiero esce aprendosi a quella dimensione, che io chiamo della *pura differenza*, la quale comprende quel senso della differenza secondo cui questa si distingue dalla negazione. All'interno di tale prospettiva il pensiero giunge a cogliere in maniera coerente la differenza tra il Tutto e le parti, e tra il

---

32. "Jedes Ding ist, was es ist, una kein ander Ding [Everything is what it is, and not another thing]", L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969, p. 84; trad. it. di A. G. Conte, "Quaderni 1914-16", in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi (1961) 1968<sup>2</sup>, p. 187. Formula che Wittgenstein riprende, per il tramite di George Moore, da Joseph Butler.

33. Si potrebbe cogliere una certa somiglianza tra la prospettiva *advaita* qui delineata e quella del pensiero simbolico, dove appunto la realtà è insieme anche "altro" oltre a ciò che essa è nell'esperienza ordinaria. Si ricordi a questo proposito anche la citazione di Rilke.

34. Almeno nel senso che la differenza va intesa come negazione dell'identità, e viceversa l'identità va intesa come negazione della differenza. Insomma, la proposizione "A è differente da B" equivale a "A non è identico a B", e "A è identico a B" equivale a "A non è differente da B".

positivo e il negativo, appunto perché adesso la differenza, in quanto *pura differenza*, è il reciproco co-istituirsi che caratterizza la bipolarità com-positiva.

All'interno di questo sguardo l'esperienza mistica non solo è compatibile con quella razionale, ma addirittura è *richiesta* da questa, se la ragione vuole essere coerente fino in fondo con se stessa. La mistica, così intesa, costituisce il coronamento della stessa esperienza razionale. Arriviamo insomma a quel tipo di discorso che altrove – non a caso in un saggio dedicato a Panikkar – ho definito “al cento per cento razionale e al cento per cento mistico”<sup>35</sup>.

Le contraddizioni tipicamente filosofiche vengono dunque risolte all'interno di una concezione della conoscenza – peraltro perfettamente razionale – per la quale la differenza è distinta dalla negazione; e quindi anche l'identità è altro dalla negazione della differenza, e viceversa la differenza è altro dalla negazione dell'identità. Questo è appunto il nucleo teoretico della prospettiva filosofica che ho presentato nelle mie opere.

##### 5. *La verità filosofica come parola che rende vero ciò che dice*

Ma l'esperienza mistico-filosofica di cui stiamo parlando presenta anche un secondo, importante aspetto. Nel rievocare le parole di Gesù, le quali dicono che tutte le volte che i suoi seguaci compiranno quello stesso gesto in sua memoria egli sarà presente insieme a loro, Raimon ha reso reale ciò che quelle parole affermavano, e quindi le ha rese *vere*. Ecco, il carattere del quale stiamo parlando è quello per cui è *lo stesso gesto consistente nella enunciazione di una proposizione ciò che rende vera quella proposizione*.

Anche qui possiamo partire da qualche esempio molto semplice. Se uno dice “Sto parlando”, o anche “Ci sono parole”, con questo stesso dire egli rende vero ciò che afferma. All'inverso, la negazione di tali proposizioni è un'enunciazione che rende falsa se stessa. Come accade pure a chi afferma a voce alta “Vi è un perfetto silenzio!”. Ora, ciò che caratterizza l'esperienza filosofica è che essa possiede proprio questa magica proprietà, ma in più riguarda gli aspetti decisivi e ultimi dell'esistenza. Anche qui possiamo partire da due semplici paragoni introduttivi tratti dalla vita quotidiana. La classica dichiarazione d'amore (“Io ti amo”) intensifica il sentimento di cui

---

35. Chi fosse interessato ad approfondire la mia lettura della proposta panikkariana può vedere la parte finale del mio volume *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Thomas Masini), Venezia, Cafoscarina editrice, 2016, precisamente gli ultimi tre saggi della sezione VI, alle pp. 442-493; la citazione riportata si trova a p. 443.

parla, e con ciò rende vero ciò che afferma. Tale dichiarazione *appartiene* alla storia d'amore; essa dunque è la realtà dalla quale è resa vera (almeno nel senso che è parte di essa). Questo carattere, come abbiamo visto, vale pure per la dimensione sacramentale; ma qualcosa di simile accade anche in ambito giuridico. La formula con cui, durante la cerimonia matrimoniale, lo sposo dice "Accolgo te come mia sposa" è proprio ciò che rende effettuale ciò che egli afferma. La mia idea è appunto che anche il discorso filosofico possiede questa straordinaria proprietà di rendere vero ciò che afferma, solo che questo avviene in forza di un principio diverso sia da quello sacramentale-religioso sia da quello giuridico.

Anche la filosofia – come la religione e lo *jus* – ha a che fare con la dimensione *ultima* della realtà; ma essa è definita dal suo rapporto all'innequivocabile, quindi al positivo (giacché il non-negabile, in quanto non-negativo, implica il perfetto positivo) e al tutto (giacché il tutto, in quanto si compone di/con ogni realtà, è il *positivo* perfetto). Volendo mantenerci vicini all'esempio sopra fatto, potremmo dire che la parola della filosofia esprime una dichiarazione d'amore che si rivolge alla totalità della vita, dell'esistenza e del cosmo. Perché la parola filosofica potrebbe essere compendiata nella formula per cui "Tutto è positivo". Per la filosofia tutto è bello-buono (*kalòs kagathós*). Essa è in fatti "il discorso del quale è impossibile pensarne uno migliore". Tutto è positivo, perché il tutto è il com-porsi di ogni cosa mediante ogni altra cosa. La positività totale consiste appunto nella relazione di com-posizione (reciproca co-istituzione) di due poli che per ciò stesso vengono ad essere com-positivi. Dal punto di vista filosofico "Ogni cosa è ogni cosa": ogni cosa si compone di/con ogni (altra) cosa. Così, il discorso filosofico consiste in quel dire che, nel momento in cui afferma la positività del tutto, si presenta come un gesto a sua volta *positivo* nei confronti di ogni cosa. Ma questo è vero solo nella misura in cui appartiene anch'esso a quella dimensione che si rapporta positivamente ad ogni cosa. La proposizione filosofica è, dunque, vera nella misura in cui esprime tale dimensione assolutamente positiva, e testimonia, quindi, ciò per cui anche il suo stesso discorso è positivo. In quanto, poi, il positivo si distingue dal negativo, tale dimensione si distingue da ogni orizzonte per il quale qualcosa è negativo; e, di conseguenza, anche da qualsiasi orizzonte per il quale lo stesso discorso filosofico appare come qualcosa di negativo. La formula filosofica sopra presentata, infatti, potrebbe essere adeguatamente completata nel seguente modo: "Tutto è positivo. Anche il negativo. Perché questo, in quanto è negativo di qualcosa che per ciò stesso è negativo, è negativo del negativo, ma dunque, in quanto si op-pone al negativo, è (appunto) positivo".

Autenticamente positivo un ente lo è in quanto si distingue dal negativo, e quindi anche dal suo essere negativo nei confronti di qualsiasi cosa. Autenticamente positivo, perciò, è il discorso che si distingue da qualsiasi forma di negazione. L'autentico gesto filosofico è quello che dice la positività di ogni cosa in una maniera tale da risultare positivo per ogni-uno. Esso è il gesto miracoloso che, nel momento in cui enuncia la verità definitiva, mostra anche la *propria* verità.

È questo il magico punto nel quale esperienza mistica ed esperienza filosofica, pur restando distinte da molti punti di vista, mostrano la loro essenziale identità. L'esperienza mistica – dicevamo, seguendo Panikkar – è quella in cui si esprime la pienezza della vita. Ma la vita è davvero piena solo se sono pieni tutti i momenti dei quali essa si compone, quindi anche l'esperienza della conoscenza razionale. E, per converso, la conoscenza giunge a compimento-perfezione solo nel momento in cui si realizza l'esperienza piena della vita (la mistica).

Ma la cosa più interessante – e sulla quale insiste in particolare il mio discorso filosofico – è che si può mostrare come a questo esito (quello per il quale filosofica è la parola che appartiene al perfetto positivo di cui parla) si pervenga proprio partendo dal cuore della filosofia, intesa nel suo senso più strettamente razionale, cioè quello che ha a che fare con la verità, intesa come l'innegabile; come in parte abbiamo già visto, ma come adesso mostrerò, sia pure in maniera estremamente sintetica e quindi inevitabilmente molto formale, in relazione al nucleo più propriamente teoretico del discorso filosofico, quello che ha a che fare appunto con la questione della verità.

La verità, in quanto in-negabile, è davvero salva rispetto alla negazione solo nella misura in cui persino la sua negazione, cioè la non verità, la conferma. Come la fondazione elenctica ci mostra. Ma proprio per questo – ecco il punto sul quale la mia filosofia attira l'attenzione – il tratto che definisce la verità in maniera essenziale è la sua capacità di distinguersi da ogni forma di negazione. Perché la verità, nella misura in cui è negativa, nega – inevitabilmente – la propria negazione, cioè la non verità; ma questa (come abbiamo visto) è definita dal fatto di affermare la verità che essa stessa nega; sicché la verità, in quanto nega la non verità, nega qualcosa che afferma la verità, e *in questo senso* nega se stessa. Insomma, la verità, in quanto negativa, è autonegativa. *In verità*, dunque, *omnis negatio est contradictio*: ogni negazione è una contraddizione. Nella misura in cui, poi, la negazione è una forma di *necazione* (da *nēx*, *nēcis* = uccisione), ogni *necazione* è un'auto-*necazione*: ogni omicidio è, in verità, un suicidio. In tal modo la verità filosofica mette

capo a quello che chiamo onnialetismo: tutte le proposizioni sono vere, perché ogni pro-posizione implica l'affermazione della propria verità, e la negazione di tale affermazione sarebbe, come ogni negazione, una contraddizione.

Ciò vuol dire che la verità è davvero tale solo se esprime ciò che è positivo persino nei confronti del negativo, ovvero solo se tale positivo si rapporta positivamente anche alla totalità del negativo, compreso il non negativo (quindi compreso persino il proprio essere non negativo), venendo in tal modo ad essere puro, assoluto positivo. Quel puro/assoluto positivo che si differenzia dal negativo mediante la pura differenza, cioè la differenza che si distingue da ogni forma di negazione.

La prospettiva negativa (e alla fine nichilistica) è quella che attribuisce il privilegio della verità alla negazione e al negativo, perché questi appaiono innegabili, dal momento che “il negativo del negativo è negativo”. Ma la prospettiva puramente positiva mostra che questo carattere (essere affermato persino dalla propria negazione) compete al negativo in quanto anch'esso (persino esso) è una individuazione del fatto che – in quanto Tutto – ogni cosa resta com-posta da ogni cosa, e quindi resta affermata/confermata da ogni cosa (quindi, appunto, *persino* dal negativo).

Il discorso filosofico-onnipositivo congiunge il positivo con ogni cosa. Congiunge il positivo anche con il negativo separando (disgiungendo) ogni cosa dal negativo. Congiunge il negativo al positivo separandolo da ogni cosa. Cioè: la congiunzione del positivo con il negativo consiste nella separazione di ogni cosa (compreso il positivo) dal negativo. Il positivo si congiunge e insieme si separa dal negativo: si relaziona-congiunge al negativo separandosi da esso. Ogni altra cosa, invece, in quanto si congiunge al negativo, si separa dal positivo (si congiunge con il positivo separandosi da esso, quindi in maniera contraddittoria).

Ecco in che modo la verità razionale giunge al proprio compimento nel momento in cui attinge quella dimensione ‘mistica’ per la quale tutto è positivo, persino ciò che, da altri punti di vista, appare come negativo. Perché questo esito ‘mistico’ è il risultato ‘ultimo’ della fondazione elenctica, ed è ciò che viene richiesto dalla verità per poter essere davvero tale (innegabile).

6. *La rilettura puramente positiva del pensiero filosofico. Un caso esemplare: il pensiero mistico di Wittgenstein*

Vi è un particolare corollario di questa prospettiva mistico-filosofica, precisamente quello per il quale ogni altra posizione è a sua volta, in qualche

modo, espressione di tale prospettiva assolutamente positiva (onnaletismo). In tal modo la visione al cento per cento razionale e al cento per cento mistica ci dice che anche tutte le altre prospettive sono – ciascuna a modo suo, cioè *juxta propria principia* – una testimonianza di tale assoluta verità mistico-filosofica. La prospettiva autenticamente filosofica comprende, dunque, una rilettura del pensiero umano, e quindi anche della sua storia, capace di scorgere pure in ogni suo momento le tracce autentiche della verità ultima. A conferma di questo assunto, propongo ora un piccolo esempio di tale *rilettura* della vicenda del pensiero presentando un'interpretazione particolare del misticismo di uno dei grandi pensatori del Novecento, Ludwig Wittgenstein, che rappresenta un caso esemplare di come la nostra tradizione 'nichilistica' possa essere reinterpretata secondo l'ottica che legge nelle parole della tradizione filosofica la testimonianza della pura positività che caratterizza la verità ultima.

Nella prima fase del suo pensiero, quella del *Tractatus logico-philosophicus*, la concezione filosofico-positiva viene espressa eminentemente dal silenzio mistico. Ma il misticismo rimane – sarebbe potuto essere diversamente? – anche nella fase matura del suo pensiero<sup>36</sup>. Tant'è vero che per alcuni suoi tratti la posizione di Wittgenstein può essere accostata a quello che abbiamo chiamato “onnaletismo”: tutte le proposizioni sono vere. Nelle *Ricerche filosofiche* si dice che il discorso filosofico riguarda la dimensione che non può essere messa in discussione, perché sulle sue “tesi” tutti sarebbero d'accordo<sup>37</sup>. In questo senso si ribadisce, qui, quanto già affermato nel *Tractatus*, cioè che la filosofia “non consta di proposizioni”<sup>38</sup>. Infatti la proposizione, in quanto è il luogo dell'oscillazione del vero e del falso, è *definita* come ciò che può essere falsificato e quindi ovviamente messo in discussione. Eppure, la filosofia ha a che fare con proposizioni, e a sua volta si esprime mediante il linguaggio, quindi in qualche misura *mediante* proposizioni. Sicché il sapere del filosofo – quello che riguarda ciò che non può essere messo in discussione – non può essere testimoniato da una proposizio-

---

36. Chi volesse approfondire questo aspetto può vedere il mio volume *Il linguaggio “sub specie aeterni”*. *La filosofia di Ludwig Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Abano (PD), Francisci, 1986.

37. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1953), ed. it. a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967, Parte prima, § 128, p. 70.

38. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.112.

ne. Però esso può, come si dice nella *Conferenza sull'etica*, venire espresso dalla “esistenza stessa” del linguaggio<sup>39</sup>, quindi dal linguaggio in quanto tale e perciò, in qualche senso, da *ogni* proposizione. Dunque tutte le proposizioni, considerate come *evento* del linguaggio, sono *indiscutibili*, e *in questo senso* appare legittimo dire, come afferma appunto l'onnialetismo, che “tutte le proposizioni sono vere”: ogni proposizione com-porta (porta con sé) quel *punto di luce*<sup>40</sup> che, come magica pupilla speculativa, rende ciascuna di esse, in quanto linguaggio, vera.

Ma la totalità delle proposizioni esprime la totalità del mondo. Ecco perché la verità filosofica consiste nella visione, come tutto limitato, del mondo<sup>41</sup>. La visione ‘mistica’ del *Tractatus*<sup>42</sup> è quella che fa tutt'uno con il sentimento (*Gefühl*) del mondo “come-tutto-limitato [*als-begrenztes-Ganzes*]”<sup>43</sup>. Essa è cioè la visione che guarda la totalità della realtà *dal di fuori*; quindi da un luogo che è diverso da quello dei fatti, cioè è altro dal mondo. Il mistico vede *dal di fuori* la totalità, il mondo. Ma che cosa è il mondo del quale ci parla il *Tractatus*? Esso è definito dalla accidentalità<sup>44</sup>. Accidentale è ciò che è in un certo modo ma potrebbe anche essere diversamente da come è; i fatti che costituiscono il mondo sarebbero potuti non essere, sicché il mondo sarebbe potuto essere diverso da come è. Accidentale è ciò il cui essere in quel modo non dipende necessariamente da come sono gli altri fatti<sup>45</sup>. Insomma, “ogni avvenire ed esser-così è accidentale [*alles Geschehen un So-Sein ist zufällig*]”<sup>46</sup>, e per questo “il senso del mondo deve stare al di fuori di esso”<sup>47</sup>. Appunto perché il senso esprime la connessione *necessaria* tra i fatti del mondo raccolti in un insieme unitario (l'espressione del volto).

---

39. L. WITTGENSTEIN, “[Conferenza] Sull'etica”, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, ed. it. a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi, 1976<sup>2</sup>, p. 17.

40. Così mi piace chiamare, con particolare riferimento alla verità dell'essere testimoniata da Parmenide, il nucleo teoretico che vivifica l'intera nostra tradizione di pensiero.

41. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.45.

42. Si veda *Ivi*, 6.522, cf. 6.44 e 6.45.

43. *Ivi*, 6.45.

44. *Ivi*, 6.031; cf. 2.012, 5.4733, 6.1231, 6.1232, 6.41.

45. *Ivi*, 1.2, 1.21.

46. *Ivi*, 6.41.

47. *Ibidem*.

In quanto i fatti del mondo sono originariamente esposti alla possibilità di non essere (come del resto le proposizioni, che li rappresentano, sono originariamente esposte alla possibilità di essere false) il mondo dei fatti è *il mondo del negativo*. Per questo il senso del mondo, che ne costituisce il *positivo*, sta al di fuori di esso. Il mondo accidentale è il mondo della logica. La logica – si badi – non è accidentale, ma essa è solo lo spazio all'interno del quale accadono tutti i fatti. Dal punto di vista linguistico-proposizionale, lo spazio accidentale è quello della negazione. L'intera logica esposta nel *Tractatus* può in fondo essere ricondotta all'operatore della duplice negazione, la barra verticale che nega entrambe le proposizioni che congiunge (“né *p* né *q*”, cioè “non *p* e non *q*”). La dimensione originaria è, dunque, quella caratterizzata dalla congiunzione (dalla com-posizione, quindi *posizione*) di due negazioni. Lo spazio aperto dalla logica è, insomma, lo spazio della negazione e quindi del negativo. Così, l'occhio che guarda dal di fuori la totalità del negativo è quello mistico puramente, perfettamente positivo. Esso scorge il senso del mondo. Ed è anche, per questo, la soluzione del problema della vita. La “giusta visione del mondo”<sup>48</sup> è quella che vede dal di fuori la totalità del negativo.

Proprio in quanto vede dal di fuori la totalità del negativo, quella di Wittgenstein è la visione della realtà *sub specie aeternitatis*<sup>49</sup>. È infatti una visione che – per restare nel contesto spinoziano evocato da questa formula – esprime l'*amor Dei intellectualis*, il quale consiste in una forma di *beatitudo*. Beatitudine che richiama evidentemente la *laetitia* della tradizione spirituale cristiana, quindi anche il *gaudium plenum* di cui parla Sant'Anselmo nel *Proslogion*<sup>50</sup>. Ma tale sentimento (il sentimento connesso al fenomeno di siffatta *beatitudo/laetitia/gaudium*) è dovuto appunto al fatto che il soggetto che lo sperimenta è quello che vede dal di fuori (come un-tutto-limitato) il mondo del negativo, la totalità del negativo. L'esperienza puramente, perfettamente positiva, cioè quella che vede che i fatti del mondo hanno un senso, è quella che, guardando dal di fuori la totalità del mondo del negativo, ne è salva,

---

48. Nella 6.54 del *Tractatus* si legge: “[...] è allora che egli vede rettamente il mondo [*dann sieht er die Welt richtig*]”; e si ricordi pure il termine *Anschaung* (visione) presente nella espressione “visione del mondo *sub specie aeterni*” (6.45).

49. Nella già citata 6.45 si legge “*sub specie aeterni*”.

50. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, ed. it. a cura di L. Pozzi, Milano, Rizzoli, 2001, cap. XXVI, p. 154.

libera. È l'esperienza che si dà quando la vita cessa di essere vista come un problema<sup>51</sup>.

È comunque fondamentale osservare che la giusta visione del mondo è quella che è espressa da proposizioni che sono “innegabili e definitive”<sup>52</sup>. Ma la giusta visione, che pure *richiede* tali innegabili proposizioni, si attinge solo nel momento in cui si comprende che queste proposizioni sono “insensate” (*unsinnig*)<sup>53</sup>. La filosofia è un'attività<sup>54</sup>; è, insomma, un gesto. Ma è quel gesto che consiste nel gettare via (*wegwerfen*)<sup>55</sup> le proposizioni *innegabili e definitive*. La filosofia, insomma, *presuppone* che si diano le proposizioni innegabili e definitive; perché solo *gettando via siffatte proposizioni* essa consegue l'autentica esperienza mistica. Il sapere filosofico giunge a compimento nel gesto che rende *davvero vere* le proposizioni che collegano il mondo-del-negativo con il senso-del-mondo nel momento in cui ne mostra l'insensatezza, cioè nel momento in cui comprende che il loro senso è radicalmente, totalmente al di là del mondo del negativo. Quelle della filosofia non sono, dunque, proposizioni in senso proprio, anche se sono “innegabili e definitive”; anzi, è proprio per questo che *non sono* proposizioni.

La filosofia è un'esperienza totalmente paradossale, perché è la conoscenza che scaturisce dalla consapevolezza dell'insensatezza proprio delle proposizioni che affermano la trascendenza della verità rispetto alla logica, quelle stesse che affermano i limiti del linguaggio ed esprimono l'esperienza mistica. L'esperienza mistica è quella che ha a che fare con le incontrovertibili proposizioni che esprimono l'autotoglimento della dimensione del negativo. È il gesto che porta a compimento il sapere filosofico (il contenuto delle

---

51. “La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema.” Nel senso che “[...] chi vive rettamente sente il problema non come *tristezza*, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno sfondo dubbio. 1937”, *Pensieri diversi*, (1977) ed. it. a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi, 1980, p. 58.

52. Così, infatti, possiamo tradurre la formula “*unantastbar und definitiv*” che, nella Prefazione del *Tractatus* (pp. 2-5), definisce la verità delle proposizioni che compongono quest'opera..

53. La giusta visione del mondo è quella che ha superato le proposizioni del *Tractatus*, quella che le riconosce come *unsinnig*. Per un approfondimento di questo punto si può vedere il mio saggio “Il naufragio del pensiero. Una “possibile” navigazione filosofica”, in M. Adinolfi - M. Donà (a cura di), *Trovarsi accanto. Per gli ottant'anni di Vincenzo Vitiello*, Roma, InSchibboleth, 2017, pp. 671-705.

54. Come si dice in L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.112.

55. Cf. *Ivi*, 6.54.

proposizioni innegabili e definitive) dismettendole (deponendole) *come proposizioni*. Esse insomma si mostrano *davvero vere* nella misura in cui depongono la loro stessa pretesa – in quanto proposizioni appartenenti a questo mondo (il mondo del negativo)<sup>56</sup> – di essere qualcosa di *privilegiato* rispetto alle altre realtà del mondo; ovvero nella misura in cui sono accompagnate dalla consapevolezza di “a quanto poco valga l’aver risolto” i problemi filosofici, cioè avere formulato le verità “innegabili e definitive”.

7. *Al di là dell’aldilà: il sapere mistico come parola ‘magica’ che libera la vita dalla necazione*

Il gesto filosofico, nominando l’assolutamente, perfettamente positivo, ne mostra la radicale trascendenza rispetto al mondo del negativo. Ma si tratta di una trascendenza così radicale, rispetto al mondo dicotomico-negativo, da trascendere la stessa dicotomia negativa determinata dalla trascendenza del senso del mondo rispetto al mondo-del-negativo. La verità è *al di là dell’aldilà*. Se l’aldilà è il regno della morte, la trascendenza rispetto alla prospettiva dell’aldilà è la prospettiva libera dalla morte; quella per cui la morte “non è evento della vita”, la morte “non si vive”<sup>57</sup>.

Nella prospettiva che è al di là di ogni aldilà, ciò che si manifesta è il simbolo del Tutto che permea e pervade ogni realtà: il *mandala*. L’esperienza filosofica testimonia la vita mistica che fa vibrare ogni atomo della realtà. La parola dei filosofi è quella che dice la verità – ovvero il tutto, quello su cui tutti sono sempre, necessariamente d’accordo, perché è ciò che tutti comprende e da tutti è compreso – ma la dice in una maniera tale che essa si libra originariamente sopra ogni propria possibile negatività/esclusione. Essa è la ripetizione infinita della stessa parola che annuncia il proprio farsi vera ogni volta che viene pronunciata.

Così la parola filosofica è quella che testimonia la trascendenza del Vero rispetto al proprio stesso dire, e ciò proprio nel momento in cui conferma la propria innegabile verità. Esattamente come era già accaduto con Anselmo, il quale, dopo aver dimostrato in maniera *innegabile e definitiva* l’esistenza di Dio, cioè di *id quo maius cogitari nequit*<sup>58</sup>, ci dice che Dio è maggiore di

---

56. “La *proposizione* positiva [*positive*] deve presupporre l’esistenza della *proposizione* negativa [*negativen*], e viceversa.” (*Ivi*, 5.5151).

57. Cf. *Ivi*, 6.4311.

58. ANSELMO, *Proslogion*, cit., capp. II e III, pp. 80-88, § 4, p. 84.

tutto ciò che possiamo pensare (*quiddam maius quam cogitari possit*)<sup>59</sup>, quindi maggiore di quello stesso contenuto che Anselmo ci invita a pensare con la sua grandiosa dimostrazione.

Questo gesto è poi, in fondo, lo stesso che compie il Buddha quando (nel suo famoso Tetralemma) “getta via” tutte le proposizioni metafisiche che gli vengono presentate: sia “A”, sia “non A”, sia “A e non A”, sia infine “né A né non A”. Tutte le possibili negazioni/negatività sono state rifiutate. Non resta più nulla da negare/rifiutare; è allora che “si vede rettamente il mondo”, perché il dolore che definisce il *samsara* cede il posto al *nirvana*.

Il gesto filosofico è quello che, compiendo la rinuncia totale, porta a compimento la realizzazione compiutamente positiva dell’esistenza. Esso de-pone (si ricordi il *wegwerfen*) la verità innegabile alla quale peraltro è pervenuto, e proprio così facendo la invera. Nel gesto sacramentale il protagonista ‘svuota’ completamente se stesso, perché si realizza come mera ‘materia prima’ per il ‘sacrificio’ nel quale si manifesta il divino. E proprio in questo ‘sacrificio’ egli si manifesta per quello che è *in verità*, cioè come ri-proposizione identica del tutt’altro da/di sé. Ri-presentazione del Tutto come un che di determinato (l’incarnazione del divino). L’esperienza mistica è la ri-presentazione (ri-pro-posizione) del Tutto. È una sorta di *creazione* del mondo (cioè del tutto). Creazione che, all’interno dell’ottica positiva, quindi al di là del nichilismo implicito nella *creatio ex nihilo*, si presenta qui come *creatio ex toto*. Questa è la *re-creatio* del mondo, la ‘ricreazione’ che segna il giorno di festa in cui l’espressione del volto della realtà muta *in toto*, ma in senso positivo, presentandosi quindi come un miracolo<sup>60</sup>. Autentico dire filosofico è la parola *magica* che dice la trasformazione di quel tutto che è il mondo nella forma del miracolo, cioè della resurrezione puramente positiva, piuttosto che in quella dell’apocalisse che condanna il mondo alla distruzione. È, dunque, il sapere che *conosce* l’apocalisse, ma nella sua ottica la fine-del-mondo (l’apocalisse, appunto) è la fine del mondo-del-negativo, e quindi è il miracolo che libera *in toto* l’esistenza dal negativo, realizzandola come piena, perfetta positività.

---

59. *Ivi*, cap. XV, p. 124.

60. Il miracolo va qui inteso come ciò che viola le *leggi* della natura, ma in positivo, come accade per esempio nella resurrezione di un morto. Su questo punto si può vedere il mio saggio *Tra apocalisse e miracolo. Spunti per un ripensamento della figura di Gesù a partire dalle Vermischte Bemerkungen di Ludwig Wittgenstein*, in I. ADINOLFI e G. GOISIS (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 393-414.

Nell'esperienza filosofica la situazione resta paradossale, perché comporta la *variazione* del tutto; ma si tratta, per così dire, di un paradosso *positivo*. Perché il dire filosofico dice la variazione del tutto mediante la pura differenza, quella che, distinguendo la differenza dalla negazione, consente di istituire la differenza positiva tra il *nuovo* tutto e il *vecchio* tutto. Il positivo che in tal modo viene nominato è quello pienamente, assolutamente positivo, puramente libero/salvo rispetto alla contraddizione, cioè alla negazione e al negativo. Libero rispetto a qualsiasi negazione, anche a quella del nichilismo, e in generale rispetto a qualsiasi *negazione*/enticidio. La parola filosofica nomina la vita salva rispetto al dolore e alla morte, ed apre con verità lo spazio della vita oltre la morte, schiudendo così l'epoca del vivente dopo il mortale.

Il sapere filosofico compiuto è quello mistico che conosce l'esperienza puramente, perfettamente positiva. Conosce, e testimonia, l'esperienza piena della vita (Panikkar), il semplice piacere in cui consiste il vivere in quanto tale, l'esperienza della vita puramente, assolutamente positiva. Il filosofomistico nomina il mondo del felice, che è *altro* da quello dell'infelice; quindi anche da quel mondo infelice che è la *negazione* del mondo dell'infelice<sup>61</sup>.

Il sapere mistico-filosofico è quello che, schiudendo il senso totalmente positivo dell'esistenza, testimonia la propria appartenenza a tale orizzonte positivo. Il sapere filosofico si realizza nel dire 'magico' che rende vero ciò che enuncia, cioè il veritiero accordo-armonia del Tutto: la com-posizione di ogni realtà con ogni altra realtà.

---

61. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.43.