

Fare la verità. Il realismo intenzionale-performativo nel linguaggio religioso

*(Doing Truth: Intentional-Performative Realism in the
Religious Language)*

Patrizia Manganaro

Abstract

Beyond the distinction between speech acts and acts of conscience (intentionale Erlebnisse) – certainly correct, but proposed with some oversimplification by certain handbooks –, the paper reflects on the logic of testimony and presence in the religious language. The point of convergence between analytical (in its pragmatic point of view) and continental philosophy (especially in the phenomenological-hermeneutic approach) is the first-person experience of reality: a peculiar bond of realism, consciousness and language, which I propose to call the intentional-performative. Through the intersection of hermeneutics, phenomenology and philosophy of language, the link between logos and action is understood as personalistic one, together with the experience of truth in the word.

Keywords: first-person experience, intentional-performative, logos, act, realism, Ladrière, Stein

Abstract

Al di là della distinzione tra atti di lingua (speech acts) e atti di coscienza (intentionale Erlebnisse) – certamente corretta, ma proposta

con qualche eccesso di semplificazione da certa manualistica –, il contributo riflette sulla logica della testimonianza e della presenza nel linguaggio religioso. Il punto di convergenza tra la filosofia analitica (nella sua variante pragmatica) e la filosofia continentale (soprattutto nell'approccio fenomenologico-ermeneutico) è l'esperienza in prima persona della realtà: un legame peculiare di realismo, coscienza e linguaggio, che propongo di chiamare l'intenzionale-performativo. Attraverso l'intersezione di ermeneutica, fenomenologia e filosofia del linguaggio, si comprende il nesso personalistico di logos e azione, unitamente all'esperienza della verità nella parola.

Parole chiave: esperienza in prima persona, intenzionale-performativo, *logos*, atto, realismo, Ladrière, Stein

1. Introduzione: Sull'impossibilità di separare i distinti

'Pensare' e 'credere' sono due dimensioni distinte ma non slegate, intrecciate all'essere umano e all'articolata complessità del suo *ex-per-iri*. Da un punto di vista filosofico, la prima strada è logico-concettuale, teoretico-argomentativa, noetica, discorsiva, dialogica; l'altra è intesa piuttosto come tensione esistenziale, apertura, disponibilità, accoglimento e affidamento. Entrambe esibiscono elementi razionali che sarebbe riduttivo misconoscere, tra i quali la motivazione, la decisione, l'intenzione, la volontà, il discernimento, la responsabilità, il desiderio e la ricerca del senso, l'attribuzione di significato, l'assenso (o il diniego), la testimonianza. Più in particolare, si tratta: 1) della duplice natura filosofica del *logos* – pensiero e parola; 2) dell'impossibilità di separare questi distinti; e infine 3) del loro legame di *logos*-azione, che produce un *novum*.

La novità consiste nel superamento del dualismo oppositivo pensare/credere in una *dualità* esperienziale, che nel linguaggio religioso assume la valenza del *fare la verità*. Nel contesto della filosofia del Novecento, la polemica di Ludwig Wittgenstein contro il linguaggio

privato, presente in tutta la scansione delle *Ricerche filosofiche* (cfr. Wittgenstein 1995²), unitamente all'idea che «Le parole sono azioni» (Wittgenstein 1988²: 93), comportano che «pregare» è un gioco di lingua sensato, agito (Wittgenstein 1995²: § 23). Ma anche nel giovane Wittgenstein, l'inesprimibile è uno dei tanti luoghi del linguaggio e, nel silenzio, la parola si fa gesto:

Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta (§ 6.52, 108).

Ormai archiviata la lettura neopositivistica del *Tractatus*, sappiamo dallo stesso Wittgenstein che il senso di quest'opera è etico: il silenzio non è un vuoto, ma una prassi, un atto – un vissuto, potremmo anche dire, interpretando sia la *Lebensform* sia i *Lebensprobleme* wittgensteiniani al modo dei continentali.

2. L'intenzionale-performativo: logos e azione

«Senza movimento non c'è religione» (van der Leeuw 1992²: 470).

L'osservazione del fenomenologo e storico olandese Gerardus van der Leeuw, che risale al 1933, è ancora oggi preziosa: segnala l'elemento dinamico implicito nell'idea, nella pratica e persino nella vicenda etimologico-semantica del termine 'religione', che nelle lingue occidentali moderne deriva dal latino *religio*. Se nel *De natura deorum* Cicerone collega questo sostantivo al verbo *relegere* – cioè alla ripetizione virtuosa delle pratiche e dei riti che riguardano il culto degli dèi –, tre secoli più tardi il cristiano Lattanzio lo fa derivare dal verbo *religare*, ponendo piuttosto l'accento sul legame esclusivo che unisce l'essere umano e Dio.

Le due visioni non sono alternative. Nel primo caso, viene accentuato l'aspetto esteriore, pubblico e civile della religione, com'è del resto tipico del mondo romano; nel secondo, sono sottolineati gli elementi dell'interiorità e dell'intimità, della preghiera e del dialogo, caratteristici del mondo cristiano e più in generale delle religioni rivelate. In entrambi gli approcci, la relazione dinamica tra l'essere umano e Dio è affidata al linguaggio, e precisamente al nesso di *logos* e azione: nell'esperienza religiosa, tanto il rito quanto la preghiera sono un "fare" che ha senso-significato.

Prendiamo proprio l'esempio del cristianesimo. La *res* che permea l'attenzione del teologo è l'evento Cristo, *Logos sarx*, che si rivela quale «via, verità e vita» (Gv 14,6), venuto nel mondo per «rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37). Non solo il Logos è la verità, ma *fa* la verità: la agisce incarnandola. Avvierei la riflessione chiedendo quale sia il senso-significato di questo *logos* (pensiero-parola) per la *ratio* filosofica, quale esperienza-verità personale configuri e persino incarni, per intraprendere un percorso che enuclei questioni teoriche di ambito analitico e continentale. Grazie a due figure che hanno arricchito il dibattito contemporaneo sull'esperienza della verità nella parola, sul nesso di ontologia e personalismo e sulla *res* intesa come segno-evento – mi riferisco a Jean Ladrière e a Edith Stein –, si potrebbe poi continuare con l'indagine dello statuto epistemologico della testimonianza, intesa quale postura antropologica fondamentale, quale atto di libertà di fronte alla verità, e interrogarsi sull'originario *logos-azione* che vi si pone a fondamento; e infine, approfondire anche la logica della presenza che mistici e mistiche cristiani documentano come un "sentire" nell'anima la vita del Dio trinitario.

Se nella filosofia contemporanea il nesso tra *ragione* e *azione* può essere legittimamente declinato (almeno) secondo due ordini di questioni – a) realismo e linguaggio; b) ontologia e personalismo –

segnalerei che, anche in questo caso, si tratta di due prospettive complementari, che istituiscono l'intenzionale-performativo.

Mentre il termine intenzionalità (*intentio*) ha una storia che proviene da una lunga e consolidata tradizione filosofica, il termine performatività è una dizione coniata più di recente dalla filosofia del linguaggio. Secondo l'inglese John Austin l'enunciato performativo (*to perform*: "eseguire", "compiere", "agire"), più che "dire", "esegue" un'azione ed è afferente alla prima persona del presente indicativo attivo: il suo nucleo di senso risiede nella *qualità* della forza illocutiva che lo caratterizza (cfr. Austin 2005⁷: 10ss, 50 ss, 108 ss) – una forza che veicola l'intenzione del locutore, una libera volontà, un proponimento, che a sua volta l'interlocutore è in grado di comprendere.

L'intenzionale e il performativo s'intersecano nel punto di domanda cruciale: qual è la *res* che permea l'interesse del filosofo?

Domanda enorme, alla quale non si pretende certo di rispondere in modo esaustivo, ma alla quale non è possibile sottrarsi, sia pure nella fatica quotidiana della ricerca.

3. Realismo e linguaggio

Recuperando alcune feconde suggestioni della *linguistic turn*, l'epistemologo di Lovanio Jean Ladrière ha proposto un'analisi del linguaggio della fede evidenziandone le condizioni di possibilità, la specificità, l'intelligibilità, l'autonomia, l'originalità e la "forza" performativa di rivelazione: in tal modo, l'analisi del linguaggio offre lo strumento metodologico che consente all'esistente riflettente di coglier-si attraverso le proprie espressioni linguistiche. Lo spostamento di prospettiva dalla semantica alla pragmatica – che dai giochi di lingua di Wittgenstein conduce agli *speech acts* di Austin – ha ispirato in Ladrière una reinterpretazione dell'idea di riflessione, secondo la quale il passaggio per l'analisi del linguaggio non conduce all'oblio della soggettività cosciente, ma al contrario ne potenzia la capacità espressiva,

comunicativa e dialogica, ne illumina il senso di realtà esperienziale. Analizzare-chiarire e interpretare la fede nelle forme linguistiche in cui si presenta non significa ridurla al funzionamento di uno sterile sistema di regole, quanto scoprire la traccia di un'esperienza autonoma, significativa, costitutiva, che la sottende e la permea. Seguendo la terminologia wittgensteiniana, l'esperienza religiosa è una "forma di vita" (*Lebensform*) peculiare, che si esprime in un "gioco di lingua" altrettanto peculiare, con le sue regole d'uso e il suo impianto normativo. Analizzare le sue modalità di funzionamento significa, quindi, studiare "come" questo linguaggio sia in grado di produrre gli effetti di senso che gli sono propri, conformemente alla concretezza dell'esperienza religiosa vissuta, cui fa riferimento. Questo "come" è considerato sotto il profilo *qualitativo*.

3.1. Fare la verità: logica della testimonianza

«Si potrà dire che il linguaggio della fede è tutto intero un linguaggio performativo» (Ladrière 1991: 55). Su questo asse portante, Ladrière ha legato la teoria austiniana degli atti di lingua alla riflessione filosofica sui pronomi personali. La performatività del linguaggio religioso non si esaurisce nel suo significato o denotazione, perché il contenuto non coincide con la sua enunciazione; piuttosto, esso intrattiene una relazione di referenza peculiare, ed è precisamente qui che

interviene l'ermeneutica. Il linguaggio della fede parla di realtà che come tali non sono percepibili. Indubbiamente fa appello a dei segni, cioè ad avvenimenti attraverso i quali il disegno di Dio, a cui in definitiva questo universo di segni si riferisce, è reso manifesto [...]. Nel linguaggio della fede si dà ben altro che una semplice evocazione di una forma di vita vissuta in un dato momento da un determinato gruppo di uomini. Questa stessa forma di vita è compresa come te-

stimonianza di un evento non visibile, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo (Ladrière 1991: 59–60).

I pronomi personali indicano il “posto” che occupa chi ne fa uso, in rapporto a ciò che è detto: non sono dunque termini predicativi o referenziali come i nomi, ma una sorta di “indicatori”, che rendono 1) *effettivo* il legame tra la parola e l’azione; 2) *concreto* il rapporto tra il dire e il suo contenuto intenzionale; e infine 3) *sensato* il nesso tra linguaggio ed etica. Analizzare la fede attraverso le forme linguistiche nelle quali si presenta non significa studiarne il sistema di regole sintattiche, quanto seguire la traccia di un’*esperienza* autonoma e peculiare, che la sottende – quella “forma di vita” cui sopra si faceva riferimento. Grazie all’eredità delle *Ricerche filosofiche*, lo sviluppo dell’analisi del linguaggio fornisce il termine mediatore che consente ad Austin di articolare gli enunciati (sempre pubblici) e gli atti linguistici (sempre intersoggettivi), individuandone la forza illocutiva. L’atto illocutivo concerne il modo, il timbro, il colore, la forza con cui le proposizioni sono intese da chi parla e da chi ascolta, è l’elemento che *qualifica* il proferimento di un enunciato.

Ladrière conduce le indagini sul linguaggio religioso, liturgico e sacramentale nell’ottica di una filosofia *in prima persona*, coniugata, come s’è detto, al presente indicativo attivo. Così facendo, rintraccia la logica performativa della testimonianza quale forza illocutiva del racconto evangelico:

Il testimone, mediante la sua parola, *riattualizza*, in un certo qual modo, gli avvenimenti nei quali è stato coinvolto, *incorporandoli* nella sua propria vita e presentandoli ai suoi uditori (o lettori) come degli avvenimenti che hanno una *forza d’appello* che invita anche questi ad aprirsi al loro au-

tentico significato, che è esistenziale, esortandoli alla *conversione* (134-135, corsivi miei).

E conclude:

Quello che, in primo luogo, è riconosciuto alla testimonianza non è, quindi, il ruolo soggettivo che essa comporta, come per esempio la sincerità di un testimone, la sua autenticità, la sua forza di convinzione, ma la sua portata immediatamente oggettiva. Non è il testimone che è creduto, ma *ciò che* viene da lui annunciato (136-137, corsivi miei).

La parola narrata, annunciata e proclamata rende presente e operante la *res* di cui parla e, nello spazio così istituito, convoca il mistero che evoca e mostra. Il racconto evangelico consente l'ingresso in ciò che rende manifesto, nella misura in cui non è considerato mero documento storico, ma presenza attuale di una parola che si offre alla nostra ratificazione. Nella prospettiva dell'analisi della forza illocutiva, esso può essere considerato sia dal punto di vista del locutore (è raccontato da qualcuno: atto illocutivo originario, "fondatore"), sia dal punto di vista del suo uso ecclesiale (un uso che può essere liturgico, didattico, teologico, mistico: atto illocutivo "derivato"). Se ne trova un'indicazione preziosa «alla fine del Vangelo di Giovanni: "È questo il discepolo che rende testimonianza di questi fatti e che li ha scritti, e noi sappiamo che la sua testimonianza è conforme a verità"» (130-131).

Nella sovrapposizione di due locutori, la quale riflette il binomio visibile invisibile, viene significata e annunciata una realtà di natura spirituale, una realtà-altra, il cui contenuto è creduto. Ladrière conclude che è grazie alla «performatività caratteristica del suo uso ecclesiale che è accolto come parola sempre vivente. Il racconto evan-

gelico esercita, quindi, la sua specifica efficacia attraverso l'atto illocutivo dell'attestazione» (141).

3.2. Fare la verità: logica della presenza

Anche il linguaggio liturgico non semplicemente dice, ma agisce, compie un'azione, realizza concretamente qualcosa: fa la verità. La-drière vi rintraccia una triplice performatività: 1) l'induzione esistenziale, cioè l'operazione in base alla quale una forma espressiva risveglia una certa disposizione affettiva, che apre l'esistenza su un campo specifico di realtà; 2) il carattere di istituzione, che forma una comunità di parlanti intersoggettiva e pubblica; 3) la forza di presentificazione, specifica dell'ambito sacramentale.

Nel linguaggio liturgico, i partecipanti si incontrano in uno spazio-tempo oggettivo, delimitato dai loro atti linguistici, che consente un contatto profondo con la realtà resa presente. Dicendo "io", il locutore prende su se stesso le operazioni legate alla proposizione enunciata, cioè prende coscienza della sua capacità di essere responsabile: rapporta a se stesso i diversi atti di parola, grazie ai quali l'enunciato ha senso in modo unitario, come un tutto significante. Utilizzando la prima persona, colui che parla segue le regole del linguaggio e, se per un verso vi si sottopone, per l'altro le crea, perché è solo grazie al locutore che esse divengono operanti. Il pronome della prima persona riguarda il portatore dell'atto di parola: le regole, in se stesse, non possono generare un discorso.

Il pronome della seconda persona, il "tu", indica piuttosto il dialogo e la relazione, il gesto del rivolgersi a qualcuno. Qui è decisivo l'elemento dell'alterità, che subito s'espande: il linguaggio liturgico, infatti, utilizza la forma del plurale, il "noi", che indica il senso di un agire veritativo comunitario, condiviso, solidale.

L'epistemologo di Lovanio enuclea infine la forza illocutiva del linguaggio sacramentale eucaristico e la *res* che esso rende presente:

un evento che accade nel mondo visibile, ma che non si manifesta al modo della percezione sensibile, perché la trascende. Mentre sottolinea che la "forma" di questo sacramento si costituisce attraverso le due proposizioni pronunciate sul pane e sul vino, materia del sacramento («*Hoc est corpus meum; Hoc est calix sanguinis mei*»), osserva che l'efficacia di queste proposizioni, enunciate nelle condizioni che le rendono concretamente efficaci, è di

realizzare la "conversione" per la quale il pane e il vino divengono (non in un processo progressivo, ma *in istanti*) il corpo e il sangue di Gesù Cristo. Ciò che è qui essenziale dal punto di vista dell'analisi del linguaggio è che, nel pronunciare le parole della consacrazione e per il solo fatto di pronunciarle, il ministro del sacramento effettua non soltanto un'operazione linguistica, l'enunciazione di tali parole, ma una certa specie d'atto, il quale viene designato con il termine "consacrazione". D'altra parte, il significato delle proposizioni che sono enunciate è la "conversione", che costituisce il momento essenziale dell'efficacia del sacramento. L'operazione linguistica che consiste nell'enunciare le parole sacramentali è un evento che si produce nel mondo visibile e che come tale è perfettamente accessibile alla semplice percezione. L'atto di parola performato per mezzo di questa operazione linguistica ne costituisce il significato sacramentale. Esso appartiene al mondo invisibile della grazia e non è accessibile che allo sguardo della fede. Questo atto acquisisce in effetti tale significato soltanto in rapporto alla "conversione". Esso costituisce in qualche modo il contributo del ministro all'efficacia del sacramento» (Ladrière 2000: 180-181, tr. it. mia).

In tal modo, il linguaggio della fede è irriducibile, è «celui de la présence; s'il fait voir, c'est comme un énigme, mai c'est aussi sur le mode d'une promesse. Ce qu'il annonce, il le donne à espérer» (Ladrière 1984: 241, vol. I).

Non sorprenda, dunque, che il termine "performativo" compaia in alcuni documenti del Magistero, come nella Lettera Enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI – il messaggio cristiano non è solo «informativo» ma «performativo»; la fede è «performativa», perché cambia, trasforma, plasma «in modo nuovo la vita» (*Spe salvi*, nn. 2, 4, 10) – e più di recente nella Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium* di papa Francesco: la Chiesa «in uscita», protesa verso una «coraggiosa rivoluzione culturale» che riflette non tanto «un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca», è un laboratorio culturale che fa

esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei Pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi (*Veritatis Gaudium*, n. 3).

4. Ontologia e personalismo

Nel pensiero contemporaneo non è inusuale la dizione "metafisica della persona". In un saggio del 1978 apparso dapprima in lingua inglese, K. Wojtyła scriveva:

Ogni uomo è come il *testimone* evidente di se stesso, della propria umanità e della propria persona. L'uomo si rivela a se stesso nei suoi atti, nelle decisioni interiori della coscienza: come colui che continuamente è dato a se stesso come

compito, che deve sempre confermare, verificare e perciò stesso in un certo senso “conquistare” quella struttura dinamica del proprio “io” che gli è data come “auto-possesso” e “autodominio” [...]. Il metodo dell’analisi fenomenologica ci consente di soffermarci sull’esperienza come *irréductible*. L’analisi fenomenologica serve dunque alla comprensione transfenomenica (Wojtyła 2005³: 1325–1327).

Non si tratta di una mera “legittimazione” della fenomenologia nell’ambito realista, ma di una sua più lungimirante e approfondita comprensione. Come ha argomentato Gaspare Mura,

diviene possibile un esito realista per la fenomenologia, in cui la verità ontologica finisce per divenire la verità prima, in quanto in essa accade quel *manifestarsi dell’essere* in cui, poiché *essere è essere manifesto per lo spirito*, viene indicata precisamente la caratteristica fondamentale della *verità* come manifestazione dell’essere all’intelletto, come intenzionalità dell’intelletto all’essere, e come relazione di convenienza dell’intelletto con la realtà esistenziale dell’essere. È stata la relazione istituita da Husserl tra fenomenologia e verità dell’essere che ha reso possibile l’istanza metafisica dell’ermeneutica [...]. Intenzionalità fenomenologica della verità come essenza, ermeneutica ontologica della parola, domanda metafisica intorno alla verità dell’essere, delineano così le tracce di un unico itinerario di pensiero (Mura 2016: 401).

Nel realismo fenomenologico di Edith Stein troviamo documentato l’intreccio di ontologia, personalismo ed etica della testimonianza. La filosofa, di formazione fenomenologica, già negli anni Venti aveva

incontrato il pensiero di John Henry Newman per il tramite di E. Przywara, durante la cosiddetta "primavera cattolica" tedesca, e ne aveva tradotto alcune opere in lingua tedesca¹. In seguito, sempre su indicazione del padre gesuita, si era dedicata allo studio di san Tommaso d'Aquino, e in particolare alla traduzione delle *Quaestiones disputatae de veritate*².

4.1. Fare la verità: logos e pratica del senso inteso

Riprenderei a questo punto il tema dell'azione guardando all'incipit del volume *Der Aufbau der menschlichen Person*, il corso di antropologia filosofica tenuto da Edith Stein nel semestre invernale 1932-1933: «La difficoltà di rendere con una parola tedesca ciò che il termine "logos" abbraccia, ci è stata chiaramente mostrata dallo sforzo compiuto da Faust per trovarne una traduzione adeguata» (Stein 2013: 3). In modo esplicito, Stein si riferisce alla scena del *Faust*, nella quale il protagonista s'impegna nella traduzione del Prologo giovanneo «In principio era il Logos» (Gv 1,1). *Logos* è parola (*Wort*)? È senso (*Sinn*)? È forza (*Kraft*)? È azione (*Tat*)?

Attraverso Faust, Goethe propende per quest'ultimo significato; anche Stein abbraccia la questione dell'agire, collocandola proprio in apertura del suo studio sulla struttura costitutiva della persona umana, con un'argomentazione stringente:

Tutto l'agire umano è guidato da un *logos* [...]. Da un lato, esso indica un *ordine oggettivo (objektive Ordnung)* di ciò che esiste, nel quale è inserito anche l'agire umano, dall'altro una *comprensione vivente (lebendige Auffassung)* di quest'ordine da parte dell'uomo, una comprensione che lo

¹ Cfr. Stein 2002; 2004.

² Cfr. Stein, 2008a; 2008b; 2010.

rende capace di comportarsi in maniera ad esso conforme (vale a dire, "conformemente al senso") (Stein 2013: 3-4).

Sia pure con sensibilità diversa rispetto a Ladrière, anche per la fenomenologa si tratta di una filosofia in prima persona, che enuclea un agire conforme al senso compreso. Mi sembra rilevante che questa *pratica del senso inteso* leghi in modo efficace intenzionalità e performatività, ovvero la ricerca intellettuale della verità e l'agire motivato e libero. Non si tratta di un momento episodico della proposta filosofica di Stein, ma fondante: nella formazione integrale della persona umana, alla razionalità dell'azione corrisponde una pratica del logos, come si legge in un denso paragrafo di *Endliches und ewiges Sein*, che reca il titolo *Das Innere der Seele*:

Ciò che penetra nell'intimo è sempre un appellarsi alla *persona*. È un appellarsi alla *ragione* in quanto forza in virtù della quale si capisce ciò che accade. È un appellarsi al *senso*. È un appellarsi alla *libertà*: già la ricerca del senso è un atto libero. Oltre a ciò, però, si richiede un altro comportamento conforme a questo senso [...]. La vita personale-spirituale dell'anima è inserita in un grande insieme significante, che a sua volta è anche coesione di azione: ogni senso, una volta compreso, richiede un comportamento ad esso corrispondente (Stein 1999⁴: 453).

In prima persona: la forma intellettuale e verbale (argomentativa, *recta ratio*), coronata con la coerenza dell'agire, istituisce ciò che ho chiamato l'intenzionale-performativo. Del resto, il tema della formazione (*Bildung*) è legato all'idea fenomenologica di spirito (*Geist*): una dimensione qualitativa, che la filosofa riferisce alla persona umana e alle sue produzioni culturali come a un «insieme pieno di senso

(*sinnvolles Ganzes*) che dall'inizio del suo essere è rivolto a un *telos*» (Stein 2013: 209).

Con la fondazione del nesso tra la relazione personalistica all'essere e l'etica della testimonianza, Stein manifesta un'intelligente apertura verso le sue fonti cristiane, contrassegnando il suo approccio intellettuale come propositivo, costruttivo, nella concezione dinamica della coscienza fenomenologico-intenzionale ed etico-performativa. Inoltre, nel capitolo VI di *Essere finito e Essere eterno* (cfr. Stein 1999⁴: 351–377), Stein afferma che l'«Io sono» di Dio

è un presente vivo ed eterno, senza inizio né fine, senza vuoti, né oscurità. Ha in sé e per sé ogni pienezza: non la riceve da nessun'altra parte – è appunto ciò da cui ogni altro essere riceve tutto, ciò che condiziona tutto, è l'incondizionato. Non ha contenuti mutevoli, non nasce e non sparisce, non passa dal possibile al reale, o da una realtà più bassa a una più alta: la totalità della pienezza è eternamente presente, cioè è tutto essente. «Io sono» significa: io vivo, io so, io voglio, io amo – tutto questo non è un susseguirsi di *atti* temporali, ma proviene dall'eternità nell'unità di un *atto* divino, in cui coincidono tutti i diversi significati di *atto* – essere reale, presente, vivo, essere perfetto, movimento dello spirito, atto libero (368–369).

Più in particolare, Stein considera *equivalenti* le espressioni «il Padre genera il Figlio» e «il Padre pronuncia il Verbo» (376). Ciò significa che la Parola è il primo *fiat* di Dio, è azione, è generazione: è l'originario atto di verità-libertà.

Pur non ignorando, qui, l'entrata in gioco della questione metafisica della creazione, del Creatore, del Verbo divino³, che consolida la *conoscibilità di Dio attraverso il suo agire* (non potendo essere de-finito, il nome di Dio è dunque un verbo?), farei qui riferimento a John Henry Newman, che nell'opera del 1870 (cfr. Newman 2005-2014) aveva distinto l'assenso reale – vera conoscenza umana, legata a inferenze non formali: logica della testimonianza, in prima persona – dall'assenso nozionale – affidato piuttosto all'inferenza formale –, separando l'inferenza dall'assenso, perché quest'ultimo è adesione personale e ragionevole a un contenuto o cosa reale, colta come verità, che agisce nel-dal centro della persona, nella sede della libertà: la voce della coscienza conduce a Dio, perché la coscienza è maestra di trascendenza.

4.2. *Fare la verità: mistica della presenza di Dio nell'anima*

Nell'*ex-per-iri* descritto nelle *Confessioni*, sant'Agostino descrive il viaggio dell'anima che si apre al mistero inesauribile di Dio: una mistica della presenza, un sentire nell'anima la vita del Dio trinitario. E proprio al maestro dell'interiorità Edith Stein si riferisce nella parte conclusiva dello studio *Die Seelenburg*, dedicato all'esperienza mistica di Santa Teresa d'Avila:

Nessuno è penetrato tanto addentro nelle profondità dell'anima quanto gli uomini che avevano abbracciato il mondo con cuore ardente e poi erano stati liberati dalla possente mano di Dio da ogni pastoia, e quindi introdotti nella propria sfera interiore e nella loro più recondita intimità. Accanto alla nostra Santa Madre Teresa dobbiamo mettere qui in prima linea Sant'Agostino, a lei così profondamente affi-

³ I termini usati da Stein sono *Sinn* e *Logos*.

ne. Da questi maestri dell'autoconoscenza e dell'autodescrizione, le misteriose profondità dell'anima sono state illuminate a giorno [...], e persino la stessa essenza dell'anima (Stein 1997: 145).

Nella mistica sponsale di Teresa, Stein trova un'importante conferma dei risultati teorici conseguiti attraverso l'analisi filosofico-fenomenologica della struttura della persona umana: l'anima come "nucleo" (*Kern*) dell'unità fisica, psichica e spirituale. Al riguardo, per esprimere lo svolgimento dinamico della vita interiore, Teresa d'Avila aveva utilizzato l'efficace immagine del castello con molte dimore; la fenomenologa, quindi, si accosta allo studio del *Castello interiore*, che a suo giudizio offre un modello insuperabile per la ricchezza e la completezza della descrizione, per la capacità di cogliere ogni aspetto peculiare nella sua armonica connessione con gli altri e per aver saputo parlare di «ciò che è quasi indicibile, esprimendolo con il marchio della più limpida veridicità» (117).

La metafora del castello con varie stanze consente di focalizzare i diversi gradi percorribili dall'essere umano che intraprende questo cammino nel desiderio di incontrare la verità: non una verità astratta o concettuale, ma una *verità vissuta e ricevuta* in prima persona. Al centro del castello, nella dimora più interna, abita il re, signore dell'anima; intorno alla sua stanza e sopra di essa se ne trovano numerose altre, perché la capacità dell'anima supera ogni immaginazione per ampiezza e profondità. Invece, fuori dalle mura di cinta, si trova il mondo esterno: chi vi abita ignora la vita che si svolge all'interno e, commenta al riguardo Stein, «è veramente strano, è un situazione patologica che una persona non conosca la propria casa» (119). La porta per entrare nel castello è la preghiera, nella quale è ben chiaro chi è l'io che invoca e chi è il Tu che risponde. L'ultima stanza, la settima, costituisce il più alto grado di vita di grazia conseguibile in ter-

ra: qui avviene la visione della verità⁴. Santa Teresa testimonia che l'anima non rimane staticamente immersa nella contemplazione di Dio, quasi esclusa dal mondo, solitaria, isolata e come sprofondata in sé; al contrario, desidera portare l'amore sperimentato alle altre creature e, trasformata dall'unione mistica, con la forza ricevuta porta la sua azione nel mondo, nel "castello esteriore".

Stein si è occupata anche dell'esperienza mistica di San Giovanni della Croce, che le ha ispirato il saggio *Scientia Crucis* (cfr. Stein 1982): qui il termine "scienza" ha il senso peculiare di una verità viva, concreta e attiva, una «energia radiante, vitale e formativa» (38), che imprime il suo sigillo nel centro dell'anima e che può essere colta soltanto attraverso tre strumenti: il realismo dei Santi, il realismo dei bambini e il realismo degli artisti (cfr. 25). Si tratta dunque di una scienza-sapienza. La via da percorrere è ripida e insidiosa, e la porta attraverso la quale vi si accede è angusta. Stein si sofferma sull'affinità dei simboli della "croce" e della "notte", perché quest'ultima è l'immagine alla quale il Santo ricorre più di frequente per descrivere l'annullamento dell'anima in Dio – come è noto, egli parla della "notte oscura" dei sensi e dello spirito. Se la croce è un *segno* rappresentativo o un emblema (*Wahrzeichen*) il cui significato è dato dall'evento che essa ha dischiuso, la notte è un'espressione naturale e cosmica, una *figura* visibile che in quanto tale non può essere considerata una vera e propria immagine. La sua caratteristica è quella di inghiottire le cose: ciò che in essa è immerso non viene annientato, anzi continua ad esistere, ma indistinto, invisibile e informe, come l'oscurità stessa. La notte ha la prerogativa di minacciarci non solo esteriormente, ma anche interiormente, togliendoci l'uso dei sensi, bloccandoci nel movimento e quasi paralizzandoci, come un

⁴ *La settima stanza* è il titolo del film della regista ungherese M. Meszaros, dedicato alla vicenda umana, intellettuale e spirituale di Edith Stein. Il film ha vinto il Premio

presagio di morte. Se la mistica della croce è quella in cui si vive – per dono d’amore infuso – l’esperienza del Crocifisso, «i sentimenti che furono di lui» (*Fil 2,5*), provandone al contempo tutta l’amarezza dell’abbandono e tutta la divina profondità, la notte cosmica pone fine all’affanno e ai rumori disturbanti della quotidianità, portando in dono il silenzio che favorisce il raccoglimento, il riposo e la pace.

Quella della notte, dunque, è un’espressione naturale di cui risulta evidente l’efficacia simbolica, soprattutto per una sensibilità poetica come quella del Santo: ciò consente di parlare di una “notte mistica”, in un complesso di «intuizioni primitive e originali, scoprendo così un’espressione figurata necessaria per capire ciò che risulterebbe inespriabile concettualmente» (Stein 1982: 65). In questa notte oscura è più chiaramente udibile l’eco del messaggio della croce; di questa notte oscura l’anima si riveste nel suo cammino verso Dio. Se la “notte dei sensi” è la porta stretta che apre il sentiero della vita, la “notte dello spirito” è per il Santo la via angusta della fede, ed è più buia della prima, perché investe l’uomo interiore, fino al punto di sottrarre l’anima alla luce della ragione, quasi accecandola.

5. Conclusione: Il sacrificio e la croce

La comprensione del rapporto istituito dalla congiunzione che si colloca “tra” il sacrificio e la croce passa anche attraverso la rielaborazione, da parte del pensiero contemporaneo, della nozione di “segno”. Se, come è probabile, il latino *signum* deriva dal verbo *secare*, le fratture e i contrasti che connotano tale svuotamento semantico risultano già drammaticamente iscritti e performativamente attivati nella “potenza” del significare, nell’istituzione della correlazione, non priva di adombramenti, tra il significato e il significante. Ma, in un senso più stringente e profondo, il segno dice anche e con forza la possibilità

del riferimento di un oggetto o evento presente a un oggetto o evento non presente e, sotto tale riguardo, esso racchiude ogni possibilità di riferimento o denotazione e dunque, per estensione, caratterizza in modo essenziale l'umano nella sua capacità di utilizzare il passato per progettare il futuro (*ex-per-iri*).

Eppure l'atto del *secare*, del tagliare-separare-recidere in modo netto e persino violento, risulta rafforzato soprattutto a partire dalla necessità (non solo etimologico-semanticamente) della ricomposizione della frattura, che il *symbolum* espressamente richiama. Necessità che dice l'oscillazione dell'essere umano, animale simbolico, tra l'equivoco e la chiarezza, tra il fraintendimento e la perspicuità, tra la divisione e l'unità, tra l'adombramento e la luce.

Il segno della croce, che in modo ostensivo dice il gesto e l'atto di adesione con cui il credente traccia su di sé la croce pronunciando la formula trinitaria corrispondente, è il simbolo iconografico della crocifissione del Cristo. Urto, spada, sofferenza e violenza sono presenti nel sacrificio e nella croce – nel sacrificio della croce, che pure e tanto più è il segno emblematico, insieme supremo e sconvolgente, dell'amore agapico del Padre, proprio così rivelato dal Figlio. Come e a quale titolo la via filosofica può almeno tentare di dirimere gli intricati nodi che la legano come un laccio a una questione cruciale, la cui aporeticità suggerisce, e forse anche provoca, lo scacco della ragione? Il sacrificio della croce: quale logica, quale *logos* agisce ed è presente in questo evento?

Il doppio vincolo della soppressione e dell'oblazione, della violenza e del dono, che risulta intrinseco alla dialettica del sacrificio, conduce alla riflessione sulla *res* che il *signum* della croce è. Quelle che appaiono aporie bloccate, imprigionate, sono in effetti paradossi del pensiero in atto. Nell'esperienza di un senso verso cui ci si orienta ra-

zionalmente, la figura logica del paradosso scioglie l'aporia e il dilemma, esprime la possibilità di preservare un legame che non si trasforma in sterile coincidenza, anzi salvaguarda, persino esalta, il suo carattere antinomico: consente cioè di pensare l'antitesi mantenendo e distanza e collegamento. In tal modo, il paradosso è sempre *extra ordinem*: la sua non ordinarietà manifesta un contrasto con le opinioni e i pregiudizi correnti, suscitando stupore e meraviglia. Non elidendo, ma mantenendo gli opposti nella loro struttura antinomica, il paradosso esprime un carattere dirompente, provocatorio tanto per il filosofo, quanto per il teologo. Si tratta di un pensare e di un credere costretti a lottare con l'urto, con l'altro da sé, con il "non". Quale rapporto si instaura tra la vittima sacrificale e l'Agnus Dei cristiano? Tra il sacro e il mistico? Tra il patibolo e il trono? Quale nesso tra il meccanismo del capro espiatorio (cfr. Girard 2000⁵), ritualità risolutiva del circolo autodistruttivo della violenza societaria, e l'Agnello immolato, sangue pasquale che salva, redime e comunica lo Spirito di Dio? Come pensare una morte sacrificale e al contempo regale, un sangue versato la cui misteriosa verticalità è in grado di ridonare la vita? Infatti: «Io vidi in mezzo al trono e ai quattro esseri viventi e agli anziani un Agnello, ritto in piedi come immolato» (Ap 5,6).

Nel passaggio da Dioniso a Cristo, si rende manifesto il capovolgimento della prospettiva mitica (persecutoria) del capro espiatorio a quella evangelica (salvifica) della vittima innocente e del giusto sofferente, sino al totale rovesciamento del primato di Dioniso sul Crocifisso: l'innocenza del divenire è ora innocenza della vittima, gli ultimi e i deboli sono i "capri espiatori" della storia. Lo scarto che ne risulta è a un tempo teoretico e pratico, andando a connotare un'interrogazione: che tipo di *signum* è la croce? O meglio, il sacrificio della croce? Perché tale *sacrificium* non è solo il cuore pulsante del cristianesimo, ma costituisce l'ossatura ermeneutica, la grammatica, la semantica e la pragmatica della "logica" trinitaria: una logica altra. Inoltre, esso si

propone come paradigma culturale, civile e pubblico, nel quale viene esercitata, testimoniata e portata a compimento una pratica non ego-logica della ragione. Un tema che apre alla costruzione di una civiltà e di un'umanità nuove, fondate sulla categoria dell'essere-per-l'altro: per utilizzare una metafora cara alla mistica cristiana sponsale, potremmo anche dire sul castello "esteriore", il quale scaturisce da quello "interiore", dicendo-facendo la comunità agapica.

Bibliografia

- Austin, J. (2005⁷). *Come far cose con le parole* [1962]. Genova-Milano: Marietti.
- Girard, R. (2000⁵). *La violenza e il sacro* [1972]. Milano: Adelphi.
- Ladrière, J. (1991). *Svolta linguistica e parola della fede* [1984]. Roma: Dehoniane.
- Ladrière, J. (2000). Langage liturgique, langage humain. In AA.VV. *Gesù Cristo unico Salvatore del mondo, pane per la nuova vita*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 165–189.
- Ladrière, J. (1984). *Articulation du sens*. Paris: Du Cerf, 2 voll.
- Mura, G. (2016). *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*. Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Newman, J.H. (2005-2014). Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso [1870]. In Id., *Scritti filosofici*, Milano: Bompiani, 847–1701.
- Stein, E. (1982). *Scientia crucis. Studio su San Giovanni della Croce* [1950]. Roma: Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi.
- Stein, E. (1999⁴). *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere* [1962]. Roma: Città Nuova.

- Stein, E. (1997). Il castello interiore [1962]. In: *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*. Roma: Città Nuova, 115–147.
- Stein, E. (2002). *Übersetzung von John Henry Newman, Briefe und Texte zu ersten Lebenshälfte (1801–1846)*; (Übersetzungen II) ESGA 22, hrsg. von H.-B. Gerl-Falkovitz. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, E. (2004). *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität* (Übersetzungen I), ESGA 21, hrsg. von H.-B. Gerl-Falkovitz. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, E. (2008a). *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über der Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 1*, ESGA 23, hrsg. von A. Speer und F.V. Tommasi. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, E. (2008b). *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über der Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 2*, ESGA 24, hrsg. von A. Speer und F.V. Tommasi. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, E. (2010). *Übersetzung: Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen. De ente et essentia, mit den Roland-Gosselin-Exzerpten*, ESGA 26, hrsg. von A. Speer und F.V. Tommasi. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, E. (2013). *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica* [2004]. Roma: Città Nuova-Ocd.
- van der Leeuw, G. (1992²). *Fenomenologia della religione* [1956]. Torino: Bollati Boringhieri.
- Wittgenstein, L. (1995⁵). *Tractatus logico philosophicus e Quaderni 1914- 1916* [1961]. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1995²). *Ricerche filosofiche* [1953]. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1988²). *Pensieri diversi* [1977]. Milano: Adelphi.
- Wojtyła, K. (2003³). *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo* [1978]. In, Id. *Metafisica della persona*. Milano: Bompiani.

