

La materia dello spirito: ontologia o semiotica?¹

Francesco Galofaro

Abstract. In the first part of the paper the notion of matter will be considered as purport or mening (meaning) without metaphysical connotations. It will be also meant as inherence, i.e., the orientation of the subject towards a value. Starting from a semiotic work on the purport, in fact, some characteristics become the form of value in view of a subject. The second part will show how different texts, from Paul to Edith Stein through Plutarch, John Damascene, Thomas Aquinas, Teresa of Avila, Leibniz, Florensky and Wittgenstein, construct the metaphysical opposition between matter and spirit by attributing different values to the two terms. Thus, purport precedes matter in the ontological acceptation. The third part summarizes the first two: there is no pre-semiotic or extra-semiotic matter; the discourse about ontology can think of matter only within a semiotics of value. In this frame, the principle of inherence will be considered as an operator who organizes purport (meaning) into a value and a subject for whom such a value is worth through semiotic work.

1. La “materia” come *purport*

Nella traduzione italiana di Hjelmslev (1943) la tripartizione forma/sostanza/materia segue essenzialmente la versione francese (*forme/substance/matière*). Ne deriva una inevitabile analogia con il concetto aristotelico di *synolon*, foriero di molte confusioni filosofiche e di derive ontologiche non sempre produttive, oltre all’esclusione della materia dall’indagine della significazione, dato che essa non è conoscibile se non tramite una forma. Proprio da questa esclusione sono sorte in passato serie difficoltà nel dialogo tra semiotica e discipline che hanno molto a che fare col materiale, dalle arti figurative al design, che gli articoli contenuti nel presente volume intendono superare.

Dal punto di vista che qui intendiamo sviluppare, l’esclusione della materia sorge entro la ricezione del pensiero di Hjelmslev in ambito francese e italiano, a causa delle connotazioni metafisiche del termine *matière*; la traduzione inglese di Francis J. Whitfield, approvata dall’autore, usa il termine *purport*. Secondo il dizionario *Merriam-Webster online*, *purport* significa “meaning conveyed, professed, or implied : import; also : substance, gist”. Dunque, *purport* non è la materia nel senso, ontologico, di “ciò che costituisce tutti i corpi” (Treccani online). Purport è un “argomento in genere, soggetto di cui si tratta in una conversazione, in una conferenza, in un libro, ecc”. È il “succo del discorso”, il “nocciolo della questione”. Sempre secondo il *Merriam-Webster online*, il verbo *to purport* originariamente aveva il valore di “significare”; ha acquisito nell’inglese contemporaneo la sfumatura di *intendere, implicare*; dunque, se ha un qualche genere di interesse filosofico, la c.d. “materia” ha a che vedere con la problematica dell’intenzionalità più che con la metafisica.

Forti di questa prospettiva, si ritorni sul noto passo dei fondamenti:

¹ Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dallo European Research Council (ERC) nell’ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell’Unione europea (convenzione di sovvenzione n. 757314).



Così troviamo che le catene:

jeg véd det ikke (danese)
I do not know (inglese)
je ne sais pas (francese)
en tiedà (finlandese)
naluvava (eschimese)

nonostante le loro differenze, hanno un fattore in comune, cioè la *materia*, il senso, il pensiero stesso (Hjelmslev 1943, p. 55).

Nella versione inglese troviamo: “*despite all their differences, have a factor in common, namely the purport, the thought itself*” (Hjelmslev 1943, p. 50 della trad. ingl.). Il traduttore italiano, Giulio Lepschy, è costretto a specificare che per “materia” si intende *senso*; d'altronde, nella sua introduzione (Hjelmslev 1943, p. xxiv) si legge che il termine danese usato da Hjelmslev è *mening*. Il termine ricorda anche foneticamente il *meaning* inglese, ma vale anche come “opinione” e si colora di sfumature cognitive ed ermeneutiche.

Il *mening*, tradotto col termine ontologicamente connotato di “materia”, è stato identificato grossomodo col supporto o con il *canale* della teoria dell'informazione (l'aria, la carta e tutto ciò che si presta ad essere formato dalla lingua). In questa prospettiva, restava oscuro e misterioso in che senso il pensiero fosse una specie di “supporto” della forma del contenuto. Ma se traduciamo *mening* con “senso, argomento”, a costituire un mistero non è più cosa sia la materia del piano del contenuto. È anzi piuttosto chiaro che la materia del contenuto è una sorta di presa molare sul senso, anteriormente all'analisi vera e propria; è il *gist*, il nodo in discussione, il punto di cui si tratta. Il concetto meno intuitivo diviene piuttosto il *purport-expression*, ossia il *senso dell'espressione*. In altri termini, non è che Hjelmslev estrapoli al piano del contenuto una nozione che ricava dallo scarto residuale dall'analisi del piano dell'espressione; è piuttosto il contrario. Una cosa è certa: Hjelmslev non sembra intendere la carta, la tela, in un senso “ontico”: in che modo, infatti, i pixel dello schermo su cui scrivo potrebbero essere intesi come senso dell'espressione?

I problemi non finiscono qui: una volta identificata la materia al senso, come intendere, la seguente, notissima affermazione?

La materia è dunque in se stessa inaccessibile alla conoscenza, poiché la premessa di ogni conoscenza è un'analisi di qualche tipo; la materia si può conoscere solo attraverso una qualche formazione, e non ha quindi esistenza scientifica indipendente da tale formazione (Hjelmslev 1943, p. 82-83).

È chiaro che Hjelmslev parla di una inconoscibilità ad un livello *epistemologico*, e non *gnoseologico*, altrimenti il *senso* di una qualsiasi frase sarebbe inconoscibile; non solo: a rigore egli stesso dovrebbe astenersi dallo scrivere alcunché sulla *materia*. E invece si spinge fino a darne una definizione formale: la materia è una “classe di variabili che manifestano più di una catena entro più di una sintagmatica, e/o più di un paradigma entro più di una paradigmatica” (Hjelmslev 1943, p. 148). Poiché la sostanza è la variabile in una manifestazione, la materia è una classe di sostanze. È quindi difficile accogliere la proposta di Eco, che – a suo dire, alla luce della semiotica peirceana – propone di identificare la materia ad un unico *continuum* (Eco 1984, p. 52). Infatti, intendendo la materia in termini di *purport*, ciò equivarrebbe a dire che esiste un unico senso, un unico argomento. Dalla definizione non si deduce l'esistenza di un'unica classe di sostanze. Dovremmo piuttosto pensare a un pluralismo delle materie e dei sensi, ovvero delle classi di sostanze costruibili entro uno stesso piano (dell'espressione e del contenuto) o tra i piani.



1.1. La materia tra differenza e inerenza

A mio parere, la materialità del senso messa in gioco dal *purport* si comprende meglio se la consideriamo non tanto come *differenza*, con Saussure (non usciremmo infatti dal paradosso della sua inconoscibilità al di fuori della forma) quanto piuttosto come *inerenza*: il significato per un soggetto è investito in un oggetto che ha valore per lui.

Il principio di inerenza, da parte sua (posizione del soggetto), risponde alla nozione fenomenologica di valore, al tipo di valore che giustifica la correlazione fondamentale soggetto-oggetto all'interno della nozione fenomenologica di intenzionalità. Si tratta di plasmare una relazione orientata, vettorializzata da una dinamica che è quella di dare senso, o, se si vuole, di coglierlo (Marsciani 2014, p. 18).

Chiaramente, differenza e inerenza si presuppongono come la *nozione* di costante presuppone la *nozione* di variabile, senza che vi sia l'una anteriormente all'altra, senza che ciascuna di esse si dia senza l'altra in senso assoluto – a dircelo è anche la definizione hjelmsleviana della materia come classe di variabili.

Nella semiotica di Greimas, il valore non può essere *sic et simpliciter* identificato con il purport. Al contrario, il concetto saussuriano di valore linguistico, “ha permesso l'elaborazione del concetto della forma del contenuto (L. Hjelmslev) e la sua interpretazione come insieme di articolazioni semiche” (Greimas, Courtés 1979, p. 375). Dunque, il valore è *forma* in quanto è il risultato di un'analisi. Tuttavia, nella brevissima voce che Greimas dedica alla materia, scrive:

L. Hjelmslev usa indifferentemente i termini materia o senso applicandoli insieme ai due ‘manifestanti’ del piano del contenuto. La sua preoccupazione di non-impegno metafisico è qui evidente: i semiologi possono dunque scegliere a loro piacimento una semiotica ‘materialista’ o ‘idealista’ (Ibid., p. 209).

Ciò che sembra contare, dunque, non è tanto che il valore appartenga a uno dei due piani (nella fattispecie, quello del contenuto), quanto l'attribuzione di valore da parte di un soggetto che fa *presa* su questo o quell'aspetto della materia, così formandola: dar valore (o far valere) è un'operazione di “ritaglio”; è una “selezione”; è distinguere ed evidenziare.

Un esempio può venire dall'oculistica: la leggerezza di un paio d'occhiali è senza dubbio una proprietà formale, relazionale, risultante da una combinazione dello spessore delle lenti e del materiale della montatura. Detto questo, è anche il risultato dell'orientamento del soggetto che attribuisce un valore all'oggetto (inerenza). Nella scelta di un paio d'occhiali, la leggerezza è una tra le proprietà fondamentali che permette l'*incorporazione* dell'oggetto (si veda anche Marsciani 2008 per quanto riguarda l'incorporazione delle calzature).

Il sapere degli oculisti, codificato nella cultura, include le proprietà formali (pratiche, estetiche ...) ricavabili, dunque *valorizzabili*, attraverso il *lavoro* su una data materia. Allo stesso tempo, nella produzione di un oggetto nuovo si dà una *ricerca* del valore virtuale che mira a oltrepassare i limiti dell'attuale. Si tratta di un lavoro semiotico esercitato sulla materia per produrre, modificare, sostituire forme dell'espressione e del contenuto e per correlarle (Eco 1975, 3.1.2.). La leggerezza dell'occhiale, in quanto forma del valore, è frutto di un qualche genere di selezione e di ritaglio: esso si effettua sulla materia-purport – il metallo che si lascia formare in aste sottili, il vetro puro che si lascia ritagliare in geometrie prive di difetti. Un senso globale, il *purport*, si presta a un lavoro semiotico di valorizzazione, di informazione: si presta insomma a divenire *forma del valore*.

Nella prossima sezione, mi occuperò di un caso studio importante: quello dell'opposizione *formale* tra *materia* e *spirito*. Nonostante le diverse epoche abbiano costruito la relazione tra i due valori in modi molto diversi, la nozione di *purport* e il principio di inerenza permetteranno di cogliere fenomeni comuni e tendenze di fondo, rivelandosi – almeno spero – piuttosto utili nella pratica d'analisi



2. La materia e lo spirito

Materia e spirito sono in primo luogo due valori *semantici* che caratterizzano il discorso religioso occidentale, in larga parte cristiano, nella misura in cui esso la eredita l'opposizione forma/materia dalla filosofia greca e l'assimila all'opposizione tra anima e corpo o tra spirito e carne. Tale opposizione risulta dall'analisi del linguaggio - oggetto del discorso religioso e non va confusa con quella tra forma, sostanza e materia che caratterizza il metalinguaggio semiotico. Per evitare confusioni, d'ora in avanti riserveremo il termine 'materia' al linguaggio oggetto e il termine *purport* o *mening* al metalinguaggio.

Lo scopo che mi propongo, in primo luogo, non è una ricostruzione delle complesse vicende e incarnazioni dello spirito attraverso i millenni, quanto ridurre questa complessità a un numero finito di opposizioni che normalmente ricorrono nei testi. Come vedremo, infatti, tra materia e spirito si sono date per lo meno le seguenti relazioni:

1. Antonimia: spirito e materia sono contrari;
2. Opposizione privativa: la materia è assenza di forma (spirito) e viceversa;
3. Inclusione: lo spirito è contenuto nella materia;
4. Partecipazione: lo spirito è il termine intensivo che si oppone alla categoria estensiva "materia", la quale lo comprende al proprio interno.

In ciascun caso è possibile ricostruire diversi investimenti forici che trasformano tali opposizioni in assiologie. Qui di seguito presenterò i relativi esempi e cercherò, attraverso il *principio di inerenza*, di render conto del *purport* di partenza.

2.1. La carne e lo spirito

Generalizzando, nel cristianesimo si assiste a una difficile convivenza tra due cosmologie più o meno implicite: la prima considera la materia come un male da cui liberarsi, rasentando a tratti lo gnosticismo; la seconda la vede come parte del creato, e dunque non può associarle un valore del tutto negativo. Innanzitutto occorre sottolineare come l'opposizione spirito-materia non sia familiare all'ebraismo:

L'imitatio Dei non divide nell'ebraismo l'essere umano in due sfere distinte, una corporale e una spirituale, bensì va perseguita con tutto il *néfesh*, con l'integralità della persona. Anche il corpo dunque va santificato, dalla nascita (attraverso la circoncisione) fino alla morte (con le pratiche di cura del corpo del defunto, che non va dissacrato né distrutto, per esempio con la cremazione) (Voll 2022, p. 29).

L'antonimia spirito/carne (*sarx*) organizza l'assiologia della lettera di Paolo ai Romani:

Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito (Rm 8, 3-4).

La sintesi tra pensiero ebraico e greco costituita da tale opposizione è originale (Voll 2022, p. 16). Secondo il commento della TOB (1988, pp. 2590 - 2591, 2571-2, n. g), il passo abbonda di relazioni con altre lettere paoline mentre è singolarmente privo di riferimenti intertestuali ai vangeli.

Ad essere precisi, l'antonimia spirito/carne non ha un valore assoluto nemmeno in Paolo: "carne" può valere anche come "umanità", la quale non può essere giustificata attraverso le opere (Rm 3, 20) oppure come debolezza umana incline al peccato (Rm 7, 25). Nel passo riportato sopra, tuttavia, essa ha un valore di norma etica (vivere secondo la carne/secondo lo spirito). "Carne" è l'economia mosaica (BDJ



1998, p. 2668): non si può pensare di *costringere* Dio a salvarci rispettando formalmente l'insieme di norme dell'antico testamento; dopo la resurrezione di Cristo, le opere si compiono con la forza dello Spirito. La lettera è indirizzata alla comunità romana e, come è noto, si propone di prevenire divisioni tra i convertiti di origine ebraica e pagana.

Chi ha provato a ricostruire l'insegnamento orale di Cristo attraverso le tracce che esso lascia negli scritti di Paolo riscontra piuttosto una convergenza tra Rm 8, 26 e la nozione gesuana di Spirito come soccorritore (Walt 2013, pp. 348 – 350). È innegabile l'assonanza con Mt 26, 41: “Vegliate e pregate, per non cadere in tentazione. Lo spirito è pronto, ma la carne è debole”. Tuttavia, nelle parole che Gesù pronuncia sul monte degli ulivi, in un momento di angoscia, non risuona una vera antonimia. Anche la TOB (1988, p. 2307, n. *u*) riconosce in Gesù un insegnamento più vicino ad alcuni testi ebraici dell'epoca, secondo i quali “Dio ha messo nell'uomo uno spirito orientato verso il bene, ma l'uomo è nello stesso tempo tutto carne in quanto è sottomesso al potere del peccato”: avremmo insomma un'opposizione partecipativa (la parte vs. il tutto che la comprende).

Anche negli scritti giovannei – Gv 1, 14: *et verbum caro factum est* – la carne rappresenta “la natura umana con le sue possibilità e i suoi limiti, e, più ampiamente l'esistenza terrena senza alcuna sfumatura peggiorativa” (TOB 1988, p. 2424, n. *p*). Insomma, il punto di vista di Paolo, secondo cui carne e spirito sono antonimi, è originale. Del resto, il suo stile di scrittura era incline alla figura retorica dell'antitesi (Walt 2013, p. 317).

Non sarebbe corretto, tuttavia, ascrivere genericamente al pensiero greco che risuona in Paolo la svalutazione della materia. Ad esempio, in pieno medio-platonismo, idea e materia sono entrambe valorizzate *positivamente*:

La natura migliore, quella più divina, si compone di tre parti, ossia il principio intelligibile, la materia, e il risultato della loro unione, che i Greci chiamano cosmo. Platone usa definire il principio intelligibile con i termini idea, modello e padre; la materia con i termini madre, nutrice, sede e anche luogo di nascita; e il risultato della loro unione con i termini di prole e creazione (Plutarco 1985, p. 122).

Nel passo citato, Plutarco interpreta il Timeo di Platone sottolineando soprattutto la metafora matrimoniale e generativa tra idea e materia. Proprio in quanto antonimi, idea e materia danno vita al cosmo, termine complesso che li comprende entrambi, e non sembrano opposte assiologicamente. Plutarco (Ivi) divinizza la relazione

$$\frac{\text{forma}}{\text{materia}} \} \text{cosmo}$$

stabilendo un parallelo con gli dèi egizi Osiride (origine), Iside (ricezione) e Horos (compiutezza). L'identificazione della materia con una *sede* ci mostra come la presunta antonimia tra materia e forma possa essere riarticolata come rapporto di inclusione, contenitore/contenuto, su cui ritornerò nel prossimo paragrafo². Il male non coincide di per sé con la materia; per Plutarco esso è piuttosto l'effetto di un'*anima malvagia*, titanica, irrazionale, volubile, insita nella materia. Tale anima è impersonata dal personaggio di Tifone che uccide Osiride (cfr. Reale, 2018, pp. 1847, 1850, 1852-1854).

Detto questo, l'opposizione paolina tra materia e spirito, entro cui la prima è valorizzata negativamente e il secondo positivamente, organizza ancora di fatto la nostra cultura sopravvivendo ai fenomeni di secolarizzazione connessi alla nascita del capitalismo (Berzano 2017). Si ritrova, ad esempio, in un

² A una sensibilità contemporanea, tuttavia, non sfugge il fatto che nella cultura greca il principio maschile è generatore, mentre quello femminile è ridotto a mero contenitore (Pazé 2023, pp. 101 – 102). Si potrebbe definire una sorta di utero in comodato d'uso.



filosofo laico come Ludwig Wittgenstein, che la attribuisce a Tolstoj (1881) nel proprio diario segreto, scritto in codice durante la Prima guerra mondiale:

12.9.'14

Le notizie diventano sempre peggiori. Stanotte ci sarà uno stato di allerta generale. Lavoro un po' di più o un poco meno ogni giorno, e mi sento abbastanza ottimista. Mi ripeto sempre le parole di Tolstoj: "L'uomo è impotente nella carne, ma libero grazie allo spirito". Possa lo spirito essere in me. Nel pomeriggio il sottotenente ha udito dei colpi nelle vicinanze. Ero molto agitato. Probabilmente verremo posti in stato di allarme. Come mi comporterò quando si comincerà a sparare? Non ho paura di essere ucciso, ma di non compiere fino in fondo il mio dovere. Dio mi dia forza! Amen. Amen. Amen (Wittgenstein 2021, p. 50).

Nella lettura di Wittgenstein, che adatta Tolstoj alla propria angosciata esperienza esistenziale, lo Spirito è il destinante che consente la liberazione dell'uomo da uno stato miserabile caratterizzato come un paradosso modale (dover e non poter fare). Lo Spirito e Dio dotano l'uomo di un poter fare. Il valore verso cui si orienta Wittgenstein è il compimento del proprio dovere di filosofo e ricercatore, che può essere interrotto in qualsiasi momento dalla morte.

Quale purport è in gioco qui? Le condizioni estreme di pericolo che caratterizzano l'esperienza raccontata nei diari lasciano emergere immagini quali sirene d'allarme, fucilate nel buio, panico tra i soldati sotto attacco. Tale purport viene riorganizzato grazie all'opposizione formale materia/spirito, fino a venire valorizzato nonostante tutto dal credente nella misura in cui egli è in grado di ri-categorizzarlo, attraverso un lavoro semiotico, come "prova".

2.2. Tomaso d'Aquino tra ontologia e semiotica

Come si è detto, il discorso filosofico non può trattare il tema ontologico della materia se prima essa non è considerata come *purport*. Questo appare chiaro quando un testo filosofico assegna un valore forico alla materia. Solitamente, ciò avviene senza che chi scrive se ne mostri consapevole; tuttavia, Tomaso d'Aquino (*De spiritualibus creaturis*) presenta il problema in forma esplicita.

Tomaso sottolinea lo scarso consenso dei teologi nel considerare la *sostanza spirituale* come composta da materia e forma. Da un lato, infatti, Dionigi Areopagita pensa gli esseri spirituali come il grado di perfezione più prossimo a Dio, ovvero all'atto puro privo di potenza, puramente intellettuale, senza bisogno di quella materia che è imperfetta, *incompletissima inter omnia entia*. D'altronde, ogni forma creata è limitata e definita attraverso la materia; dunque non vi sono sostanze create prive di materia: questa almeno era l'opinione corrente nel XIII secolo, sulla scorta di Avicenna, contro la quale argomenta Tomaso.

Al di là del retroterra filosofico di Tomaso e della sua personale soluzione al problema, per la quale si può rimandare a Sofia Vanni Rovighi (1973, pp. 50-52), egli nota come il dibattito filosofico metta in gioco due *sensi distinti del termine "materia"*, spesso confusi: "*ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur*". In senso proprio e generalmente accettato, la "materia prima" è identificata come pura potenza, senza delimitazioni, incompleta, ma in grado di venire definita dalla forma. In questo primo senso, la materia prima è definita negativamente, è *privazione di forma*; d'altro canto vi è un secondo senso, meno comune secondo Tomaso, per il quale ogni potenza è chiamata materia, ogni atto è chiamato forma, e ogni atto presuppone la propria potenza. In questo secondo senso, la "materia" è solo il terminale di una relazione che la precede, ovvero l'*esistenza*.

Dal punto di vista che qui mi interessa sviluppare, la "materia" presenta nei discorsi teologici due distinti *purport-mening*. Il principio di inerenza aiuta a comprendere come ciascuno di essi sia frutto di una relazione intenzionale tra la materia e un soggetto per la quale ad essa può essere attribuito un valore,



positivo o negativo. Il soggetto può attribuire un valore alla *perfezione*: in tal caso, la materia è imperfetta (*priva* di perfezione) e lo spirito è *privo di tale privazione*. In alternativa, il valore è attribuito alla *creazione*, nel qual caso lo spirito è *ricevuto* dalla materia per venire all'esistenza: si stabilisce allora tra i due una relazione di *inclusione*. In questa seconda accezione, la materia non è più l'antitesi dello spirito, perché è in grado di riceverlo e ne è la sede.

2.3. Corpo e spirito nell'ascesi

La questione di Tomaso non era puramente speculativa, ma coinvolgeva, da un punto di vista sociosemiotico, diverse *forme di vita* circoscritte dal discorso cristiano. Come si è detto, infatti, l'opposizione tra forma e materia sono centrali in alcuni sottogeneri specifici del discorso religioso quali l'ascesi o la mistica. Per esempio, le agiografie abbondano di digiuni strenui, di mistiche in grado di nutrirsi per anni di una sola ostia al giorno; in realtà i consigli dei padri del deserto ai loro figli spirituali erano molto chiari sulla necessità di non causare danni irreparabili al corpo, creato da Dio:

Uno dei padri raccontò che vi era alle Celle un anziano vestito di stuoia, che lavorava con molto zelo. Un giorno che si era recato presso l'abate Ammonas, questi, vedendolo rivestito di quella stuoia, gli disse: "Ciò non ti serve a niente". L'anziano gli confidò: "Ho tre pensieri che mi tormentano: il primo mi spinge a ritirarmi in qualche parte del deserto; il secondo a raggiungere paesi stranieri dove nessuno mi conosca; il terzo a rinchiudermi in una cella dove nessuno mi possa vedere e a mangiare solo ogni due giorni". L'abate Ammonas gli rispose: "Nessuna di queste tre cose è conveniente per te; continua piuttosto a vivere nella tua cella, mangia un poco ogni giorno, custodisci sempre nel tuo cuore la parola del pubblicano che si legge nel Vangelo, e potrai essere salvo (Campo, Draghi 1975, Ammonas, 4).

Se ci si chiede quale sia qui il *purport* in gioco, ci si imbatte nel grande tema dell'accesso allo spirito attraverso il corpo. L'inerenza chiama in causa il valore perseguito dal soggetto, rappresentato dal perfezionamento spirituale. Il racconto contrappone due opposte valorizzazioni foriche: una radicale mortificazione del corpo o una rinuncia moderata, metodica e costante. In termini di semiotica narrativa, nell'ascetismo estremo il valore di base di base (la salvezza) è sostituito da valori d'uso (estraniamento, solitudine, digiuno), sanzionati negativamente dal Destinante incarnato da Ammonas. La moderazione e la metodicità nella rinuncia, suggerite dall'abate Ammonas, ricordano all'anziano che l'atletismo spirituale non deve in nessun caso sostituirsi al fine della vita eremitica, poiché in questo modo la vanagloria (quella del fariseo cui fa riferimento il passo evangelico citato) impedisce la salvezza.

2.4. La materia dell'icona

L'antonimia paolina non toglie nulla al mistero dell'incarnazione: se la materia è così vile, come ha potuto Dio farsi uomo? Nell'VIII secolo, Giovanni Damasceno si pone proprio questa domanda nel difendere le icone. Disprezzata dagli iconoclasti, che egli paragona per questo ai manichei, la materia ha purtuttavia un valore. Non si tratta del sacro: nell'immagine si venera il *prototipo* che essa raffigura, la trasmissione del sacro è una proprietà formale della relazione tra tipo e occorrenza. Il valore della materia consiste piuttosto nella sua capacità di ospitare, di racchiudere questo valore:

[...] onoro e tratto con venerazione anche tutta l'altra materia attraverso la quale è avvenuta la mia salvezza, poiché essa è piena di potenza e di grazia divina. O forse non è materia il legno della croce, esso infinitamente felice e beato? Non è materia il monte venerabile e santo, il luogo del Golgota? Non è materia la roccia donatrice e apportatrice di vita, tomba santa, fonte della nostra resurrezione?



Non è materia l'inchiostro ed il santissimo libro dei vangeli? Non è materia la tavola vivificante che prepara per noi il pane della vita? Non sono materia l'oro e l'argento con cui si approntano croci, patene e calici? E prima di tutte queste cose, non sono materia il corpo ed il sangue del Signore? E quindi, elimina il culto e la venerazione di tutte queste cose! Oppure concedi alla tradizione della Chiesa anche la venerazione delle immagini santificate dal nome di Dio e degli amici di Dio, e per questo motivo adombrate dalla grazia dello Spirito Santo! (Giovanni Damasceno 1983, pp. 46-47).

Anche in questo caso, si parte da un purport consistente in roccia, legno, inchiostro, oro, corpo e sangue. Per il principio di inerenza, essi assumono un valore spirituale per un soggetto credente. Si immagini un pellegrino, per il quale i paesaggi rocciosi che attraversa sono solidi e immutabili come la verità che egli insegue, pur avendola già dentro di sé. Nel caso presente, la relazione tra spirito (qui assimilato alla forma) e materia non è più antonimica; è piuttosto una relazione di *complementarità*, la medesima che si dà tra contenitore e contenuto. Questa relazione si trova ancora nel XX secolo in Florenskij:

Nella consistenza del colore, nel modo di applicarlo sulla superficie corrispettiva, nella struttura meccanica e fisica delle superfici stesse, nella natura chimica e fisica della materia che lega i colori, nella composizione e nella consistenza dei solventi e dei colori stessi, nelle lacche o altre sostanze fissanti dell'opera dipinta e in altre sue "cause materiali", già è espressa direttamente anche quella metafisica, quella profonda percezione del mondo che la volontà creativa dell'artista cerca di esprimere attraverso la data opera come insieme unico (Florenskij 2008, p. 82).

Poiché l'insieme di queste cause materiali non è una scelta dell'artista, ma si colloca entro la cultura di cui egli fa parte, Florenskij dichiara che "la causa materiale dell'opera esprime il senso di un'epoca perfino *più* dello stile in quanto carattere comune delle forme in questo preferite" (ivi).

2.5. Etnosemiotica e materia

Mi sono imbattuto in un caso interessante in cui le proprietà del materiale manifestano il senso spirituale del rito osservato. Nella Chiesa ortodossa polacca, in alcune occasioni speciali, i fedeli si riuniscono in cerchio intorno al celebrante. A turno si inchinano mentre il presbitero pone loro sul capo una Bibbia. Ho avuto occasione di assistere al rito a Varsavia, nella Cattedrale di Santa Maria Maddalena, durante una cerimonia dei vesperi, in ottobre 2022.

Ricorrendo ai codici della propria cultura, un osservatore cattolico può interpretar il rito come una sorta di benedizione. Inoltre, un semiotico potrebbe formulare l'ipotesi che un qualche valore "sacro" si trasmetta grazie al contatto con il libro, per contiguità, come avviene nei segni indicali di Peirce. Tuttavia, tale descrizione non è ancora sufficientemente adeguata. Infatti, il significato simbolico è manifestato da una qualità materiale del volume: la pesantezza. "Al fedele è richiesto di farsi supporto della fede, e il rito è appagante per coloro che sentono questo bisogno", mi ha detto il mio informatore, un fedele ortodosso. Vi è dunque in gioco il purport rappresentato da una qualità (la pesantezza) che viene rivalorizzata per qualcuno (il fedele), e dunque l'inerenza tra il valore e un soggetto per il quale tale valore vale³.

³ Si intravede qui una direzione di ricerca ulteriore. Infatti, è proprio l'opposizione tra *forma* e *sostanza* in Hjelmslev ad essere partecipativa (cfr. Zinna 2001). Come è noto, Deleuze fu un interprete di Hjelmslev. È possibile che la *piega* rappresenti il *lavoro semiotico* applicato al *purport-mening* per produrre la *forma*? Quanto l'attenzione di Deleuze alla *doppia piegatura* si deve al suo interesse verso la biplanarità delle semiotiche hjelmsleviane? Purtroppo, un tentativo di rispondere qui alla questione mi porterebbe lontano dal tema del presente lavoro.



2.6. La materia della mistica nel XVII secolo

Un'alternativa più radicale all'opposizione antonimica tra materia e spirito si trova nella cultura barocca. La spiritualità del barocco in genere è carnale e sensuale: coincide con l'apoteosi dei corpi dei santi nelle cupole delle chiese, il culto degli organi (il sacro cuore di Gesù), la coprofagia di Santa Margherita Maria Alacoque. Scrive Deleuze:

Il barocco diversifica le pieghe, seguendo due direzioni, due infiniti, come se l'infinito stesso si dislocasse su due piani: i ripiegamenti della materia e le pieghe nell'anima. In basso, la materia è ammassata in un primo genere di pieghe, ed è poi organizzata in un secondo genere di pieghe, nella misura in cui le sue diverse parti costituiscono altrettanti organi 'piegati in maniera differente e più o meno sviluppati'. In alto, invece, l'anima canta la gloria di Dio, percorrendo le sue stesse pieghe senza mai giungere a svilupparle interamente, 'poiché esse vanno all'infinito' (Deleuze 1988, p. 5).

Nell'interpretazione deleuziana, ispirata a Leibniz, lo spirito risulta da un ripiegamento formale di secondo grado della materia, che dapprima si fa corpo (inteso come un insieme di invaginazioni e cavità), e in seguito sviluppa una seconda interiorità psichica. Quello barocco è un materialismo spirituale, nella misura in cui abolisce la relazione antonimica tra materia e spirito accentuandone il carattere di *opposizione partecipativa* (Hjelmslev 1937). Lo spirito è il termine intensivo che si oppone alla categoria estensiva delle "materie ripiegate", la quale lo comprende al proprio interno⁴.

Leibniz è un autore di ambito protestante; la semisfera cattolica manterrà una distinzione più netta tra materia e spirito. Nonostante ciò, vi è almeno un ambito in cui l'*incarnazione* dello spirito tende ad abolire la dicotomia spirito/materia, ed è la mistica. Come nota De Certeau, alla fine del Cinquecento la parola "mistica" cessa di essere un aggettivo (*teologia mistica*) per divenire il nome di una disciplina sperimentale che fa del corpo un laboratorio mirato alla conoscenza del divino. Si tratta di una reazione ad una crisi di credibilità del discorso teologico tradizionale ereditato dalla scolastica, e di un recupero dell'inclusione della spiritualità nella materia.

[...] depuis que la culture européenne ne se définit plus comme chrétienne, c'est-à-dire depuis le XVIe ou le XVIIe siècle, on ne désigne plus comme mystique le mode d'une «sagesse» élevée à la pleine reconnaissance du mystère déjà vécu et annoncé en des croyances communes, mais une connaissance expérimentale qui s'est lentement détachée de la théologie traditionnelle ou des institutions ecclésiastiques et qui se caractérise par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu (De Certeau 1975).

Sempre secondo De Certeau, alla pretesa indicibilità del senso mistico si accompagna la sua manifestazione psicosomatica. Anche in questo caso, come in quello dell'antonimia spirito/materia, non si tratta di una opposizione traluzia: la concezione della mistica sviluppatasi nel corso del XVII secolo negli scritti di San Giovanni della Croce diviene rapidamente il modello per eccellenza del sapere cattolico sulla mistica, e in questo modo è ereditato dalla cultura del XX secolo (Da Pietrelcina 1984; Wojtyła 2003).

Non si tratta di una opposizione del tipo contenitore/contenuto: come abbiamo detto, l'interiorità che risulta dalla piega di secondo grado è spirito. A entrare nello spirito, ovvero in se stessa, è l'anima:

Può darsi, figlie mie, che ciò vi sembri una stranezza [...] Esiste, in qualche modo, un'evidente differenza fra l'anima e lo spirito, pur essendo essi una cosa sola. Si percepisce una divisione così sottile, che a volte l'uno sembra operare in un senso e l'altra in un altro, a seconda di come decide il Signore (Teresa d'Avila 1577, p. 217).

⁴ Rinvio la discussione dei problemi metodologici relativi all'osservazione partecipante a una successiva pubblicazione.

Anche Edith Stein avverte il contrasto tra l'impostazione scolastica e la spiritualità moderna rappresentata da Teresa D'Avila, tentando una conciliazione in chiave fenomenologica:

Noi abbiamo cercato di risolvere quest'enigma distinguendo da un lato la differenza contenutistica esistente fra spirito e materia (che riempie lo spazio) considerati quali diverse categorie dell'essere [...] e dall'altro la distinzione formale esistente fra corpo, anima, spirito, stando alla quale l'anima è l'elemento recondito, ancora informe, mentre lo spirito ne è la vita palese, liberamente fluente (Stein 1950, p. 130).

Come vediamo, per risolvere il problema ontologico Edith Stein deve distinguere diverse accezioni in un medesimo *purport* (lo "spirito"), confermando il fatto che la nozione semiotica di *purport* è condizione di possibilità del discorso ontologico. Al di là della soluzione proposta, è l'interiorità risultante dalla doppia piegatura descritta da Deleuze a divenire sede per elezione della ricerca del divino. Il *purport* consta di cavità, antri, anfratti corporei, che il fedele ri-valorizza, per il principio di inerenza, in quanto coincidenti con lo spirito.

3. Discussione

Come abbiamo visto, le rispettive proprietà "ontologiche" della materia e dello spirito si producono entro un genere di discorso *che ne costruisce la relazione*: antonimica, privativa, di inclusione o di partecipazione. Secondo il principio di inerenza, i poli della relazione vengono diversamente assiologizzati a seconda di una relazione di carattere intenzionale per la quale il soggetto attribuisce un valore ad alcune caratteristiche che seleziona entro un insieme di virtualità presenti in maniera indistinta nel *purport*. Non tutti i filosofi si avvedono del fatto che la concezione metafisica della materia che vanno sviluppando dipende dal significato che le attribuiscono (*purport-mening*); lo prova l'esempio di Tomaso, il quale, al contrario, si mostra consapevole della questione.

La materia-*purport* è il campo d'esercizio di un ritaglio dal quale emerge la forma del valore, per effetto del lavoro di quel soggetto per il quale tale valore vale. Tuttavia, ciò comporta un problema. Nella prospettiva strutturalista, adottata da Hjelmslev e alla quale ci siamo rifatti, non può che essere la relazione di *inerenza* a porre i propri terminali, a operare sul *purport* perché ne emergano non solo una forma del valore, ma anche una forma-soggetto per il quale tale valore vale. D'altronde, il discorso teologico non si limita ad attribuire valore a Dio ma produce al contempo anche il teologo che ne scrive; allo stesso modo, il filosofo non preesiste all'ontologia, né il semiotico al senso.

3.1. Il monismo e i suoi rischi

Dagli anni Settanta in poi all'interno del post-strutturalismo sono stati pubblicati diversi lavori in cui il confine semio-ontologico non è ben chiaro: vi sarebbe una materia *pre-semiotica*, la quale si auto-organizza articolandosi e *diviene* semiotica. Vi è una confusione non del tutto chiarita sui principi che emergono dallo studio morfodinamico della forma: una confusione mai del tutto chiarita tra morfogenesi e ontogenesi. In analogia con il discorso religioso, per i tentativi di fondare la semiotica sul monismo ontologico vale qualcosa di simile a ciò che Leone scrive dell'ascesi:

[...] dal punto di vista semiotico l'ascesi è fondamentalmente racconto del sogno impossibile di ritornare a uno stadio della generazione del senso ove le differenze che lo producono si annullino

nell'unità assoluta, o nell'indistinzione (sogno impossibile perché lì dove le differenze si annullano non vi è prensione possibile del senso) (Leone 2013).

Inoltre, optare per un modello che faccia discendere la semiotica da una nozione ontologica di materia è a mio parere un passaggio scarsamente motivato: non si vede perché fondare la semiotica sull'ontologia; non si ravvisano nell'oggetto d'analisi motivazioni sufficienti; soprattutto, non si vedono le conseguenze della scelta di questo fondamento per quanto riguarda gli sviluppi della disciplina. Per un dibattito sull'argomento rimando ad Amoroso *et al.* (2016).

Inoltre, le descrizioni del passaggio da un monismo pre-semiotico all'articolazione semiotica si collocano in un ambito prettamente ontologico soltanto in apparenza; come abbiamo visto, l'attribuzione stessa di un qualche valore al monismo può accadere solo *a valle* di una semiotica del valore. È ben noto che Heidegger, dopo essersi posto, in *Essere e tempo*, il problema del *sensu dell'esserci dell'essere*, non è riuscito nell'intento di analizzare il senso dell'essere in generale per un limite linguistico:

La terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata. Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica (Heidegger 1976, p. 94).

Heidegger diviene consapevole del fatto che il linguaggio non è “*trasparente*” nel porre in rapporto l'individuo e il reale, e conclude che “il linguaggio è la casa dell'essere” (ibid., p. 44). Vorrei prenderlo alla lettera: qualsiasi ontologia è il risultato di un lavoro che il discorso filosofico compie sui propri concetti non solo attraverso una lingua tecnica ma soprattutto entro una semiotica del valore. Nulla ci obbliga considerare il discorso filosofico come un ambito sottratto all'analisi semiotica, la quale potrà anzi contribuire a chiarirlo (Marrone 2022). Il giudizio di valore su quel che è “reale” e “non-reale” esita dal senso che il mondo ha per noi. Dunque: dapprima abbiamo un discorso filosofico il cui *purport-mening* consiste nel ricavare valore dalla “materia” per costruire un fondamento ontologico; in seguito, il discorso filosofico ancora a tale principio primo la significazione stessa. Del resto, i principi di qualunque insieme d'assiomi sono sempre scelti *precisamente* sulla base dei teoremi che da essi si intende dimostrare.

3.2. Per concludere

La nozione di materia-*purport* che ho difeso fin qui assimila la materia al senso e ne fa qualcosa di totalmente *interno alla semiotica*. Naturalmente, se proprio un principio primo generativo del cosmo semiotico ci dev'essere, ci si può chiedere per quale motivo esso debba essere una materia *differenziabile* e non la *differenza stessa*, ad esempio. La differenza è in grado di produrre, *per differenza*, anche l'identità, in quanto la seconda è differente dalla prima. Non vale il contrario: non è possibile produrre la differenza a partire dall'identità *per identità*, perché se qualcosa è identico all'identità esso è proprio l'identità. Non si tratta solo di un sofisma: se consideriamo *D* e *I* alla stregua di operatori, e definiamo *I* come l'operatore che lascia inalterato il suo ingresso, possiamo scrivere

$$D^2 = I$$



per tradurre il fatto che la differenza produce l'identità attraverso la differenza e

$$I^2 = I$$

per rappresentare il fatto che l'identità, applicata a se stessa, restituisce l'identità. Anche il principio di *inerenza* (In) andrebbe considerato come un operatore che, applicato alla materia (M), fornisce come risultato la giunzione tra un Valore (Ov) e un Soggetto (S) per il quale il valore vale:

$$InM = SOv$$

In questo modo, non siamo costretti a postulare un Soggetto originario, il quale è un prodotto dell'applicazione del principio di inerenza al *purport*. In analogia con la semiotica testuale, per la quale il soggetto non è un elemento, ma il prodotto dell'articolazione della categoria proto-attanziale, i soggetti dell'enunciazione sono il prodotto di una articolazione della materia a partire dal principio di inerenza. Come si è detto sopra, è precisamente tale processo a restituire "materia formata" (*sostanza*) attraverso un *lavoro semiotico* (Eco 1975) che fa emergere la forma-valore.



Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Amoroso, P., De Fazio, G., Giannini, R., Lucatti, E., 2015, *Corpo, linguaggio e senso: tra semiotica e filosofia*, Bologna, Esculapio.
- Berzano, L., 2017, *Quarta secolarizzazione: autonomia degli stili*, Udine, Mimesis.
- BDJ, 1998, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Les Éditions du Cerf; ed. it. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB 2010.
- Campo, C., Draghi, P., a cura, 1975, *Detti e fatti dei padri del deserto*, Milano, Rusconi, edizione elettronica.
- Da Pietrelcina, P., 1984, "Appunti di mistica e ascetica", in *Epistolario*, vol. 4, pp. 1091-1116, 3a ed. 1998.
- De Certeau, M., 1975, "Mystique" in *Encyclopædia Universalis*, pp. 1031-1036.
- Deleuze, G., 1988, *Le Pli - Leibniz et le baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. *La piega: Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi 2004.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Milano, Bompiani.
- Florenskij, P. A., 2008, *Iconostasi: saggio sull'icona*, Napoli, Medusa.
- Giovanni Damasceno, 1983, *Difesa delle immagini sacre*, Roma, Città nuova editrice.
- Greimas, A. J., Courtès, J., 1979, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, trad. it. *Semiotica: dizionario della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- Heidegger, M., 1976, *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Hjelmslev, L., 1937, "La catégorie des cas", II, in *Acta Jurlandica*, IX, 2, pp. VIII-78.
- Hjelmslev, L., 1943, *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, København, Munksgaard; trad. ing. F. J. Whitfield, ed., *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison (Wis.), University of Wisconsin Press 1961; trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, a cura di G. Lepschy, Torino, Einaudi 1968.
- Leone, M., 2013, "Semiotica dello spazio ascetico", in *Humanitas* vol. 68, n. 6, pp. 937-946.
- Marrone, G., 2022, "Da Croce a Vico: la vita come opera", in J. Ponzio, F. Galofaro, a cura, 2022, pp. 79-100.
- Marsciani, F., 2008, "L'acquisto della calzatura: osservazioni etnosemiotiche", in *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, FrancoAngeli, pp. 39-53.
- Marsciani, F., 2014, "À propos de quelques questions inactuelles en théorie de la signification", in *Actes Sémiotiques*, n. 117, pp. 1-18.
- Pazé, V., 2023, *Libertà in vendita: il corpo fra scelta e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Plutarco, 2022, *Iside e osiride*, Milano, Adelphi.
- Ponzio, J., Chiaia, E., a cura, 2022, *Il sacro e il corpo*, Udine, Mimesis.
- Ponzio, J., Galofaro, F., a cura, 2022, *Autobiografie spirituali*, Milano, Mimesis.
- Ponzio, J., Vissio, G., a cura, 2021, *Culture della persona: itinerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Torino, Academia University Press.
- Reale, G., 2018, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, Bompiani.
- Stein, R. 1950, "Die Seelenburg", in *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenz-philosophie & Die Seelenburg*, ESGA, Vols. 11-12; trad. it. *Il castello dell'anima*, a cura di A. Ales Bello, Monza-Milano, MIMEP-DOCETE 1999.
- Teresa d'Avila, 1577, *El Castillo Interior*, trad. it. *Il castello interiore*, Milano, Giunti editore 2017.
- TOB, 1988, *Traduction oecuménique de la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf; trad. it. *La Bibbia TOB*, a cura di E. Bianchi, Torino, Elledici 2018.
- Tolstoj, L., 1881, *Soyedineniye i perevod chetyrokh yevangelij*; trad. it. *Il vangelo di Lev Nikolaevič Tolstoj*, Urbino, Quattroventi 1983.
- Tomaso d'Aquino, *De spiritualibus creaturis*, isidore.co/aquinas/QDdeSpirCreat.htm consultato il 10 giugno 2022.
- Vanni Rovighi, S., 1973, *Introduzione a Tommaso D'Aquino*, Bari, Laterza, 11a ed. 2005.
- Volli, U., 2021, "Di che cosa parliamo quando diciamo 'persona'? Fra filosofia e semiotica", in J. Ponzio, G. Vissio, G., a cura, 2021, pp. 3-30.
- Volli, U., 2022, "Il corpo nella tradizione ebraica: non ostacolo allo spirito, ma strumento semiotico", in J. Ponzio, E. Chiaia, a cura, 2022, pp. 15-32.
- Walt, L., 2013, *Paolo e le parole di Gesù: frammenti di un insegnamento orale*, Morcelliana, Brescia.



Wittgenstein, L., 2021, *Diari segreti*, Roma, Meltemi.

Wojtyła, K., 1948, *Doctrina de fide apud S. Johannem a Cruce*, tesi di dottorato, Roma, Università Pontificia S. Tommaso d'Aquino, trad. it. K., Wojtyła, 2003, pp. 35-247.

Wojtyła, K., 2003, *Metafisica della persona*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.

Zinna, A., 2001, "Il concetto di forma in Hjelmslev", in *Ianus, Quaderni del circolo glossematico*, 2, pp. 245-261.