

## **Dire la Realtà: possibilità di una semiologia e di una fenomenologia della mistica**

Valerio Marconi

Università degli Studi di Padova

[valerio.marconi@studenti.unipd.it](mailto:valerio.marconi@studenti.unipd.it)

### **Abstract**

A definition of mysticism based on mysticism studies can show the phenomenological and semiological character of mystical experience. The experience of the One is both a limit-experience and unsayable; these two features respectively connect to phenomenology and to semiology. Following this path, we uncover a general relation between the two disciplines, as Greimas held. What is more is that mystical experience trials two core notions such as intentionality and reference. This highlights how peculiarly mysticism participates of the two disciplines' subject matter. Considering Sini's account of external world, it is possible to deconstruct the notion of referent as sign-independent and restore this notion as sign-dependent – although not necessarily as language-dependent. What Ghilardi holds to be a circularity between perception and signification is shortly broken in the mystical experience, but it is as much naturally fixed as it naturally went undone. We can experience non-linguistically, but we need to tell it. The reason of this fact is that only languages can say the unsayable, as Hjelmslev reached by considering the omniformativity of historical-natural languages. The analysis of mysticism corroborates the conclusion that, both in sign function analysis of sign and in semiotic triangle analysis of sign, what we call “referent” does not figure outside the sign.

**Tags:** Mysticism, referent, phenomenology, semiology, One

### **Introduzione**

«Fatto significativo, in trent'anni, la discussione [sulla mistica] è passata dal terreno della psicologia a quello della linguistica attraverso la mediazione di una fenomenologia alla quale si accordava la capacità di enunciare la struttura stessa di una esperienza fondamentale»  
(DE CERTEAU 2010: 217)

Si vorrebbe mostrare la possibilità di una semiologia e di una fenomenologia della mistica in cui la fenomenologia non sia solamente la mediazione tra un paradigma e l'altro nelle ricerche sulla mistica. Si vuole indicare una sinergia tra semiologia e fenomenologia in cui un'analisi immanente del dato storiografico (il testo scritto da un mistico) fondi la trascendenza della ricostruzione fenomenologica dell'esperienza significata dal testo<sup>1</sup>. A tal fine si ritiene necessaria la proposta di una definizione di *mistica* che ne colga tanto la natura esperienziale quanto ne evidenzi l'essere un caso paradigmatico di rapporto tra segno e realtà, specialmente in relazione alla nozione di *referente*. Discussa una tale definizione sarà possibile vedere come la mistica vada a inserirsi in maniera del tutto particolare all'interno dei rapporti tra semiotica e fenomenologia. Va, infine, detto

---

<sup>1</sup> *Immanente* è l'analisi che prende il suo oggetto come fine in sé anziché come mezzo, *trascendente* è l'analisi che prende il suo oggetto come mezzo anziché come fine in sé (HJELMSLEV 1943: 6-7).

che in questa sede ciò che è da definire come mistica ha per suoi rappresentanti esemplari Plotino<sup>2</sup>, Dionigi lo Pseudo-Areopagita<sup>3</sup> e Meister Eckhart<sup>4</sup>.

## 1. Che cos'è la mistica?

### 1.1 La definizione di Vannini: esperienza di *unitas spiritus*

Chiedersi che cosa sia la mistica non è impresa da poco, specialmente perché essa è esperienza dell'ineffabile e forse anche dell'*inesperibile*, come si vedrà. Per poter tentare una definizione che non sia *trascendente*<sup>5</sup> non si può che partire dagli studiosi di mistica e discutere le loro proposte. In Italia il massimo esperto in materia è Marco Vannini, che nella sua *Storia della mistica occidentale* prende le mosse da questa *definizione* tanto tecnica quanto *generale*:

«Intendiamo più precisamente per “mistica” l’esperienza dell’Uno, ossia dell’unità profonda (sarà poi da vedere caso per caso il modo con cui essa viene vissuta ed espressa) tra uomo e Dio. Anzi, nella misura in cui l’umano porta con sé il finito, il mondano, l’esperienza mistica è esperienza di unità finito-infinito, e potremmo perciò anche dire di unità mondo-Dio» (VANNINI 2010: 10).

Nelle pagine successive a tale definizione Vannini introduce i concetti di *spirito* e *dialettica*: tale unità è spirituale e dialettica in un senso strettamente filosofico. Lo spirito è una scoperta del cristianesimo ma esso si chiarifica come concetto solo nella filosofia hegeliana. Così, infatti, Vannini rapporta mistica e cristianesimo: «il vero cristiano [...] è il mistico [...], il quale si pone, insieme, *fuori* dal cristianesimo e *dentro* il suo centro più profondo» (VANNINI 2010: 23) nel senso che egli non crede alla comunione profonda del Cristo con il Padre ma la vive. Il cristiano crede nel dogma, il mistico *paradossalmente* diviene il dogma. Ma va sottolineato che lo spirito di cui parla Vannini sembra essere molto più prossimo all’intelletto agente aristotelico e alla sua interpretazione medievale che allo Spirito Santo delle Scritture, tanto da arrivare a dire: «la mistica – ossia la filosofia» (VANNINI 1996: 23). È però in uno dei suoi ultimi libri che Vannini lega in maniera indissolubile la sua idea di mistica con la filosofia hegeliana, eccone due passi fondamentali:

«Convergono in queste pagine mistica e filosofia, giacché – proprio come rivelava Hegel – il mistico non è altro che lo speculativo, lo spirituale, al di sopra dei contrari, e l’anima del filosofare è la fede, distacco, potenza del negativo, capace di condurre, di grado in grado, fino al riconoscimento che si: *tat tuam asi*, “questo sei tu”, spirito nello spirito» (VANNINI 2013: 6).

«tutto questo [la comprensione hegeliana dell’essenza mistico-filosofica del cristianesimo] è stato compiuto all’interno di *una* tradizione metafisica, quella che identifica Dio con l’essere e

---

<sup>2</sup> «Ciò che gli storici hanno definito “neoplatonismo” va considerato infatti come una ultima sintesi del pensiero classico [...] che si configura proprio come una grande esperienza dell’Uno, al di sopra di ogni filosofia, e, dunque, come una grandiosa esperienza mistica. [...] La prima e fondamentale figura è quella di Plotino» (VANNINI 2010: 69).

<sup>3</sup> «Non v’è dubbio che l’indipendenza di questa “scienza” [tale veniva considerata la mistica nei dibattiti a cavallo tra XVI e XVII secolo] sia stata grandemente sostenuta e facilitata dal successo dello Pseudo-Areopagita che, a sua volta, le deve molto. Dopo quella del IX secolo, una nuova ondata dionisiana viene, dopo il XII secolo, a portare all’Occidente, fino al XVI e XVII secolo, gli “alti pensieri” ed i ricchi segreti del “contemplatore” orientale. [...] Dionigi diviene l’eroe eponimo di una corrente e di una letteratura» (DE CERTEAU 2010: 80-81).

<sup>4</sup> Lavori come OTTO 1926, UEDA 2006, UEDA 2007 e VANNINI 1996 sono esempi di come Meister Eckhart sia quasi un “sinonimo” di *mistica occidentale* e al tempo stesso uno dei maggiori termini di confronto con la *mistica orientale*.

<sup>5</sup> Cf. la definizione data in nota 1.

con lo spirito (*nous* [l'intelletto di Platone, Aristotele e Plotino]). Qualcosa viene escluso: la concezione platonica di Dio come al di là dell'essere [...], e dunque anche al di là del pensiero, dal momento che lo stesso è pensare ed essere [...]» (VANNINI 2013: 167).

Non bisogna affrettarsi nel dire che è in atto una riduzione della mistica alla filosofia e di quest'ultima alla filosofia dello spirito hegeliana, si potrebbe benissimo obiettare che è Hegel ad essere reso un mistico speculativo come lo fu Meister Eckhart. Il punto è che la tradizione che sottrae Dio all'essere e al pensiero è proprio quella di Plotino (irriducibile a Platone e Aristotele), a cui è ancora prossimo lo Pseudo-Areopagita, ed è proprio a Plotino che nel secondo passo si fa riferimento. La stessa *definizione generale* di mistica poggia sul riferimento all'Uno e quindi, volenti o nolenti, a Plotino stesso: si potrebbe allora sostenere che vi è una tensione irresolubile tra Uno e spirito e che Vannini non è legittimato a specificare la sua definizione nel senso dello spirito hegelianamente inteso. Eppure in questa sede ci basta notare che persino concedendo che, per quanto allontani la mistica da Plotino e Dionigi (senza però escluderli da essa!), Vannini riesca a cogliere la continuità tra Eckhart e Hegel non si rimane esenti da problemi di rilievo. La considerazione delle proposte quali quelle di Raimon Panikkar, Rudolf Otto e Henri de Lubac permetterà di coglierli.

### 1.2 Panikkar: esperienza della Realtà

Anche in Panikkar, esperto di religioni e di mistica, si trova un passaggio di specificazione da una prima istanza di definizione a una definizione in senso più pieno: «L'esperienza della Vita potrebbe essere la descrizione più concisa della mistica» (PANIKKAR 2008: 2). Oltre alla concisione Panikkar rivendica un'altra virtù a tale descrizione: il non usare il termine *realtà*, troppo carico di significato ma soprattutto poco esperienziale. Si conferma la natura esperienziale della mistica, già emersa con Vannini, e però nella sua determinazione da parte di Panikkar è evidente un maggiore impegno antropologico e fenomenologico: «L'esperienza della Vita è al contempo corporale, intellettuale e spirituale. Avremmo potuto dire del pari che è materiale, umana e divina - cosmoteandrica» (PANIKKAR 2008: 7-8). La caratteristica fondamentale dell'esperienza mistica è la sua *integralità*: coinvolge non solo tutto l'uomo, ma l'intera Realtà. Questo non è sfuggito a Vannini ma egli sembra relegare alla dimensione dello spirito il "luogo" di tale esperienza: *unitas spiritus*. È lo spirito che toglie come suoi momenti il corporeo e l'intellettivo, il mondo e l'umano (si pensi al rapporto fra ideale trascendentale e le idee di anima e mondo nella dialettica kantiana). Un secondo carattere non indifferente è la *tempiternità*:

«Non è fuggendo dal tempo – ammesso che ciò fosse possibile – che il contemplativo scopre la dimensione tempiterna. È piuttosto integrandolo completamente nella dimensione verticale che costantemente interseca la linea orizzontale del tempo. La tempiternità non è l'assenza, ma la pienezza del tempo, e questa pienezza non è certamente solo il futuro» (PANIKKAR 2008: 57).

Seppure nella versione dell'*eterno presente* ciò della mistica è stato colto anche da Vannini come l'essere qui ed ora del Regno di Dio (VANNINI 2013: 131-152). Passando da questi due caratteri antropologici fondamentali della mistica<sup>6</sup> al suo carattere fenomenologico sarà più chiara la sua rilevanza nel rapporto segno-realtà. Panikkar preferisce *Vita* a *Realtà* come termine per il suo peso esperienziale: la Realtà esperita nella mistica non sta fuori da chi la esperisce, la sua significazione non rimanda a un referente esterno. Qualsiasi testo mistico è segno di una realtà vissuta (di una Vita

---

<sup>6</sup> Integralità e tempiternità.

vissuta) e dunque ha un referente che è extralinguistico ma non separato in un ipotetico mondo degli oggetti. Nel capitolo *Navasūtrāni* Panikkar cerca di *circoscrivere* l'esperienza mistica:

«Non è per mania di esotismo che abbiamo chiamato *sūtra* [*Nava-sūtrā-ni*] gli “aforismi” che seguono. Spero anche che essi siano aforismi (*apo-orismos*, *aphorizein*), cioè che facciano apparire ciò che vogliono dire all'orizzonte della nostra coscienza [che aiutino a farci un'idea dell'oggetto della nostra ricerca, qui la mistica]» (PANIKKAR 2008: 170).

Tra questi figurano<sup>7</sup>:

1 LA MISTICA È L'ESPERIENZA INTEGRALE DELLA REALTÀ;

3 LA REALTÀ NON È NÉ SOGGETTIVA NÉ OGGETTIVA;

7 CIO' CHE CHIAMIAMO ESPERIENZA È IL RISULTATO DI MOLTEPLICI FATTORI.

Per comprendere questi aforismi in relazione alla mistica come esperienza della Vita va ricordata la «valenza di genitivo sia oggettivo che soggettivo: l'esperienza (che abbiamo) della Vita e l'esperienza della Vita (che sta in noi)» (PANIKKAR 2008: 3). Quello che si tenta di circoscrivere è un qualcosa di *inesperibile*: una esperienza che sospende o abolisce la dimensione trascendentale, sparisce la correlazione tra soggetto e oggetto trascendentali. È una esperienza senza esperiente ed esperito o, meglio, l'esperienza è sia esperiente che esperita. Questa esperienza pura è sempre presente nell'esperienza (quella concreta e fenomenica in cui la correlazione soggetto-oggetto tiene), ne è uno dei fattori da cui risulta l'esperienza. L'esperienza pura deve esserci e per ciò non avere valore 0, perché se non l'esperienza non sarebbe né viva né reale. D'altro canto l'esperienza pura interagisce con altri fattori nell'esperienza, come il linguaggio e la memoria (per citarne due). Sembra quindi dare un contenuto all'esperienza ma non appena si tenta di individuarla come costante tra esperienze diverse emerge che essa è l'immediato sempre presente che viene mediato in modi diversi dagli altri fattori. Non è 0 e nemmeno una costante, allora è 1: a «*e* [= esperienza pura] si addice un solo valore e questo è **1**, valore che non modifica l'apporto degli altri fattori e che inoltre è dotato di un alto simbolismo» (PANIKKAR 2008: 226) e che esprime l'unicità di ciascuna esperienza. La definizione che si sta cercando nel presente articolo prenderà alla lettera l'Uno e l'unicità, ma prima è necessario considerare una nozione fondamentale nell'incontro tra scienze delle religioni e fenomenologia: il *mistero*.

### 1.3 Mistica e mistero

De Certeau ha riconosciuto il tratto fondamentalmente fenomenologico dell'analisi di Otto (DE CERTEAU 2010: 49), che legge nella mistica la dimensione del *mistero* in termini di *sacro* o *numinoso*:

«Non è in primo luogo l'unione [*unio mystica*], ma è già, in modo preponderante, la vita nella meraviglia di questo Dio “totalmente altro” a fare la mistica. [...] V'è mistica – diciamo noi – nella misura in cui l'oggetto del sentimento religioso diviene “irrazionale”, ovvero, come ho detto altrove, nella misura in cui i suoi aspetti di irrazionalità numinosa divengono preponderanti e determinano la vita del sentimento. [...] V'è mistica ogni volta che Dio diviene una essenza “mistica”» (OTTO 1926: 134-135).

Ciò non vuol dire che il mistero sia necessariamente quello di Dio e della fede, infatti:

---

<sup>7</sup> Gli aforismi e le loro spiegazioni sono ripresi e rielaborati a partire dal capitolo citato (PANIKKAR 2008:169-274).

«anche la contemplazione dell'Uno è una visione magico-meravigliosa [...] e l'aspetto della "unità" non è altro – come abbiamo sopra notato – che l'*elemento formale* particolarmente rilevabile di un *contenuto* meraviglioso e inesprimibile» (OTTO 1926: 212).

Mistero di Dio ed esperienza dell'Uno hanno in comune il numinoso che è tanto *inesprimibile* quanto *irrazionale*. Su questi due caratteri è necessario soffermarsi. L'irrazionalità andrebbe vista come una forma di *sovrarazionalità* o quantomeno riconoscere che la mistica in quanto esperienza si dà al di là di razionale ed irrazionale:

«L'ontologismo sarebbe lo sforzo per spiegare razionalmente che vedendo il fiore si vede l'Essere [esperienza dell'unità finito-infinito]; la mistica però si basa sull'esperienza – che non ha motivo di essere né razionale né irrazionale» (PANIKKAR 2008: 179).

L'Essere, Dio e la Realtà sono interpretazioni e significazioni di un'esperienza pura che nella sua immediatezza non si dà nel modo dei concetti con cui noi cerchiamo di pensarla, conoscerla ed esprimerla. Da qui si giunge al carattere dell'*inesprimibile*: parlarne è già renderlo esprimibile, se ne indica l'esistenza ma si può andare poco oltre. Si giunge al crocevia tra segno e realtà: il segno come entità biplana di espressione e contenuto rimanda nel suo insieme a qualcosa d'altro, indica un referente. Ma il paradosso è che tale referente cade nel contenuto del segno: parlare dell'*inesprimibile* lo rende già espresso, ossia un contenuto. Quello che avviene è che il segno come unità di espressione e di contenuto diviene referente di un contenuto che non è a pieno significabile ma non per questo è extralinguistico o, anche lo fosse, non è mai fuori dall'esperienza viva e diretta del parlante (PANIKKAR 2008: 114-115). Ritornando alla sovrarazionalità, va riconosciuto che Otto non è lontano dal riconoscerla:

«[Śankara e Meister Eckhart] sono condotti dall'interesse per un'idea che sta del tutto fuori di ogni speculazione metafisica scientifica, di un'idea che, misurata su questo o su altro concetto razionale o scientifico, appare completamente fantastica e "irrazionale": l'idea della "salvezza", della *salus*» (OTTO 1926: 24).

Si può quasi dire che l'oggetto del razionale viene indagato e ricercato in modo trascendente, nel senso tecnico assunto dal termine nel presente articolo: l'Uno oggetto della metafisica è indagato non come fine in sé ma come mezzo per giungere ad una dottrina salvifica. Ciò non è sfuggito a Vannini:

«*salus e beatitudo* sono obiettivi di una *cura animarum*, non certo di una psichiatria, ossia di una disciplina che tratta l'anima all'interno di una fisica [, ma di una] esperienza universale del fondo dell'anima, dello spirito [...] in un itinerario che è esso stesso spirituale e religioso.» (VANNINI 2003: 9-10).

Anche de Lubac coglie e teorizza il rapporto tra la mistica e il suo *sfondo*, il mistero:

«il mistico sente che nella sua vita spirituale egli approfondisce l'enunciato ricevuto dall'esterno e sempre fermamente creduto [il dogma della fede]; ma nello stesso tempo sente anche che il mistero, al fondo indicibile, oltrepasserà sempre infinitamente l'esperienza che di esso si ha o se ne può avere. Sempre il mistero sovrasta il mistico; comanda la sua esperienza, ne è la norma assoluta» (DE LUBAC 1979: 21).

Nella pagina e nelle righe precedenti l'autore era intento a distinguere la mistica dal *misticismo puro* o *naturale*, nel quale lo sfondo imprescindibile (per la religiosità) del mistero viene superato o

accantonato; ciò è di particolare rilievo per i punti di riferimento della presente ricerca: il mistero sembra essere lo sfondo comune di Eckhart e Dionigi, mentre Plotino in quanto filosofo sembra vivere una mistica senza mistero o, meglio, un misticismo naturale il cui mistero non è di fede senza, però, cessare di avere il tratto fondamentale del *numinoso* e dell'ineffabile<sup>8</sup>.

#### 1.4 Mistica come esperienza dell'Uno: *unizione*

Si sarà notato che l'Uno è ricorso più volte nel presente *excursus*. È proprio nell'Uno come descrizione della struttura dell'esperienza mistica che si fonda la proposta di definire la mistica come *esperienza dell'Uno* o *unizione*.

##### 1.4.1 Esperienza dell'Uno

Si è discusso ampiamente della *ineffabilità* o *inesprimibilità* dell'esperienza mistica; si è solo fatto cenno alla sua *inesperibilità*. Per comprenderne il senso bisogna tenere presente quanto è emerso dalla discussione delle tesi di Panikkar: che esperienza è un'esperienza senza soggetto e senza oggetto? Un'esperienza in cui l'esperienza è sia esperiente che esperito *senza soluzione di continuità* o, meglio, *senza distinzione* che esperienza è? Nel caratterizzarla si può ricorrere ad un passo fulminante di de Certeau:

«cancellazione ultima di tutte le cose nella luce, “universale e confusa”, della visione. Per designarla, [i mistici] utilizzano piuttosto il verbo “vedere”, che nomina un attore sempre operante. Ad esempio, diranno: Dio è Vedere. Da qui, il loro modo di esprimersi, un po' strano per noi. Secondo le loro spiegazioni, il soggetto ed il complemento di questo verbo non sono stabili: ruotano attorno a lui. Si può dire: “Noi vediamo Dio” o “Dio ci vede”. È lo stesso. Il soggetto e l'oggetto si rimpiazzano, interscambiabili e non assicurati, aspirati da un verbo dominatore. Chi vede? Chi è visto? Non si sa più. Solo resta l'atto, slegato, assoluto. Fonde in sé soggetti vedenti ed oggetti visti. [...] Si insinua allora l'afferrare ciò che è senza di noi, il chiarore che eccede ogni divisione, *l'estasi che uccide la coscienza* [corsivo mio] e spegne gli spettacoli, una morte illuminata – un “felice naufragio” dicevano gli Antichi» (DE CERTEAU 2010: 187-188).

Non è un caso che Plotino designasse il principio di tutte le cose, senza forma ed ineffabile, come Uno: non si tratta di una determinazione sua specifica ma di una qualifica relativa al principio ad esso inferiore, ossia l'Intelletto che è uno-molti in quanto pensiero di pensiero (unità e triplicità di pensante pensiero e pensato). L'Uno è uno perché non è né pensiero né conoscenza: esso è pura esperienza senza esperiente e senza esperito. Plotino parla di presenza che vale più di ogni conoscenza<sup>9</sup>. Questo ci rimanda alla *unizione* o “conoscenza” per identità.

##### 1.4.2 Unizione o “conoscenza” per identità

Robert Forman, studioso di mistica e filosofo analitico, si è occupato dello statuto tanto fenomenologico quanto epistemologico della mistica: egli dà una definizione fenomenologica di mistica e la caratterizza epistemologicamente come *conoscenza per identità*, sebbene quanto detto sopra non sia in accordo con la sua definizione fenomenologica, tale caratterizzazione chiarirà cosa si deve intendere per *unizione*. Andando con ordine, Forman definisce mistica il «pure

---

<sup>8</sup> Per la distinzione tra *mistica della ragione* e *mistica della fede* si veda SCILIRONI 2011.

<sup>9</sup> Cf. *Enneadi*, VI, 9, 4.

consciousness event (PCE)» (FORMAN 1999: 6), non intenzionale, ed eventi consci ad esso analoghi nella normale esperienza intenzionale (in cui il soggetto è rivolto ad oggetti); la possibilità di una coscienza non-intenzionale è discussa partendo da Kant ed Husserl (FORMAN 1999: 55-79). Ciò che in questa sede fa problema è la caratterizzazione coscienziale: non si vuole negare il carattere mistico di queste esperienze ma sarebbe il caso di considerarle come propedeutiche o preliminari all'esperienza mistica vera e propria (sempre tenendo presente che qui si fa riferimento principalmente a Plotino, Eckhart e Dionigi per definire la mistica). Quanto analizzato da Forman sembra afferire alla *mistica come sprofondamento in sé* (come introiezione) che alla *mistica come visione dell'unità*, che è appunto la dimensione più propriamente plotiniana (OTTO 1926: 43-71). Detto ciò, ossia poste le dovute ipoteche sulla coscienzialità dell'esperienza dell'Uno, si può trattare della conoscenza per identità studiata da Forman e confrontarla con quanto qui viene chiamato *unizione*. Per Forman c'è un tipo di conoscenza non inferenziale ed è sostanzialmente quella che abbiamo di noi stessi: la nostra consapevolezza della nostra coscienza non è la stessa di quella che abbiamo della coscienza degli altri, questo perché noi siamo la nostra coscienza e non quella degli altri – noi sappiamo di essere coscienti e conosciamo la nostra coscienza perché siamo la nostra coscienza ossia siamo identici ad essa (FORMAN 1999: 109-127). Parallelamente l'unizione è la conoscenza immediata e dunque non inferenziale o intellettiva dell'Uno: è l'unico modo di conoscere l'Uno, ossia essendolo o sperando l'identità con esso. L'unica conoscenza possibile dell'Uno è la conoscenza per identità; come conosco la mia coscienza perché sono la mia coscienza, allo stesso modo possono conoscere l'Uno quando o perché sono l'Uno. Sarebbe ora possibile chiedersi perché non si parli di unione anziché di *unizione*, su ciò è fondamentale quanto notato da Ueda relativamente ad Eckhart:

«Quel che interessa Meister Eckhart è ritornare al luogo dove io e Dio siamo *uno*, non uniti, e viverci in modo sempre nuovo, sempre presente. [...] Dove si trova per Eckhart il luogo dell'esser uno? Esso è il fondo di Dio, che è insieme il fondo dell'anima. Solo da questo fondo l'anima può affermare con verità e realtà: io sono!» (UEDA 2006: 104).

Unizione e non unione perché l'unizione è il passaggio all'attualità di un'identità da sempre pregressa. L'unizione è l'emergere esperienziale di una unità che non è frutto di un'unione. L'unizione è conoscere l'Uno perché non si è più sé stessi ma si è l'Uno<sup>10</sup>, come direbbe il recanatese: «Così tra questa infinità s'annega il pensier mio: e'l naufragar m'è dolce in questo mare»<sup>11</sup>.

## 2. Dal testo all'esperienza

Dalla terra si vedono “vive” stelle che sono già morte, invece tanto il semiologo quanto il fenomenologo vedono nella morta *littera* un'esperienza viva. La parola è *postuma* all'esperienza e ciò che per noi è primo (l'esperienza com'è significata) è secondo (SINI 2012: 42-47). Si toccherà ciò con mano riflettendo su come l'esperienza mistica si inserisca in modo del tutto peculiare nell'*implesso* fenomenologico-semiotico<sup>12</sup>. Ma prima è necessario vedere come si incontrino fenomenologia e semiologia in generale e come la mistica non sia un “oggetto” estraneo alle due discipline.

---

<sup>10</sup> Questo presuppone che l'essere sé stessi è la scissione dell'individuo dall'Uno, che ne è l'identità originaria: l'essere uno e non l'Uno.

<sup>11</sup> Cf. manoscritto originale (LEOPARDI 1987: 398-399).

<sup>12</sup> Marcello Ghilardi parla di *implesso fenomenologico-ermeneutico* (GHILARDI 2014: 33-45), se ne parlerà tra poco.

## 2.1 Mistica, esperienza e segno

Se per *mistici* si prendono a riferimento Plotino, Dionigi ed Eckhart in rapporto alle tradizioni in cui sono situati non si può negare che i loro testi *mistici* sono dati storiografici. Questo non è solo un dato di fatto ma anche una conseguenza di un carattere della mistica: la *tempiternità*. Da una prospettiva fenomenologica è stato Heidegger ad indagare il rapporto che l'esperienza mistico-religiosa intrattiene col tempo e con la storia (HEIDEGGER 1995)<sup>13</sup>, la storicità e la temporalità della vita religiosa. Vale la pena citare sia la sua determinazione del rapporto tra storia e fenomenologia della religione che l'analisi della temporalità cristiana in san Paolo:

«La storia della religione offre quindi importanti studi preparatori, benché tutti i suoi concetti e i suoi riferimenti richiedano necessariamente la distruzione fenomenologica [decostruzione e fondazione nell'esperienza effettiva della vita da parte dell'analisi fenomenologica]. [...] Decisiva è l'anticipazione [pre-compresione] che fa da guida e di cui lo storico medesimo non sa nulla, vale a dire le tendenze che già motivano il modo di porre il problema. [...] Tuttavia la fenomenologia non deve mai perdere di vista proprio la problematica dell'anticipazione nel suo rapporto con la storia» (HEIDEGGER 1995: 116).

«Il modo in cui la *parousia* sta nella mia vita rinvia all'attuazione della vita stessa. Il senso del "quando", del tempo in cui vive il cristiano, ha un carattere del tutto particolare. In precedenza, in termini formali, abbiamo specificato che "la religiosità cristiana vive la temporalità". Si tratta di un tempo senza un proprio ordine e senza punti fissi, eccetera. È impossibile cogliere questa temporalità in base a un qualsiasi concetto obiettivo di tempo. Il "quando" (*das Wann*) non è in nessun modo concepibile in termini obiettivi. Il senso di questa temporalità è fondamentale anche per l'esperienza effettiva della vita, così come lo è per problemi come, ad esempio, quello dell'eternità di Dio» (HEIDEGGER 1995: 145).

Ciò che non è obiettivabile e dunque non è *storiografico* è lo *storico* e temporale, nello specifico il tempo dell'attesa religiosa; più in generale il religioso modifica in maniera radicale il vissuto del tempo. Si potrebbe dire che come la vita religiosa introduce ad una nuova temporalità, la mistica introduce a quella nuova temporalità che è la *tempiternità*. Se in Heidegger lo sfondo della comprensione della mistica è la vita religiosa, vi sono state due eminenti trattazioni fenomenologiche della mistica: quella di Michel Henry su Eckhart (HENRY 1963: 353-381) e quella di Edith Stein sullo Pseudo-Areopagita (STEIN 1979)<sup>14</sup>. È necessario fermarsi alla mera menzione di questi autori in questa sede, eppure essa è sufficiente a sottolineare come la mistica – specialmente intesa come la si è intesa qui – è tutt'altro che aliena dagli interessi della fenomenologia. Se nella *tempiternità* si è indicato uno dei possibili ponti tra gli studi storico-filosofici sulla mistica e quelli strettamente fenomenologici, forse, non sorprenderà constatare che un altro tratto fondamentale della mistica – l'*inesprimibilità* – sia oggetto tutt'altro che secondario dei *Fondamenti della teoria del linguaggio*:

«In pratica una lingua è una semiotica nella quale ogni altra semiotica, cioè ogni altra lingua e ogni altra struttura semiotica concepibile, può essere tradotta. Tale traducibilità si basa sul fatto che le lingue (e le lingue soltanto) sono in grado di formare qualunque materia; nella lingua, e soltanto nella lingua, è possibile "lottare con l'inesprimibile finché si arrivi ad esprimerlo"» (HJELMSLEV 1943: 117).

---

<sup>13</sup> Pur essendosi di fatto concentrato sulla vita religiosa, Heidegger non ha mancato di redigere degli appunti relativi a un possibile corso di fenomenologia della mistica medievale.

<sup>14</sup> Stein si è occupata anche di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila.



Questo passo hjelmsleviano rende possibile una comprensione piena del tratto della *inesprimibilità*: non è uno scandalo che il mistico parli e riesca nell'impresa incredibile di dire l'indicibile. Non solo la materia dell'esperienza mistica è per definizione formabile dalle lingue, per giunta solo nelle lingue si può dire l'indicibile. È un fatto essenziale all'esperienza mistica l'essere esperienza parlante: è questo il paradosso fondamentale dell'esperienza mistica assieme al suo essere esperienza dell'inesprimibile. E altrettanto essenziale è per la mistica l'essere oggetto della semiologia! Perché solo nelle lingue la mistica può trovare piena espressione. Se la glossematica – la teoria di Hjelmselv – vuole essere scientifica e *falsificabile*, essa deve avere come banco di prova la mistica e sembra porre le premesse per tale prova proprio nella scoperta dell'*onniformatività* delle lingue. Bisogna, ora, essere attenti a non concludere che fenomenologia e semiologia si incontrino soltanto su di un oggetto tanto specifico quanto fondamentale. L'affinità elettiva o – fuori di metafora – la *solidarietà*<sup>15</sup> tra fenomenologia e semiologia è integrale: le coinvolge per la totalità del loro oggetto e del loro statuto epistemologico. Si tratta di una interdipendenza processuale – in questo caso non stonerebbe dire *procedurale* – e quindi non di un legame sistemico, ma resta che almeno in una prospettiva strutturale questa sia la scelta di metodo migliore:

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

La percezione (studiata da un punto di vista fenomenologico) rimanda sempre e necessariamente al linguaggio (oggetto della teoria del linguaggio o glossematica), il linguaggio rimanda sempre e necessariamente alla percezione. La scelta di metodo operata da Algirdas Greimas non è rimasta una cattedrale nel deserto, specialmente in ambito filosofico: Marcello Ghilardi, prendendo le mosse da Sini<sup>16</sup> e facendo riferimento proprio alla fenomenologia di Merleau-Ponty, ha parlato di *implesso fenomenologico-ermeneutico*. La considerazione dell'oggetto dell'ermeneutica di cui parla Ghilardi e la concezione di ermeneutica avanzata da Sini permetteranno di cogliere come la commutazione di *ermeneutico* con *semiotico* non comporti cambiamenti sul piano del contenuto speculativo. In effetti Ghilardi afferma:

«A essere in questione è la capacità di pensare in unità, al tempo stesso – ma non si tratta di una mera istantaneità cronologica – l'aspetto fenomenologico e quello ermeneutico della trama estetica dell'incontro con il mondo, che è pure la trama estetica della soggettivazione dell'umano. [...] È proprio la circolarità indistricabile tra i due aspetti, che *insieme* determinano l'esperienza, a dover essere mantenuta ed elaborata. Tale "circolarità" va pensata nel suo essere irriducibile a qualcosa di compiutamente e definitivamente noto, perché l'implesso tra intuizione e linguaggio, tra esperienza fenomenica e interpretazione discorsiva non è senza residui. [...] Si può [...] restituire ed elaborare nel pensiero la dinamica che lega esperienza e discorso, fenomenologia ed ermeneutica, corpo e linguaggio, nel costante rimando che avviene tra l'uno e l'altro.» (GHILARDI 2014: 34-40)

---

<sup>15</sup> Nel senso tecnico di *relazione di interdipendenza* (HJELMSLEV 1943: 45).

<sup>16</sup> In particolare dai seguenti lavori: SINI 1981, SINI 1985, SINI 1989 e SINI 2012.

Sembra evidente come l'apertura della semiologia alla fenomenologia sia più che corrisposta. Non solo: ciò che qui Ghilardi sta focalizzando della relazione percezione-significazione (corpo-linguaggio) si può benissimo leggere come un qualcosa di strutturalmente analogo al segno linguistico definito come «Unità che consiste di forma del contenuto e di forma dell'espressione, ed è stabilita dalla solidarietà che abbiamo chiamato funzione segnica» (HJELMSELV 1943: 63). L'esperienza (al posto di segno linguistico) è un'unità che consiste di percezione e significazione (al posto di contenuto ed espressione) ed è istituita dalla solidarietà che si è chiamata *implesso fenomenologico-ermeneutico*. Non è un caso che *implesso* voglia dire non un doppio come *complesso* ma una duplicità ossia l'unità di due. Il complesso è due o più che sono uniti, l'implesso è l'uno che è due o più. Si potrebbe anche dire che *unità* si contrappone a *unione* come *implesso* a *complesso*. Per completare il quadro resta da far riferimento a come Sini riformuli l'ermeneutica in senso semiotico – o, forse, viceversa:

«Con l'analisi dell'indicare del segno Heidegger opera in *Sein und Zeit* una decisiva svolta, la cui conclusione (per molti versi solo provvisoria) culmina con i temi del circolo ermeneutico e del linguaggio. *Tale svolta è rimasta però incompresa da parte del suo autore e da parte delle correnti interpretazioni dell'opera heideggeriana* [corsivo mio]. Ciò accade perché il problema del segno e l'essenza del "rimandare" vengono completamente disattesi dal pensiero ermeneutico.» (SINI 1981: 24)

Sono proprio il rapporto linguaggio-mondo (SINI 1981: 29-31) e il circolo ermeneutico fatto incontrare con la *semiosi infinita* di Peirce (SINI 1989: 113-122) ad essere la *pars construens* relativa al passo citato, che invece indica il vuoto intrinseco all'ermeneutica che la semiotica può e deve riempire. È e sarà la semiotica a farsi carico della svolta operata dall'ermeneutica: *semiotico* può sostituirsi ad *ermeneutico* in qualità di suo erede che ne coglie l'inveramento in quanto ne è l'*aufhebung*.

## 2.2 Il referente-esperienza: l'unico referente possibile

A prima vista si direbbe che il riferimento a Sini introduca un elemento non del tutto omogeneo nell'implesso di fenomenologia e semiologia: la semiotica. Con una certa semplificazione si potrebbe pretendere che si compia una scelta tra il triangolo della semiotica e la funzione segnica della semiologia. Ma è proprio grazie alla semiotica siniana che la nozione di *referente* può ottenerne una esplicazione necessaria ad una sua reintroduzione in veste fenomenologico-semiologica: la semiotica fa da viatico per l'implesso fenomenologico-semiologico. Vedremo che il referente riguadagnato dal lato semiologico indica proprio il modo peculiare che l'esperienza mistica ha di essere oggetto della semiologia, nonché della fenomenologia. Quello di Sini è un vero e proprio attacco frontale a qualsiasi concezione "ingenua" di *referente*, ne è una *distruzione* fenomenologica:

«dobbiamo preliminarmente operare una *distruzione* degli oggetti pubblici [i referenti!] che noi siamo abituati a considerare così reali *in sé* [...]. Questi oggetti *ci sono* per *questo* sguardo pubblico, consolidati e ribaditi dal linguaggio intersoggettivo-pubblico [si pensi alla *langue* come istituzione sociale], che infatti dice "uomo", "vento", "città", ecc. Noi ne dimentichiamo la costituzione pubblico-inter-soggettiva, che li istituisce come "verità comuni" (verità e realtà a tutti comuni nel pensare e nel parlare comuni)» (SINI 1985: 130-131).

Detto in termini glossematici i referenti non sono altro che sostanza del contenuto: sia che si consideri il segno come funzione segnica sia che si consideri il segno come triangolo semiotico

(SINI 1985: 134-150) il referente non cade fuori dal segno. Il segno costitutivamente non può avere un referente *extrasegnico*: il segno fallisce sistematicamente nell'essere l'*aliquid quod stat pro aliquo* perché non è un pezzo di realtà che rimanda ad un altro pezzo di realtà ma bensì quel *quid* in cui *aliquid stat pro aliquo*. Un referente che trascenda l'implesso fenomenico-semiotico è semplicemente impossibile: si deve dunque rinunciare ad ogni referente? In questa sede interessa chiedersi: posta l'impossibilità di un referente extrasegnico si può comunque pensare un referente extralinguistico nell'implesso fenomenico-semiotico? Per rispondere sarà utile rileggere alcune parole di Ghilardi: «pensare in unità, al tempo stesso – ma non si tratta di una mera istantaneità cronologica – l'aspetto fenomenologico e quello ermeneutico della trama estetica dell'incontro con il mondo» (GHILARDI 2014: 34). Questo vuol dire che ciò che è non linguistico nell'implesso non è mai extralinguistico: l'esperienza è sempre una con il linguistico. Eppure il fatto che non si tratti di *mera istantaneità cronologica* lascia spazio a una possibilità, che è quella dell'esperienza mistica: essa è extralinguistica ma per il suo tratto di *inesprimibilità* è oggetto di inesausti tentativi di espressione linguistica! Esprimere l'inesprimibile è esprimere un fuori del linguaggio all'interno del linguaggio stesso. Come si era accennato sopra parlando di Panikkar, il segno linguistico diventa segno designante o referenziale di un referente che pur non essendo extrasegnico è extralinguistico: l'esperienza dell'inesperibile. Ma è proprio designando che il segno linguistico reintegra l'esperienziale al linguistico: l'implesso fenomenico-semiotico si ricostituisce in diacronia, ecco perché non si tratta di *istantaneità cronologica*. L'esperienza pura o esperienziale rimanda necessariamente all'espressione-limite, che a sua volta rimanda necessariamente ad essa: presupposizione reciproca nel fluire dell'esperienza. Infine, non è nemmeno vero che non si dia un referente *reale*: l'unico referente possibile è il *referente-esperienza* ossia l'esperienza indicibile (l'esperienza mistica), ma questa esperienza è il massimamente Reale, l'*unica* Realtà. Solo in quanto *referente-esperienza* la nozione di *referente* giunge alla sua verità.

## Bibliografia

DE CERTEAU, M. (2010), a cura di D. Bosco, *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana

DE LUBAC, H. (1979), *Mistica e mistero cristiano*, Milano, Jaca Book

FORMAN, R. K. C. (1999), *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, SUNY Press

GHILARDI, M. (2014), *Il vuoto, le forme, l'altro: tra Oriente e Occidente*, Brescia, Morcelliana

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

HEIDEGGER, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (trad. it. 2003, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi)

HENRY, M. (1963), *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF (trad. it. 2009, *L'essenza della manifestazione*, Napoli, Filema)

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

**LEOPARDI, G.** (1987), *Opere*, Brugherio, Edizioni Casini

**OTTO, R.** (1926), *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha, Klotz (trad. it. 1985, *Mistica orientale, mistica occidentale: interpretazione e confronto*, Genova, Marietti)

**PANIKKAR, R.** (2008), a cura di M. Carrara Pavan, *Mistica pienezza di vita*, Milano, Jaca Book

**SCILIRONI, C.** (2011), «Mistica e filosofia» in SCILIRONI, C. (2011), *Essere e trascendenza*, Padova, Edizioni La Gru, pp. 23-30

**SINI, C.** (2012), *Transito Verità*, Milano, Jaca Book

**SINI, C.** (1985), *Immagini di verità: dal segno al simbolo*, Milano, Spirali

**SINI, C.** (1989), *Il silenzio e la parola: luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Genova, Marietti

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

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

**UEDA, S.** (2007), «Valutazione generale della mistica di Meister Eckhart» in AA. VV. (2007), a cura di G. Vianello, *Messaggeri del nulla: la scuola di Kyōto in Europa*, Rubbettino, pp. 125-160

**UEDA, S.** (2006), a cura di C. Querci e C. Saviani, *Zen e filosofia*, Palermo, L'Epos

**VANNINI, M.** (2013), *Il Santo Spirito fra religione e mistica*, Brescia, Morcelliana

**VANNINI, M.** (2010), *Storia della mistica occidentale: dall'Iliade a Simone Weil*, Milano, Oscar Mondadori

**VANNINI, M.** (2003), *La morte dell'anima: dalla mistica alla psicologia*, Firenze, Le lettere

**VANNINI, M.** (1996), *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato, Piemme