

La Parola di Dio e la semiotica della Scrittura in Edith Stein

Valerio Marconi

Università degli Studi di Padova
valerio.marconi92@gmail.com

Abstract

In this sketch of Edith Stein's phenomenology of language, I'll focus on concepts of semiotic relevance such as *Bild*, *Bildverhältnis*, *Sinn-Bild*, *Wahrzeichen*, *Symbol* and *Wesenheit*. They are core notions to phenomenology of mystic experience as well and their link to metaphysics and semantics consists in their use in understanding the Word of God by Edith Stein. She unveils the presence of the divine *Logos* both in Sacred Scripture and in the writings by St Therese of Avila and St John of the Cross thanks to her study of Dionysius' symbolic theology. The outcome is a description of *symbolic expression* and communication which are common to Scripture and mystic writing. I hold that this type of writings stands against the project of universal semantics; this is shown both by Stein's metaphysics of sense (*Sinn*) and by Hjelmlev's reflexions on structural semantics. The phenomenological analysis of sense is not limited to analysis of linguistic meaning but, as far as it concerns linguistic data, it is not lacking some methodological similarity to a structural analysis of meaning. Eventually, the divine Word who is studied by Stein and the *semantic word* to which structural semantics must be devoted (according to Hjelmlev) are analogical.

Tags: Word of God, Semiotics, Semantics, Sacred Scripture, Edith Stein

1. Fenomenologia del linguaggio e mistica in Edith Stein: la Parola di Dio

Edith Stein deve la propria comprensione dei simboli scritturistici e della scrittura mistica al proprio studio della teologia simbolica di Dionigi¹. Per quest'ultimo la teologia simbolica è il modo in cui la Scrittura parla di Dio mediante immagini sensibili e analogamente nel trattato "Nomi divini" la Scrittura è l'unica fonte del discorso di Dio su Dio (*teo-logia*). Questo sarà fondamentale per la fenomenologia dell'esperienza mistica e della sua significazione, che in Edith Stein nasce da un'esperienza vitale dell'intimo rapporto tra scrittura (umana) e mistica: come a Teresa d'Avila fu ordinato di scrivere "Il castello interiore", così a Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein) fu ordinato di scrivere su Giovanni della Croce, il *Doctor mysticus*. Scopo del presente contributo è vedere come la Scrittura come Parola di Dio e la scrittura mistica si incontrino e cosa questo significhi in termini di semiotica della Scrittura e di semantica.

Propriamente l'indagine steiniana sulla significazione mistica è una *fenomenologia del linguaggio* o quantomeno ne pone le basi:

«Ritengo possibile inaugurare un nuovo approccio [...], attraverso l'esercizio di una *fenomenologia del linguaggio*, intesa come testimonianza del senso, capace di intercettare il nesso di empatia e storia e di trascenderlo, trasfigurarla, con la potenza del significare. [...] La comprensione del rapporto istituito da ciò che si colloca "tra" il sacrificio e la croce passa anche attraverso l'elaborazione e la riappropriazione, da parte del pensiero contemporaneo, della nozione di *segno*. Essa costituisce uno dei canali privilegiati sulla via filosofico-teologica, nella consapevolezza dell'inesauribilità della

¹ Pseudo-Dionigi Areopagita o Dionigi Pseudo-Areopagita a seconda degli orientamenti della critica sulla sua identità; merita di essere menzionata in questa sede l'interpretazione della pseudonimia di Dionigi da parte di Stang (STANG 2012) in termini di scrittura sotto pseudonimo come esercizio spirituale e pratica della negazione di sé (antropologia negativa), altra faccia della negazione degli attributi divini (teologia negativa). Le teologie dionisiane vanno dalla simbolica alla mistica, passando per l'affermativa o catafatica e la negativa o apofatica.

ricerca: il linguaggio arranca e ammutolisce, di fronte a un'eccedenza che impedisce l'ordinaria articolazione del campo semantico, spingendo incessantemente verso un altrove. Si tratta di un punto nodale, nel quale le nozioni di *segno* e di *simbolo*, di competenza semiotica, sono state oggetto di discussioni e dibattiti che si sono avvalsi dell'apporto di logici, linguisti, letterati, filosofi, teologi, epistemologi.» (MANGANARO 2014: 55-56)

Ed è proprio la *Croce*, come viene analizzata dalla Stein, a porsi nel punto nodale tra *segno* e *simbolo*. E la stessa questione del *sensu* è il ponte tra fenomenologia del linguaggio e mistica, come nota De Monticelli: «per Edith Stein la vita spirituale [...] è il modo in cui noi facciamo esperienza di quel *Sum* di cui il filosofo cercherà di afferrare il “senso” in concetti» (STEIN 1979: 108). Il *sensu* (*Sinn* o *logos* nel lessico filosofico steiniano) e l'intellezione si *coappartengono*: «Il *sensu* è ciò che può essere inteso, e intendere è cogliere il *sensu*» (STEIN 1950a: 103). Ma, nel cogliere il *Sum* del Dio uno e trino, la Stein parla così della Parola di Dio:

«Per quanto riguarda il Verbo divino (*Sinn, Logos*) – la conoscenza divina di sé fatta Persona [il Figlio] –, la Sacra Scrittura ci ha detto che tutte le cose sono state create da Dio per mezzo di lui ed hanno trovato in sussistenza e connessione. Abbiamo inteso con il termine “connessione” la relazione di significato di tutti gli enti nel *Logos*, come piano della creazione divina; e con il termine “sussistenza” il fondamento di tutte le cose create negli archetipi creatori, che hanno nel *Logos* un essere sia essenziale che reale (e quindi attivo).» (STEIN 1950a: 375)

La Parola di Dio è intesa come parola, come nesso di significato. Il luogo in cui la Parola non è concettualizzata ma vissuta è l'esperienza mistica, che è anche un accesso al *sensu* dell'essere:

«L'anima umana come spirito o come immagine di Dio ha il compito di recepire, conoscere e amare l'intera creazione, di comprendere la sua vocazione a far questo e a realizzarla adeguatamente. Alla strutturazione graduata del mondo creato corrispondono le stanze dell'anima: essa va considerata prendendo le mosse da una profondità diversa. E se la stanza più intima è riservata al Signore della creazione, è anche ovvio che solo muovendo dall'ultima profondità dell'anima, quasi dal centro del Creatore, si dovrà ricavare un quadro veramente adeguato della creazione [...]. Così rimane assodato quello che la Santa [Teresa d'Avila] ha additato assai chiaramente: che rientrare in sé significa avvicinarsi gradualmente a Dio.» (STEIN 1962: 106)²

Fenomenologia del linguaggio, fenomenologia della mistica e metafisica sono difficilmente separabili tra loro in Edith Stein, conseguentemente si è qui dovuta riconoscere la loro complementarità – sarà, inoltre, necessario nei prossimi paragrafi considerare la fenomenologia del linguaggio implicita nella fenomenologia della mistica e nella metafisica del *sensu* (*Sinn*). Tale esplicitazione della fenomenologia steiniana del linguaggio come fenomenologia della Parola di Dio giungerà a farla entrare in dialogo con la semiologia in quanto semantica e in quanto aperta alla fenomenologia (in particolare quella di Merleau-Ponty), il cui manifesto può essere quello tracciato da Greimas:

«Con conoscenza di causa proponiamo di considerare la percezione quale luogo non linguistico in cui si colloca l'apprendimento della significazione. Facendo ciò conseguiamo immediatamente il vantaggio e l'inconveniente di non poter individuare nell'ambito del suo statuto particolare una classe autonoma delle significazioni linguistiche, e di sospendere così ogni distinzione tra la semantica linguistica e la semiologia saussuriana. Pur ammettendo le nostre preferenze soggettive per la teoria della percezione quale è stata recentemente elaborata in Francia da Merleau-Ponty, faremo tuttavia

² Le stanze sono le stanze del *castello dell'anima*, metafora eckhartiana centrale nella narrazione mistica teresiana.

osservare che questo atteggiamento epistemologico sembra essere anche quello delle scienze dell'uomo del XX secolo in generale.» (GREIMAS 1966: 9-10)³

2. Fenomenologia della mistica e semiotica della Scrittura

L'attenzione storico-critica al testo è caratteristica dei lavori steiniani sulla mistica – dedicati a Teresa d'Avila (STEIN 1962), Dionigi Pseudo-Areopagita (STEIN 1979) e a Giovanni della Croce (STEIN 1950b) – ma essa è affiancata da concetti “semiotici” che provengono dallo studio della teologia simbolica di Dionigi, come nota Boella:

«Edith Stein pone la teologia simbolica al centro dell'esperienza personale di Dio [mistica]. E formula con estrema forza teorica la domanda della “teologia simbolica”. Se essa è “trasposizione dei nomi delle cose sensibili al divino”, in questione è il senso di questo “trasporre”, ossia “che tipo di relazione effettivamente esso presuppone tra ciò che è designato in modo diretto e ciò che è designato in modo indiretto e tra chi ascolta e chi parla”. La “teologia simbolica” pone dunque il problema della relazione tra umano e divino, tra mondo sensibile e mondo soprasensibile in una forma complessa e specifica.» (BOELLA 2014: 15)

La domanda della teologia simbolica, che è il discorso di Dio e con Dio in immagini che appaiono direttamente o che vengono evocate dalle parole (*cf.* STEIN 1979: 26), è una domanda semiologica e semiotica: come comunicano l'uomo e Dio? Come si conoscono da persona a persona? Infatti il *linguaggio simbolico* esprime una *conoscenza simbolica* a cui è intrinseco l'annunciarsi⁴, il creato e la sua conoscenza sono il caso più macroscopico ed originario (*cf.* STEIN 1979: 46-47) e il simbolo originario è il Verbo incarnato (*cf.* STEIN 1979: 70). Comunicazione e conoscenza rimandano l'una all'altra in Edith Stein.

L'immagine o figura (*Bild*) è il concetto con cui la Stein chiarifica il simbolo come un che di formato (*gebildete*), figurato (*gestaltete*) che rinvia a una sua realizzazione nel futuro (prototipo) o a un originale (copia). Uno dei termini dionisiani da cui prende le mosse la fenomenologa è *theotypia*, che rimanda al *typos* della lettura tipologica o figurale delle Sacre Scritture (*cf.* STEIN 1979: 41). Con l'immagine si mostra ciò che si vuole dire: la Stein ha individuato qualcosa di simile al segno iconico, quel segno che è legato al designato da una qualche somiglianza (nello specifico quella che un prototipo o una copia possono avere). Il rapporto figurale (*Bildverhältnis*) che lega la copia all'originale (raffigurazione) e il prototipo all'oggetto pienamente realizzato (l'essere in formazione, in progettazione⁵) presuppone una conoscenza dell'originale o della cosa da realizzare. La figura non può essere arbitraria, deve avere qualcosa in comune con l'originale perché questo possa essere ri-conosciuto (*cf.* STEIN 1979: 42-43). Chi riceve la figura deve avere una conoscenza dell'originale per interpretarla o per riconoscere l'originale; può esservi un caso particolare, ossia l'immagine simbolica o *Sinn-Bild* (*cf.* STEIN 1979: 46-47 e STEIN 1950b: 368). L'immagine simbolica è quella immagine che mi permette di “riconoscere” ciò di cui è immagine senza averlo mai visto prima: essa fornisce a chi avesse abbastanza acume o sufficienti informazioni una conoscenza che prima non aveva. Nella teologia simbolica Dio parla di sé in termini sensibili per farsi conoscere da chi conosce ciò che è creato ma non conosce il Creatore. Tutto questo è ripreso e approfondito nello studio di Giovanni della Croce:

³ La semantica strutturale di Greimas è erede dello scritto hjelmsleviano sulla semantica (HJELMSLEV 1957), per le affinità tra Greimas e Hjelmslev e la caratterizzazione delle loro teorie come *semiologie* si veda quanto sostenuto da Caputo (CAPUTO 2010: 82-83, 197-211).

⁴ «Conoscere e annunciare vanno insieme» (STEIN 1979: 22).

⁵ Ecco un esempio biblico, anche se in termini astratti: Dio sta progettando la punizione dell'infedeltà del popolo, invia il profeta per realizzare un prototipo di tale punizione con l'intento di convertire il popolo. Se il prototipo è sufficiente a convertire il popolo, Dio è pronto ad abbandonare il proprio progetto di punizione ossia non scatena la punizione divina vera e propria.

«In *Scientia Crucis* [l'opera steiniana su Giovanni] il contatto tra umano e divino viene chiamato *relazione simbolica* [rapporto figurale]. Legata direttamente alla relazione empatica [...]. L'importanza della relazione simbolica è peraltro testimoniata dal suo ruolo centrale negli scritti spirituali e teologici steiniani, in particolare dell'ultimo scritto compiuto, il saggio *Vie della conoscenza di Dio. La «teologia simbolica» dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà* (1941).» (BOELLA 2014: 13)

È mettendo a frutto la teologia simbolica nell'analisi del linguaggio mistico di Giovanni della Croce che la Stein arriva ad affinare la propria analisi simbolica con nuovi concetti⁶. Il segno reale (*Wahrzeichen*) e il Simbolo (*Symbol*). Il segno reale è un segno non-arbitrario e non-iconico il cui significato (interpretante) è una pienezza di senso costituitasi per la sua azione e per la sua storia. Nel simbolo, invece, si ha un rapporto simbolico o figurale in senso stretto (l'immagine e l'immagine simbolica sono caratterizzate quindi da un rapporto simbolico in senso lato) ed esso consiste in «un'unità, così intrinseca fra immagine e cosa che, difficilmente si può parlare di una dualità» (STEIN 1950b: 281-282). Il rapporto "immagine: cosa" è uguale a uno nel simbolo, i rapporti che tendono a uno possono essere detti simbolici (tali rapporti sono, appunto, l'immagine e l'immagine simbolica). Alla Stein va riconosciuto il merito di aver distinto il simbolo dal segno iconico o icona sapendo evidenziare anche gli elementi di continuità tra i due. Si considerino due dei simboli scritturistici più importanti per l'esperienza mistica cristiana, quelli dello *Sposo* e del *Padre*, in relazione ai loro "prototipi":

«Il rapporto dell'anima con Dio, quale lo ha previsto Dio dall'eternità come scopo della sua creazione, non può essere designato più precisamente che attraverso il legame sponsale. Al contrario: quanto detto del senso di rapporto sponsale non trova da nessuna parte una pienezza così peculiare e perfetta come nell'unione d'amore di Dio con l'anima. Quando lo si abbia compreso una volta, allora l'immagine e la cosa si scambiano i loro ruoli: la sponsalità di Dio viene riconosciuta come la proto ed unica sponsalità e tutti i rapporti sponsali umani sembrano copie imperfette [prototipi nel senso ordinario del termine] di questa proto-immagine [archetipo], come pure la paternità di Dio è la proto-immagine di ogni paternità sulla terra.» (STEIN 1950b: 282)

Il rapporto sponsale umano è prototipo (nel senso di realizzazione di un progetto che non è la piena realizzazione del progetto stesso) dell'unione mistica, mentre l'unione mistica ne è l'archetipo. L'antica Alleanza è il prototipo della nuova ed eterna Alleanza che ne è l'archetipo. Il simbolo dello sposo aiuta a comprendere l'incomprensibile. Il matrimonio cristiano fa di due corpi un solo corpo in un unico spirito, esso è il prototipo dello sposalizio mistico con Cristo: nell'esperienza mistica si diviene un corpo solo con Cristo, si diviene il Figlio del Padre nell'unità dello Spirito Santo.

La *Croce* invece è un caso di segno reale:

«Per la Croce il significato è cresciuto attraverso la sua storia. Non è un mero *oggetto di natura* ma uno *strumento*, consegnato ed usato dalla mano dell'uomo per un particolare scopo. Come strumento ha giocato nella storia un ruolo di incomparabile portata. Questo ruolo lo conosce chiunque viva in un ambiente culturale cristiano.» (STEIN 1950b: 40-41)

La Stein non considera la Croce solo un segno reale, ma anche un simbolo:

«Raggruppiamo simbolicamente sotto il nome di *Croce* [...] tutti i pesi e le sofferenze della vita, dobbiamo iscriverlo nel messaggio della Croce, perché da qui è guadagnata la più profonda Scienza della Croce.» (STEIN 1950b: 26)

⁶ Essi sono stati individuati da Cristiana Dobner (STEIN 1950b: lxvi-lxviii).

La possibilità di caratterizzare la *Croce* sia come segno reale che come simbolo (allo stesso titolo del *Padre* e dello *Sposo*) si fonda sulla distinzione tra la croce come oggetto e strumento e la croce come nome – facilmente apprezzabile nei passi appena citati. Eppure la croce di legno e la croce come *catena fonica o grafica*, nonostante la differenza tipologica, hanno uno stretto rapporto genealogico: senza la storia narrata e tramandata dai vangeli (che ha coinvolto la croce di legno) non si avrebbe il nome *Croce* come lo descrive la Stein. Lo studio dei rapporti tra segni reali e simboli può far conoscere molto sul manifestarsi storico dei simboli, sul loro affermarsi come tali. Questo è vero quanto alla croce come sostanza dell'espressione⁷, ma quanto alla forma dell'espressione la croce fabbricata o raffigurata e la croce detta, scritta o pensata sono lo stesso (cambia la materia in cui la forma si realizza): il *messaggio* della croce-segno reale e della croce-simbolo è lo stesso (è la stessa la forma del contenuto), essendo la stessa la forma dell'espressione. Si potrebbe, inoltre, sostenere che è grazie al ruolo storico della croce che si può capire come la Sofferenza e il Peso della Croce siano la *proto-immagine* di ogni sofferenza e peso della vita (questo perché la croce – da un punto di vista formale e non sostanziale – è tanto simbolo quanto segno reale e si può forse dire che la storia è semanticamente rivelativa di qualsiasi simbolo che abbia avuto origine da un segno reale quanto alla sua realizzazione)⁸. Si capisce come i risultati delle ricerche steiniane visti da un punto di vista glossematico possano rivelarsi gravide di suggestioni e spunti di ricerca di non poco conto per una linguistica generale e storica di orientamento strutturale – ancor più per la semiotica.

La *notte* è, invece, un simbolo senza essere in alcun senso un segno reale: essa «è la necessaria *espressione cosmica* della concezione mistica del mondo di S. Giovanni della Croce» (STEIN 1950b: 45). La notte della mistica è notte dei sensi e dello spirito: nella notte oscura la vista è cieca e per traslato le potenze dell'anima sono come morte, ma nella notte è possibile il chiaro di luna così come nella vita mistica è possibile la gioia sponsale. Il simbolo della notte consente a Giovanni della Croce di esprimere come nell'esperienza mistica somma non entri nulla che sia umano: vi entra solo ciò che di divino può esservi nell'uomo, ossia lo Spirito Santo. Sarà bene, però soffermarsi sulle seguenti considerazioni per comprendere cosa sia una necessaria *espressione cosmica*:

«La *notte* [...] è qualche cosa di *naturale*: il gioco contrario della luce, avvolgente noi e tutte le cose. Non è un *oggetto* nel senso specifico: non ci sta di fronte e non sussiste per se stessa. Non è neppure un'*immagine*, se vi si intende una figura visibile. Ella è invisibile e senza struttura. La percepiamo però bene, perché ci è più vicina di tutte le immagini e di tutte le strutture; è strettamente legata al nostro essere.» (STEIN 1950b: 41)

La notte è un fenomeno naturale, non è quindi una misteriosa cosa in sé ma un qualcosa che percepiamo – essa si trova nel luogo non linguistico della significazione (*cfr.* GREIMAS 1966: 9-

⁷ Si ha in mente la definizione glossematica di sostanza e forma (HJELMSLEV 1943: 52-65) e il suo approfondimento (HJELMSLEV 1943: 82-88).

⁸ Ad esempio, il segno reale *Caporetto* (la famosa battaglia) è all'origine e rende comprensibile perché in italiano si dice di un determinato tipo di situazioni “è stata una caporetto”. Chi sapesse cosa vuol dire la disfatta di Caporetto per gli italiani (in analogia con la conoscenza del segno reale *Croce* che la Stein ascrive a chiunque abbia una qualche familiarità con la cultura cristiana), potrebbe capire cosa si intende quando si dice di qualcosa che è una “caporetto” (anche senza sapere l'italiano) – una conferma potrebbe essere l'uso dell'iniziale maiuscola quando si parla della battaglia e quando si dice di Dio “Sposo” o “Padre” in opposizione con la minuscola in “caporetto”, “sposo” e “padre” (*cfr.* STEIN 1950b: 282). Il simbolo non dipende da uno schema linguistico (a differenza del segno linguistico) ed è per questo che lo si può comprendere a prescindere dalla lingua da cui proviene, esso infatti non presenta arbitrarietà (a differenza, ancora una volta, del segno linguistico). La *Croce* di cui parla la Stein è la stessa a prescindere dal fatto che sia fatta di legno o di ferro e dal fatto che la si chiami *crux*, *stauros*, *Kreuz*, ma la sua indipendenza da uno schema linguistico piuttosto che da un altro è possibile perché la croce è un oggetto e uno strumento che può ricevere nomi diversi nelle diverse lingue – del resto, è già stata sostenuta la possibilità di un'entità extralinguistica ma non *extrasegnica* di cui si può dare una significazione linguistica (MARCONI 2015).

10). La sua necessità come espressione cosmica della mistica di Giovanni della Croce sta nel fatto che quanto essa opera nei sensi è l'inizio del cammino mistico e, allo stesso tempo, immagine della purificazione spirituale che precede l'unione mistica (cfr. STEIN 1950b: 43). Il vissuto mistico è un vissuto notturno, nell'esperienza percettiva umana il mistico non può trovare nulla di più simile alla cosa che egli vuole significare agli altri uomini. Da un punto di vista glossematico, la notte è una sostanza del contenuto (cfr. GALASSI 2003: 149-150) la cui materia è l'esperienza percettiva di quel *qualcosa di naturale* che si dice "notte" e la sua natura di *espressione simbolica* della notte mistica sta nel fatto che il vissuto formato dalla parola "notte" è "equivocabile" con il vissuto della notte mistica (tanto che questa è concepibile solo mediante un uso connotativo della parola "notte" – e quindi del concetto che essa denota – visto che il campo semantico ordinario di notte non può esaurire l'esperienza mistica). Questo procedimento di comunicazione dell'esperienza mistica, individuato dalla Stein, può essere ulteriormente compreso e chiarito (rimanendo fedeli alle analisi steiniane) mediante la considerazione di strutture assai note a semiotici e semiologi: la connotazione e l'interpretazione.

Nella *connotazione* si ha una denotazione che esprime il contenuto connotato (cfr. HJELMSLEV 1943: 122-134.)⁹: attraverso la significazione diretta della parola "cane", ad esempio, significhiamo indirettamente come stonato un cantante nella frase "Quel tenore è un cane". L'esempio è calzante: la domanda "Come posso chiamare 'cane' un uomo?" è almeno simile a "Come posso chiamare 'geloso' Dio?", infatti il significato intuitivo della parola (denotato) non risolve in sé tutto quanto si voleva dire – c'è "qualcosa in più", ossia il connotato. Ciò che è denotato non sembra affatto predicabile di ciò che è connotato. La Stein pensa alla connotazione in termini di *immagine simbolica*: «un qualche cosa di intuitivo [denotazione] che rimanda ad un senso sovrapposto all'intuitivo stesso [il contenuto espresso dalla denotazione, ossia il connotato]» (STEIN 1950b: 40). I suoni prodotti dal tenore erano *simili* a latrati e Dio si comporta *come se* fosse geloso, in modo simile a una persona gelosa (ad esempio, Osea cacciando come un marito geloso la moglie che si era prostituita prefigura come il Dio geloso punirà l'infedeltà del Regno del Nord). La gelosia di Dio è la gelosia perfetta, anche e soprattutto dal punto di vista morale: è la gelosia di chi ama gratuitamente e non vuole possedere l'altro, sapendo (e non credendo orgogliosamente di sapere) cosa è bene per la persona amata. La gelosia umana è *immagine simbolica* e quindi copia imperfetta, soprattutto dal punto di vista morale.

Nell'*interpretazione* un'interprete collega un segno all'oggetto per il quale il segno sta (o pensa che stia) per mediazione di un interpretante, ciò che fa essere quel segno il segno di quella cosa per un interprete (cfr. SINI 1981: 35-37)¹⁰. Relativamente a tale struttura dell'interpretazione emerge in Edith Stein che un segno oltre ad essere compreso grazie a delle conoscenze pregresse può anche trasmettere conoscenze nuove se compreso. Infatti, il mistico e Dio – il teologo simbolico per eccellenza (cfr. STEIN 1979: 70) – mediante l'uso simbolico del già noto e del visibile fanno conoscere l'ignoto e l'invisibile (cfr. STEIN 1950b: 44). I segni, in questo caso, non attivano solo la conoscenza ma possono anche aumentarla. Può essere utile qui un'analogia col senso etimologico di simbolo: come le mezze tessere combacianti consentivano in antichità alle due parti del contratto di riconoscersi, così chi viene a conoscenza dell'esperienza mistica per via simbolica ha "metà della tessera" e l'altra metà è il vissuto mistico stesso, che chi ha la mezza tessera della conoscenza simbolica è così in grado di *riconoscere* qualora si trovasse ad esperirlo.

⁹ Ovviamente denotazione e connotazione sono qui termini tecnici della linguistica e non della logica; in particolare, la denotazione linguistica ha il vantaggio di essere una nozione chiara ed *empirica*, a differenza della sua controparte logica – almeno in sede di filosofia del linguaggio (cfr. GALASSI 2015).

¹⁰ Si cita Sini proprio perché quest'ultimo è anche fenomenologo e quindi ha una prospettiva simile a quella che poteva avere la Stein sull'interpretazione (infatti poco dopo le pagine citate Sini sviluppa i rapporti tra *interpretante* ed *essere-nel-mondo*).

3. Essenzialità e metafisica del senso: la Parola di Dio e la parola dell'uomo

Si è già accennato alla teorizzazione steiniana relativa al senso e al suo intrinseco rapporto con la riflessione filosofica sul *Logos* divino. Tale rapporto è comprensibile solamente grazie alla nozione fenomenologica di *essenzialità* (*Wesenheit*) ed è inoltre la rilevanza semantica di tale nozione a necessitare la considerazione di una possibile obiezione preliminare: una metafisica del senso incentrata sul *Logos* divino, sul Figlio unigenito di Dio “compreso” filosoficamente è *prima facie* quanto di più prossimo a una semantica universale si possa immaginare, nonché la fondazione metafisica stessa della semantica universale. Va detto che una tale obiezione sarebbe esiziale, se fondata, per il presente tentativo di considerazione dell'interesse della teoria steiniana delle essenzialità per la semiologia¹¹: Hjelmslev sostiene con forza l'impossibilità di una semantica *universale* in un paradigma strutturalista (HJELMSLEV 1957: 184-186). Il fatto è che, se quella di Hjelmslev è una messa in discussione della semantica universale da un punto di vista epistemologico, la metafisica delle essenzialità della Stein inaspettatamente (per chi sposasse la suddetta obiezione) pone le basi per una critica filosofica a qualsiasi semantica universale – critica che forse potrà lasciare indifferenti gli scienziati del linguaggio, ma che di certo non può mancare di interpellare i filosofi.

La Stein parla dell'unità di tutte le essenzialità nel *Logos* in termini di «*totalità significativa* (*Sinn-Ganze*)» (STEIN 1950a: 152) ossia di un Senso integrale, di *ars divina* ossia di «“progetto artistico” della creazione» (STEIN 1950a: 153); in particolare l'*ars divina* può ricordare quello che Hjelmslev definirebbe «un sistema gerarchico di semantica universale» (HJELMSLEV 1957: 186). Eppure tale sistema sarebbe infinitamente al di fuori della portata della comprensione umana:

«Abbiamo constatato che il termine *Logos*, usato per la seconda Persona divina, esprime l'Essere divino come conosciuto, abbracciato dallo Spirito Santo. Queste sono espressioni analogiche tratte dalla facoltà umana di conoscere e di denominare le cose finite. Al *Logos* nella divinità noi assegniamo il posto corrispondente al *sensu*, in quanto contenuto oggettivo delle cose e nello stesso tempo contenuto della nostra conoscenza e del nostro linguaggio nel campo di ciò che possiamo afferrare. Questa è l'*analogia*, la convenienza - non-convenienza tra *Logos* e *logos*, tra Parola eterna e parola umana.» (STEIN 1950a: 151)

Il compito del presente paragrafo sarà proprio ricostruire brevemente il rapporto tra essenzialità e Parola eterna e il ruolo semantico delle essenzialità; si avrà modo di vedere che le essenzialità sono le stesse per l'uomo e per Dio. Prima di tutto, però, va notato che nel passo appena citato emerge che il discrimine tra Parola eterna e parola umana cade nel modo della conoscenza e dell'espressione: l'uomo non può conoscere le essenzialità come un unico tutto in sé significativo, ossia dotato di senso (STEIN 1950a: 149-150). Solo in Dio le essenzialità sono un unico *sensu linguistico* (*Sinn-Ganze*) mentre nell'uomo si danno strutture di senso e non un Senso integrale, che è totalmente inconoscibile per l'uomo. In sostanza la *semantica universale*, se mai si potesse dare qualcosa del genere, sarebbe comprensibile solo per Dio e consisterebbe nell'espressione e conoscenza dell'Essere divino in Dio: non è semplicemente qualcosa di altro dalla semantica empirica, ma dall'uomo stesso (tanto da essere il totalmente Altro). Insomma, si può al massimo pensare il concetto di Senso integrale (magari in termini di sistema gerarchico della semantica universale), ma non si può comprendere né conoscere il Senso integrale.

Si può, dunque, procedere alla trattazione delle essenzialità e della teoria steiniana del significato al sicuro dall'obiezione prima evocata per poi ritornare alle essenzialità in Dio seguendo lo sviluppo naturale del discorso. Sarà bene partire da un esempio fatto dalla Stein:

«La *essenzialità* “gioia” è una sola: non è mia o tua, non è adesso o più tardi, non ha una durata breve o lunga; non ha essere nello spazio e nel tempo, ma l'essenzialità “gioia” *si attua* sempre

¹¹ Per il rapporto tra semiologia e semantica si ricordi quanto detto nel paragrafo 1.

dove e quando si prova gioia. Per tramite suo tutti i vissuti di gioia vengono determinati per ciò che sono, devono ad essa il loro *nome*.» (STEIN 1950a: 101)

La Stein chiama l'essenzialità *eidos* o *idea*, anche se preferisce impiegare il termine fenomenologico *Wesenheit*; l'essenzialità di gioia è tutto quello che nei vissuti di gioia è soltanto gioia, si ottiene quindi mediante l'analisi dei vissuti di gioia che giunge a ciò che in essi è costante e li rende tali – in questo l'essenzialità somiglia a ciò che i glossematici chiamano *forma*¹². Ma il tratto specifico delle essenzialità è l'indefinibilità:

«Esse quindi non possono venire *definite*, come vengono definiti i concetti. Le parole che si usano per rimandare ad esse hanno, come era solito dire Max Scheler, solamente il significato di un indicatore. Guarda te stesso e poi intenderai ciò che voglio dire. “Io”, “vita”, “gioia” – chi potrebbe capire che cosa significano tali parole, se non avesse sperimentato in se stesso queste realtà?» (STEIN 1950a: 104-105)

Si può nuovamente rimandare al passo di Greimas citato nel primo paragrafo: l'apprendimento di tali significazioni presuppone il luogo non linguistico della percezione e dei vissuti. Del resto, il cogliimento del significato delle parole quando si parla è totalmente irriflesso: si può tranquillamente parlare senza sapere cosa sia il significato linguistico o senza focalizzare l'attenzione su quale sia – è casomai una difficoltà nella comunicazione e nella significazione che attiva una riflessione su cosa si voleva dire, su quale sia il significato delle parole usate. Vi è, poi, una relatività delle essenzialità rispetto all'analisi:

«Se partiamo da una considerazione retrospettiva di ciò che lo spirito afferra concependo, pensando, conoscendo e comprendendo, ci imbattiamo nello stesso campo come contenuto della nostra *coscienza* rivolta verso gli oggetti o nel *significato spirituale*. Se iniziamo con l'analisi dell'espressione linguistica, troviamo la medesima cosa come *significato linguistico*.» (STEIN 1950a: 141)

Il significato è il punto d'incontro tra l'analisi del contenuto fenomenologica e l'analisi del contenuto glossematica. E l'intento è qui quello di cogliere parallelismi di metodo tra le due, nonché scorgere una fondazione fenomenologica della semantica generale e, quindi, non universale. Ciò è giustificato da uno *scarto* tra la teoria delle essenzialità di Hering e quella steiniana: per la Stein, a differenza di Hering che le chiama *sostanze prime*, le essenzialità non sono né attuali né reali in sé e non esistono nemmeno in potenza in senso aristotelico (STEIN 1950a: 102-106). Questo è possibile perché la Stein confronta il loro essere con quello divino, in cui esse hanno il loro essere e la loro totalità significativa (in Dio costituiscono un unico Senso integrale). Questo le rende *a-reali*, specialmente da un punto di vista glossematico – ossia empirico nel senso del Principio Empirico dell'analisi¹³. Quantomeno la Stein e Hjelmslev nel parlare delle rispettive forme hanno in mente lo stesso dibattito medievale tra realismo ed anti-realismo (nominalismo, per usare un termine storiografico) sugli universali¹⁴. Vi è poi un'idea relativa all'analisi del contenuto che accomuna Hering, Stein e Hjelmslev:

«Vi sono essenzialità derivate, che si riferiscono ad altre più semplici e che si debbono rendere intelligibili a partire da queste (ad esempio dolceamaro). Però le essenzialità semplici ultime non sono più derivabili l'una dall'altra.» (STEIN 1950a: 104)

¹² Si potrebbe obiettare che le forme glossematiche sono a-reali ed empiricamente adeguate, ma le essenzialità le troviamo nella nostra esperienza vissuta e – come si vedrà – tra poco non sono né irreali né reali per come le considera la Stein.

¹³ Si veda HJELMSLEV 1943: 16-18 per l'*a-realismo* e HJELMSLEV 1943: 13-14 per il Principio Empirico.

¹⁴ Lo dicono chiaramente nelle pagine appena citate.

È fuor di dubbio che i risultati delle analisi fenomenologiche e di quelle glossematiche possano differire anche di molto, ma non si può negare che vi sia una profonda affinità di metodo tra le due. Ciò è particolarmente apprezzabile da questo passo hjelmsleviano:

«L'analogia con l'analisi dell'espressione e con la descrizione fonologica è assoluta. La descrizione fonologica non si riduce a una pura descrizione della pronuncia dei fonemi soli: al contrario, la descrizione completa esige che ad essa si aggiunga la pronuncia delle frasi, delle sillabe, della "parola fonetica". Allo stesso modo, la descrizione semantica non si riduce alla pura descrizione semantica degli elementi del contenuto rilevati nell'analisi, poiché resta il compito di descrivere la manifestazione [sostanza] delle unità più ampie. La significazione della parola rimane, sia dopo che prima dell'analisi, un obiettivo essenziale della semantica, e la "parola semantica", la parola lessicale, la parola insomma reclama i suoi diritti.» (HJEMSLEV 1957: 194)

Le essenzialità sono, infatti, espresse da parole e sono analizzabili in costituenti non ulteriormente divisibili, inoltre vengono distinte essenzialità semplici ed essenzialità semplici ultime. Come è impossibile, per Hjelmslev, una fonologia universale (HJEMSLEV 1957: 186) così è impossibile una semantica universale: semantica e fonologia, data l'analogia dell'analisi di espressione e contenuto, non possono che essere generali. Questo vuol dire che non può esistere un unico sistema (tanto dell'espressione quanto del contenuto) che comprenda in sé tutte le *figure* ultime (tutti gli elementi ultimi di ciascun sistema) che sia empiricamente descrivibile. A ciò nella Stein corrisponde l'idea che il *Logos* divino più che un sistema universale del contenuto – a differenza di quanto sopra si era, del resto, solamente ipotizzato – è un'unica *parola semantica*, la *Parola semantica*: «Si giunge così a un doppio significato dell'essere finito nell'eterno: ogni *senso* è abbracciato nella mente divina, ogni ente ha nell'Essere divino il suo fondamento archetipico-causativo» (STEIN 1950a: 155).

La Stein parla, infatti, di *essenzialità creatrici* e di idee come «archetipi creativi nella mente di Dio» (STEIN 1950a: 154) e afferma che «partendo dal *quid* dell'ente finito [la creatura], siamo giunti ad una molteplicità degli ultimi elementi essenziali» (STEIN 1950a: 159), tali elementi sono proprio le essenzialità creatrici che sono ricomprese in Dio come un unico *Sinn-Ganze*, un unico significato – il *senso* dell'Essere. Nessuna parola umana può ricomprendere la Parola divina, che contiene in sé tutte le figure ultime del significato non come sistema ma come unità significante – come Parola semantica. Se fosse esistita una semantica universale essa avrebbe potuto descrivere tutte le essenzialità creatrici e la loro manifestazione nell'unità più ampia possibile, il *Logos* divino. Ma una tale semantica, stando ad Edith Stein, non può esistere: non è nemmeno *in mente Dei*, l'unica mente in cui avrebbe potuto essere. E se anche fosse esistita, il suo oggetto non sarebbe stato empiricamente descrivibile per Hjelmslev né umanamente comprensibile per la Stein. La Parola divina non è parola di alcuna lingua, a differenza delle parole umane – ecco confermata «la convenienza - non-convenienza tra *Logos* e *logos*, tra Parola eterna e parola umana» (STEIN 1950a: 151). Va, inoltre, detto che l'espressione della Parola divina è il creato, che trova nel *Logos* il suo *senso*.

Fenomenologia del linguaggio e fenomenologia della mistica in Edith Stein hanno il loro centro nel *Sum* e nella Parola eterna che Egli pronuncia, si potrebbe dire che nella fenomenologa tedesca ci sia una fenomenologia del *Logos* che è il tutt'uno di analisi del linguaggio, analisi della mistica e tentativo di concettualizzare il *Sum* e il suo *Logos*, che è il volto con cui tale *Sum* si manifesta all'uomo.

Le riflessioni della Stein sulla scrittura mistica e sulla Scrittura come Parola di Dio consentono, quindi, di individuare dei testi che per via della loro natura eccezionale sfidano la pretesa di una semantica universale.

Bibliografia

BOELLA, L. (2014), «Prefazione» in **AA. VV.**, (2014), a cura di P. Manganaro e F. Nodari, *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti*, Brescia, Morcelliana, pp. 7-23

CAPUTO, C. (2010), *Hjelmslev e la semiotica*, Roma, Carocci

GALSSI, R. (2003), «Semantica e semiotica nella *Logica ingredientibus* di Pietro Abelardo» in *Janus. Quaderni del Circolo glossematico*, n. 3, pp. 137-153

GALSSI, R. (2015), «Nomi e Cose, ovvero Segni e Oggetti. La *Corriera stravagante* della denotazione» in *Il Sileno / Filosofi(e)Semiotiche*, vol. 2, n. 2, pp. 25-31, <http://ilsileno.it/filosofiesemiotiche>

GREIMAS, A. J. (1966), *Sémantique structurale*, Paris, Librairie Larousse (trad. it. 1968, *Semantica strutturale*, Milano, Rizzoli)

HJELMSLEV, L. T. (1943), *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Copenhagen, B. Lunos bogtrykkeri a/s (trad. it. 1968, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi)

HJELMSLEV, L. T. (1957), «Pour une sémantique structurale» in **AA. VV.**, (1958), *Reports for the Eighth International Congress of Linguists. Dans quelle mesure les significations des mots peuvent elles être considérées comme formant une structure?*, Oslo, pp. 636-654 (trad. it. 2000, «Per una semantica strutturale» in **AA. VV.**, (2000), a cura di P. Fabbri e G. Marrone, *Semiotica in nuce. Volume I. I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Roma, Meltemi, pp. 184-194)

MANGANARO, P. (2014), «Edith Stein: da Breslavia al mondo. Una mappa filosofica e un nuovo inizio», in **AA. VV.**, (2014), a cura di P. Manganaro e F. Nodari, *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti*, Brescia, Morcelliana, pp. 25-59

MARCONI, V. (2015), «Dire la Realtà: possibilità di una semiologia e di una fenomenologia della mistica» in *Il Sileno / Filosofi(e)Semiotiche*, vol. 2, n. 2, pp. 50-61, <http://ilsileno.it/filosofiesemiotiche>

SINI, C. (1981), *Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica*, Milano, il Saggiatore

STANG, C. M. (2012), *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*, Oxford, Oxford University Press

STEIN, E. (1950a), *Endliches und ewiges Sein*, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag (trad. it. 1988, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Roma, Città Nuova)

STEIN, E. (1950b), *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Louvain, Nauwelaerts (trad. it. 2011, *Scientia Crucis*, Roma, OCD)

STEIN, E. (1962), *Die Seelenburg*, Louvain, Nauwelaerts (trad. it. 1999, *Il castello dell'anima*, Milano, Mimep-Docete)

STEIN, E. (1979), a cura di L. Gelber, *Wege der Gotterkenntnis*, München, Kaffke (trad. it. 2003, *Vie della conoscenza di Dio*, Bologna, EDB)