

PREMESSE PER UN APPROCCIO LINGUISTICO AL TESTO DELLA SACRA SCRITTURA. LE VALENZE DEL LINGUAGGIO DELLA FEDE VISTO COME ATTO CREATORE

MIRONA BENCE-MUK¹

ABSTRACT: *Premises for a Linguistic Approach of the Text of the Sacred Writings Virtues of the Language of Faith as Act of Creation.* The present article aims to certify the validity of the assumptions launched by the philosophy of language, as it has been theorized over the centuries by Aristotle, Humboldt, Hegel and, later on, by Eugeniu Coseriu, using the text of the Holy Bible as demonstrative and applicative support. Through his theories in regard to language, more precisely in regard to the creative nature of language, Coseriu recognizes the tridimensionality of the word (*ἐνέργεια- enérgeia, δύναμις-dynamis, ἔργον-ergon*), previously stated by Aristotle. He thus leads the way towards possible nuances by means of particular employment of the above mentioned tridimensionality. We resort to the text of the *Sacred Writ* given the fact that it proves itself to be the foremost source in demonstrating what Aristotle names the mood of «potentiality» and of «actuality» of the human being by the power of language.

Keywords: *ἐνέργεια-enérgeia, δύναμις-dynamis*, word, language, speech, integralism, mystery, «the speech universe of faith», act of creation, «Verbum».

REZUMAT: *Premise pentru o abordare lingvistică a textului Sfintei Scripturi. Valențele limbajului credinței ca act creator.* Articolul de față își propune să certifice validitatea premiselor lansate de filosofia limbajului, așa cum a fost ea teoretizată de-a lungul timpului de Aristotel, Humboldt, Hegel și, ulterior, de Eugeniu

¹ Docente di lingua italiana presso l'Università Babeș-Bolyai di Cluj, Facoltà di Lettere, Dipartimento di lingue e letterature romanze. Ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Linguistica con una tesi sull'approccio al testo letterario musicale in prospettiva integrale. I suoi ambiti di ricerca sono: morfologia e sintassi della lingua italiana, semantica lessicale e testuale, semiotica, rispettivamente semiotica musicale, linguistica integrale, linguaggi settoriali e corrispondenza commerciale. Le sue pubblicazioni rientrano nel quadro teorico suindicato. Email: mironacomana@yahoo.com.

Coșeriu, utilizând ca suport demonstrativ și aplicativ textul biblic. Prin intermediul tezelor sale integraliste cu privire la limbaj, respectiv la natura creativă a limbajului, Coșeriu recunoaște tridimensionalitatea cuvântului (ἐνέργεια- *enérgeia*, δύναμις-*dynamis*, ἔργον-*ergon*), afirmată în prealabil de Aristotel, și ne deschide calea spre posibile nuanțări, prin intermediul unor aplicații inedite ale acesteia. Vom recurge la textul *Sfintei Scripturi* deoarece se dovedește a fi sursa primordială în demonstrarea a ceea ce Aristotel numește modul «de a-fi-în-potență» și de «a-fi-ca-act» al ființei, prin forța limbajului.

Cuvinte-cheie: ἐνέργεια-*enérgeia*, δύναμις-*dynamis*, cuvânt, limbaj, discurs, lingvistică integrală, mister, «universul de discurs al credinței», act creator, «Verbum».

I. Possibili tesi per un approccio teorico alla Scrittura, in chiave integrale

L'illustre linguista Eugenio Coseriu è colui che, in base alle teorie integrate aristoteliche, hegeliane e homboldtiane, ha iniziato un percorso scientifico di ricostruzione della linguistica, rispettivamente dello studio del linguaggio come scienza della cultura, nettamente separata dalle scienze naturali. Pertanto, la linguistica viene valutata come la più importante tra tutte le altre scienze della cultura, in quanto il linguaggio si manifesta come la forma universale e basilare della cultura nelle sue varie forme, la matrice di qualsiasi atto culturale. Il linguaggio sarà definito, dunque, secondo le tesi di Hegel come prima manifestazione degli attributi umani nell'uomo, la nascita della sua capacità di comprensione del mondo, i primi risvegli della libertà umana e della sua creatività. Perciò, Coseriu considera il linguaggio un processo dinamico che appartiene all'attività intellettuale della persona, infinito e essenzialmente creativo. Il linguaggio non significa uso, creazione di segni materiali che rivestino *significati* già esistenti, ma, al contrario, significa creazione di *significati*, rispettivamente di *contenuto* ed *espressione* al contempo.²

Si nota che lo studio della linguistica nella prospettiva suddetta crea un quadro epistemologico unico che rimanda, nei suoi minimi particolari, all'*unicum* aristotelico, a quell'unità ed essenza riscontrabile e riconoscibile nelle cose, delimitata da un *contenuto* linguistico, rispettivamente *significativo*, cioè dotato di *significato*. Significare, dal punto di vista di Coseriu, vuol dire captare, mediante il linguaggio, il quale è esclusivamente semantico, l'unità di un'essenza generale delle cose, delimitare e stabilire tutte le possibilità dei vari «modi di essere in generale» delle

² Cfr. E. Coseriu, *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid 1977.

cose.³ Di conseguenza, i *significati* catturano essenze di un dato «modo di essere», creando, così, contenuti linguistici e conferendo all'individuale un modello universale. Quando Coseriu fa riferimento al «modo generale di essere uomo» afferma: «Quando nominiamo qualcuno uomo, lo nominiamo per mezzo della sua 'umanità', per 'il fatto di essere uomo' (la nave per la sua navità)»⁴.

Il linguaggio, come la poesia, considera nuovamente Coseriu «è la comprensione dell'universale nell'individuale, oggettivazione dei contenuti intuitivi della coscienza»⁵. Abbiamo osservato che nella visione teorica coseriana tanto il linguaggio quanto l'arte sono attività libere e creatrici (ἐνέργεια in termini aristotelici), però la particolarità che li distingue è la dimensione dell'alterità, che limita il linguaggio rispetto alla poesia e che annulla il suo carattere assoluto. L'alterità si riferisce alla comunicazione con l'altro, condizione essenziale nell'atto del parlare, ma non sempre nell'arte, nell'atto creativo oppure della creazione⁶. Dunque, l'unica realtà e forma concreta del linguaggio è il parlare. La *parola* si manifesta come la materia prima del linguaggio nella sua forma comunicativa, prendendone i suoi attributi creatori. Partendo dalla definizione di Aristotele⁷, il quale identifica il parlare come una attività creativa (ἐνέργεια), specifica esclusivamente all'uomo, caratterizzata da una competenza (δύναμις), percepita sotto forma di conoscenza intuitiva del mondo e della sua corporeità, chiamata prodotto (ἔργον), che non si deve confondere con il *referente* (l'oggetto a cui si riferisce la parola stessa), la linguistica integrale studia il linguaggio in base a tre *piani* discendenti, determinati dalla sua natura universale, storica e individuale:

a. «piano universale» (il parlare come attività umana universale) in cui l'ἐνέργεια corrisponde al parlare in generale, il δύναμις alla competenza elocuzionale e l'ἔργον al complessivo delle possibilità infinite degli enunciati.

b. «piano storico» (il parlare in una certa lingua) in cui l'ἐνέργεια corrisponde alla lingua stessa, il δύναμις alla competenza idiomatica e l'ἔργον alla lingua astratta.

c. «piano individuale» (il parlare in date situazioni come esercizio individuale) in cui l'ἐνέργεια corrisponde al discorso individuale, il δύναμις alla competenza espressiva e l'ἔργον al testo quale prodotto del discorso.⁸

³ E. Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, Supliment al "Anuarului de lingvistică și teorie literară", Iași, XXXIII, 1992-1993/1994, 17.

⁴ Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, 17.

⁵ Cfr. E. Coseriu, *Tesis sobre el tema "lenguaje y poesía"*, Madrid 1977, 201-207.

⁶ Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, 62.

⁷ Cfr. Aristotel, *Organon*, IV (*Topica*), București 1963.

⁸ Si veda: Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, 25-47; E. Coseriu, *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*, Roma 1997, 62-68.

Il tipo di *contenuto*, secondo l'accezione linguistica del termine, varia, in ordine ascendente, da un *piano* all'altro come segue: al «piano universale» corrisponde la *designazione*, al «piano storico» il *significato* e al «piano individuale» il *sensu*.

La nostra breve ricerca si colloca nella sede tanto del «piano universale», indipendente dal *piano* idiomático, e, cioè dalla lingua in cui è stato redatto il testo che ci proponiamo di analizzare quanto nella sede del «piano individuale» che ha come risultato il senso testuale, principalmente connotativo in quanto si tratta di creazione di senso metaforico mediante il linguaggio e oltretutto di «universi di discorso» con vari gradi di semantizzazione e finalità espressiva.

Definiamo, dunque, gli «universi di discorso», in base alle tesi della linguistica integrale:

a. «universo di discorso» 1 o empirico (conferito dall'esperienza quotidiana, che ha come oggetto di tale esperienza il mondo reale);

b. «universo di discorso» 2 o della scienza (che ha come punto di riferimento lo stesso mondo reale, ma l'esperienza rifletterà le conoscenze, risultate dalla ricerca scientifica);

c. «universo di discorso» 3 o poetico, della fantasia (corrisponde al conoscere dato dall'intuizione poetica con riferimento al mondo dell'arte, al mondo creato mediante la fantasia);

d. «universo di discorso» 4 o della fede (riflette il conoscere conferito dalla fede e si riferisce al mondo specifico a tale fede; è lo stesso mondo reale arricchito dal mistero della fede)⁹.

Questa nuova prospettiva sul ruolo e *modus operandi* del linguaggio, nasce un'intera filosofia del linguaggio, fondata sul processo di ricostruzione della visione sul mondo e dell'intuizione, a livello riflessivo e, di conseguenza, al livello della fantasia.

Cadauno degli «universo di discorso» equivale a vari modelli metaforici. Sulla base delle teorie di Lucian Blaga, dedicate alla metafora, e delle ipotesi lanciate dal linguista Mircea Borcilă, la metafora nel discorso acquista diversi gradi di tensione e trasgressione semantica e ontologica.

Questa tipologia metaforica si suddivide, a seconda delle tesi del linguista M. Borcilă, nella categoria della «metafora significazionale (IIA)» e della «metafora transsignificazionale (IIB)» alle quali si associano le due finalità metaforiche, teoretizzate da L. Blaga in *Trilogia culturii* [*Trilogia della cultura*]: «plasticizzante» e

⁹ Cfr. M. Bence Muk, *La metafora della luce nel paradiso dantesco. Prospettive poetiche contrastive*, in: „Analele Universității din Craiova, Seria Științe filologice, Lingvistică”, XXXVII, nr. 1-2, 2015: 228-234.

«rivelatoria». La distinzione tra i due modelli metaforici consiste nel fatto che il primo (IIA) mette in risalto, attraverso l'universo poetico del testo, «un oggetto semantico indipendente dal mondo fenomenologico», ma «creato per analogia ad esso», in cui anche il *contenuto* «nel mistero» del mondo viene convertito in un'immagine percettibile, «recuperabile mediante l'espressione», invece la metafora tipo IIB ha un carattere del tutto disanalogico, irrecuperabile in totalità attraverso l'espressione¹⁰. La «metafora trassignificazionale IIB» con finalità «rivelatoria» che corrisponde, dato quanto sopra, all' «universo di discorso della fede», richiede una trasgressione ontologica al livello semantico, un potenziamento del mistero, che sta alla base di qualsiasi atto di creazione. Si tratta, in effetti, di un'opera creatrice che fa uso di uno strumento particolare: il linguaggio, cioè la *parola* adoperata nel *parlare metaforico*.

Il valore tridimensionale della *parola* (ἐνέργεια, δύναμις, ἔργον) ne svela la sua capacità e, specialmente, la sua forza massima di trasformare le cose, gli esseri e l'intero mondo fenomenologico, ma, principalmente, la sua abilità di portare a luce, di creare nuovi mondi e universi. Già Aristotele considerava la coppia δύναμις-ἐνέργεια come una relazione tra due modi dell'essere, «essere in potenza o forza» ed «essere come atto»: «Alcun testo rappresenta, per il parlante, un semplice prodotto, ma sempre un modello possibile per una futura produttività»¹¹ (trad. ns.). E lo stesso autore è del parere che «l'essere dello spirito è atto», nonché, possiamo aggiungere noi, creatore. Spesse volte ci confrontiamo con la forza della *parola* che ci è stata rivolta oppure che espressa da noi stessi ha influito sul comportamento o sulla vita del prossimo.

Se la filosofia del linguaggio e la linguistica integrale hanno accertato, attraverso il loro contributo scientifico, il ruolo del linguaggio nella creazione di mondi semantici e testuali sempre nuovi, «l'universo del discorso della fede» ci attesta la creazione di mondi fenomenologici reali e concreti per mezzo della forza del linguaggio, rispettivamente della *parola* espressa nell'atto individuale del parlare, ma soprattutto ci attesta l'esistenza del *mistero*, essendo la sede assoluta in cui il *mistero* ammonta a quote inimmaginabili, incomprensibili e irrecuperabili mediante la ragione umana.

¹⁰ Cfr. O. Boc, *Textualitatea literară și lingvistica integralistă*, Cluj-Napoca 2007.

¹¹ Cfr. D. C. Vilcu, *Orizontul problematic al integralismului. Integralism și fenomenologie*, vol. 1, Cluj-Napoca 2010, 41.

II. Approccio analitico al testo della Sacra Scrittura

1.1. Breve Introduzione

Tenteremo di identificare e dimostrare l'esistenza concreta del rapporto δύναμις-ένέργεια ed il potere che esso conferisce alla *parola*, mediante citazioni isolate tratte dal testo della *Sacra Scrittura*.

Ovviamente gli adetti del positivismo logico potrebbero intervenire e annullare il nostro percorso scientifico, giustificando la loro scelta attraverso la prova del vero e falso, applicata sulle affermazioni relative alla Divinità, in quanto non si possono comprovare empiricamente e, di conseguenza, mancano di *sensu*, rispettivamente di *significato*. Invece, il nostro studio si fonda su tesi che, andando sulla scia aristotelica, escludono, in primo luogo, la possibilità di immedesimare i *significati* con gli oggetti *designati*. In un secondo luogo, sappiamo che Aristotele separa il *logos apofanticos* (il *logos* che afferma o nega qualcosa) dagli altri tipi di *logos* che non hanno valore assertivo, ma non sono né veri né falsi.

In questa ultima categoria il filosofo introduce la richiesta, che si può estendere anche al testo della preghiera vista come una particolare richiesta rivolta a Dio, la promessa e tutti gli enunciati che appartengono alla retorica e alla poetica¹². Un altro argomento contrario alle tesi positivistiche verrebbe da parte di Ernst Cassirer (lasciando da parte la sua associazione tra mito e religione), il quale arriva, nella sua «filosofia delle forme simboliche», alla conclusione che il linguaggio religioso ha una funzione *trascendentale* in relazione alla concezione e interpretazione del mondo, così come il linguaggio scientifico ha una funzione analoga rispetto al mondo che gli fa da oggetto di studio. Sia la logica della preghiera che la logica del linguaggio generico della religione può essere verificata, secondo Coseriu¹³, mediante la logica della teologia, l'unica in grado di tradurre l'intuitività di tale logica con un metalinguaggio specifico. Pertanto, non spetta alla logica delle scienze fisiche e naturali a comprovare la sua legittimità attraverso le leggi apofantiche, al quanto rigide, precise e con un diverso grado di oggettivazione.

Inoltre, come ci fa notare Aristotele¹⁴, il *nome*, benché con valore *significativo* non presuppone l'esistenza della cosa che designa e dà l'esempio dell'unicorno, nome di un animale fantastico e legendario che malgrado la sua inesistenza non determina necessariamente la falsità della predicazione in cui compare. Pertanto,

¹² E. Coşeriu, *Istoria filosofiei limbajului de la începuturi până la Rousseau*, versiune românească de Eugen Munteanu și Mădălina Ungureanu, București 2011, 123.

¹³ E. Coseriu, *Prolusione. Orationis fundamenta: La preghiera come testo e Bilancio provvisorio. I quattro universi di discorso*, in: *I quattro universi di discorso. Atti del Congresso Internazionale „Orationis Millennium”*, L'Aquila, 24-30 giugno 2000, 24-47 e, rispettivamente 524-532.

¹⁴ Aristotel, *Despre interpretare*, București 1998, 16.

dato quanto affermato in precedenza, l'unico contesto linguistico in cui possiamo collocare il testo religioso è «l'universo del discorso» in prospettiva integrale, definito come «*altri sistemi di significati*». All' «universo del discorso della fede» corrisponde «il mondo della fede» il quale, dal punto di vista del linguista Coseriu, non è un mondo diverso dal mondo reale, ma il mondo reale intensificato dal mistero della fede, creato per volontà di Dio, a sua volta accettato come «la causa primaria della causalità», e cioè dell'intero Universo creato.

1.2. *Ἐνέργεια e δύναμις nel Liber Genesis*

In base a queste prospettive, la fede si rivela come la fonte fondatrice del mondo e del mistero ed il suo linguaggio come lo strumento della creazione. Di certo, l'esistenza e l'oggettivazione del «mondo della fede» tramite il suo «universo del discorso» avviene grazie a una forza intersoggettiva che nasce tra Dio e l'uomo e grazie alla certezza con la quale l'uomo mira verso tale comunione e comunicazione. In quanto al monologo oppure dialogo in certe circostanze di Dio creatore, rispettivamente di Dio che si è fatto uomo, sappiamo che si caratterizza da un linguaggio coerente e conciso, simile al linguaggio che Gesù Cristo stesso richiede che venga adoperato nell'atto dell'orazione: *nolite multum loqui, sicut ethnici*¹⁵. Nel momento della genesi del mondo, Dio riferisce dei comandi al quanto chiari, diretti che non creino confusione con dettagli superflui, ma che per la nostra ricerca diventino prova dell'ἐνέργεια e del δύναμις della *parola* e specialmente della forza del discorso in genere e del discorso della fede in particolare: *Dixitque Deus: "Fiat lux". Et facta est lux*¹⁶; *Dixit quoque Deus: "Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis"*.¹⁷

Una possibile lettura della *Genesis* potrebbe partire proprio dall'atto della pronuncia: Dio disse e la luce diventò visibile, il prodotto della creazione. L'esistenza si compie per mezzo della *parola* espressa: «Nella Bibbia - afferma Abraham Heschel - *parlare* significa *agire*, e la parola è più di una forma di espressione - è il veicolo della forza divina, il mistero della creazione ... Se non andiamo contro le parole ... la Bibbia cessa di essere la Sacra Scrittura.» (trad.ns.)¹⁸

¹⁵ *Evangelium secundum Matthaeum*, 6: 7-8,

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt-evang-matthaeum_lt.html#6, visionato il 28.01.2017

¹⁶ *Liber Genesis*, 1:3, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt-genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

¹⁷ *Liber Genesis*, 1:6, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt-genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

¹⁸ A. Heschel, *Dieu en quête de l'homme*, Paris 1968, 268 apud Benjamin Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, 2007, 44.

Il mondo nasce proprio grazie all'ἐνέργεια del linguaggio, attraverso un processo di creazione linguistico sistematico. In una prima tappa, il linguaggio precede la creazione, stando alla sua origine ed in una seconda tappa, quella della pronuncia, compare anche la cosa nominata, il *referente* reale il quale permane nel mondo fenomenologico grazie alla sua *energia*, ormai dispersa: *Appellavitque Deus lucem Diem et tenebras Noctem*.¹⁹

Platone stesso fa la distinzione tra le due nozioni: *nominare* (ὀνομάζειν-*onomázēin*) e *dire* (λέγειν-*légein*). Partendo da questa dicotomia, E. Coseriu stabilisce le differenze di *contenuto*, al livello semantico, tra il linguaggio propriamente detto e il linguaggio poetico. Nel contesto del nostro contributo offriremo solo i particolari che evidenziano le differenze tra i due concetti, al fine di realizzare un minimo quadro interpretativo del testo biblico in chiave linguistica. Quindi, il *nominare* ha una funzione *significativa* ed il suo *contenuto* è il *significato*, contenuto puramente linguistico poiché determina «l'organizzazione del mondo in categorie e specie». In cambio, il *dire* ha il ruolo di «stabilire relazioni in questo mondo e con questo mondo», avendo funzione discursiva (*apofantica*, *pragmatica* e *poetica*) ed il suo contenuto semantico essendo il *sensu*. *Dire* significa istituire *sensu* attraverso e oltre il *significato* e la *designazione*.

Le due funzioni che costituiscono le finalità primordiali e intrinseche del linguaggio vengono attribuite come un'eredità al primo uomo creato da Dio: *tunc formavit Dominus Deus hominem pulverem de humo et inspiravit in nares eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*.²⁰

L'uomo fu plasmato dalla polvere del suolo, senza essere *nominato* o *pronunciato*. Quello che attira, invece, la nostra attenzione è un dettaglio notato da Benjamin Gross che ci indica una variante diversa della traduzione del sintagma *et factus est homo in animam viventem* (l'uomo divenne un essere vivente), presente nella traduzione della Torah, fatta da Targum Onkelos. Questi interpreta il testo originale con il sintagma «l'uomo divenne soffio parlante»²¹. La dote del *dire*, del *nominare*, cioè del linguaggio, trasferita all'uomo, nasconde un altro elemento importante: Dio conferisce al suo primo essere creato la capacità e la forza di creare, fino a quell'istante, essendo un attributo esclusivamente divino.

Osserviamo quanto sia importante l'atto della *pronuncia*, il *dire* secondo la linguistica. Nel discorso della fede si manifesta come «la tensione estrema del linguaggio», come alterità assoluta, spinta ai margini estremi della disponibilità verso l'altro, attraverso il quale si leggerà un rapporto con il prossimo.

¹⁹ *Liber Genesis*, 1:5, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

²⁰ *Liber Genesis*, 2:7, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

²¹ B. Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea indaică*, 2007, 27.

Risultano notevoli, per la nostra ricerca e per il completamento delle interpretazioni relative al *Vecchio Testamento*, i riferimenti anche ad altri momenti della *Genesi*. Questi ci presentano un testo che associa la grazia divina del linguaggio, attribuita ad Adamo da Dio con la coscientizzazione della sua solitudine, della mancanza di un *alter ego* a cui rivolgere la *parola*, che superi la tappa precedente del linguaggio, che era il *nominare* cose e animali. Si sottolinea nuovamente la differenza a livello semantico tra il *nominare* e il *dire*, appena presa in discussione nei paragrafi precedenti.

1.3. *Ἐνέργεια e δύναμις e mistero in Evangelium secundum Marcum*

Menzionavamo nelle pagine anteriori che «l'universo del discorso della fede», a cui ci appoggiamo nel presente articolo, diventa il mezzo concreto più eloquente per l'argomentazione delle tesi del filosofo e scrittore Lucian Blaga e della linguistica poetica, relative al *mistero* e, essenzialmente, all'intensificazione del *mistero*. Per una migliore conferma riporteremo alcuni frammenti con riguardo ai miracoli compiuti da Gesù Cristo nel suo pellegrinaggio per il mondo reale. Riprenderemo a proposito soltanto alcune citazioni con riferimento ai miracoli avvenuti mediante il linguaggio, manifestato nel «piano individuale» del discorso. Non a caso, incontreremo questa parte dell'articolo su un versetto ripreso dal *Vangelo secondo Marco* che ci racconta come Cristo cura un sordomuto:

32 *Et adducunt ei surdum et mutum et deprecantur eum, ut imponat illi manum.*

33 *Et apprehendens eum de turba seorsum misit digitos suos in auriculas eius et exspuens tetigit linguam eius*

34 *et suspiciens in caelum ingemuit et ait illi: "Effetha", quod est: "Adaperire".*

35 *Et statim apertae sunt aures eius, et solutum est vinculum linguae eius, et loquebatur recte.*²²

Il filosofo greco antico di cultura ebraica, Filone di Alessandria, interpretando la Bibbia ed il linguaggio biblico sul filone platonico, accoppia il *logos* alla *ragione* affermando: «Il Logos-ragione coinvolto nel ragionamento rappresenta anche l'espressione che scende per mezzo della bocca e della lingua. La perfezione accoppiata di queste due forme del *logos*, ecco il grande dono che Dio, nella sua

²² *Evangelium secundum Marcum*, 7:32-35,

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangelium_marcum_it.html#7, visionato il 27.01.2017

misericordia, ha dato ai suoi fedeli» (trad.ns.)²³. Ulteriormente aggiunge: «Il linguaggio e la ragione hanno la stessa madre, la natura ragionevole del *logo*» (trad. ns.)²⁴.

La stessa ipotesi, meglio tracciata, la ritroviamo persino in Aristotele e ulteriormente, nel periodo del classicismo viennese, in Wilhelm von Humboldt.

Aristotele riconosce, almeno in ciò che riguarda le *parole*, e nella storia della filosofia verrà mantenuta la medesima idea, che il «linguaggio» non è né «logico» né «illogico», ma «prelogico»²⁵. Inoltre, nella *Metafisica* parla del fatto che la ragione non sarebbe possibile se le *parole* non avessero un *significato* unitario e, oltretutto sarebbe impossibile pensare qualcosa se non si pensa a una cosa determinata²⁶. Vuol dire che il *nominare* anticipa il pensare e il ragionare oppure diventa la condizione primaria del *dire* e, poi, del ragionare. Questa dinamica è stata già proposta, come si può notare sopra, anche da *Liber Genesis*. Dunque, il *Vecchio Testamento*, e non solo, potrebbe essere incluso nelle fonti bibliografiche di peso delle ricerche svolte sulla filosofia del linguaggio.

Humboldt, in cambio, oltre a collocare il linguaggio nel centro della ragione e a considerarlo il moto di ogni ragionamento possibile, lo inserisce nel bel mezzo dell'esistenza umana. Il linguaggio, secondo l'autore, è responsabile del rapporto intersoggettivo che l'individuo stabilisce con il mondo ed il prossimo. L'individuo essendo, come accennato prima, un essere dialogico, sopravvive grazie all'alterità del linguaggio. Riprendiamo a proposito, una breve e concludente citazione da *Über die Verschiedenheit* di Humboldt: «L'attività soggettiva forma un oggetto nel pensiero. Perché nemmeno una rappresentazione può essere considerata una semplice contemplazione passiva di un oggetto già dato. L'attività dei sensi si collega con l'azione interna dello spirito e da questo collegamento emerge la rappresentazione che diventa oggetto di fronte alla forza soggettiva, ritornando verso di essa, per essere percepito come tale in una nuova forma. A tale scopo la lingua diventa indispensabile. Perché, nella misura in cui l'impegno spirituale si apre la via attraverso le labbra, il suo prodotto fa ritorno all'orecchio del parlante. La rappresentazione deve essere promossa ad effettiva oggettività, senza per questo essere privata della soggettività.

Solo il linguaggio è capace di una simile azione e senza questa trasposizione in una oggettività che fa ritorno al soggetto, trasposizione che avviene costantemente con l'aiuto del linguaggio persino quando tacciamo, la formazione del concetto sarebbe impossibile, come impossibile sarebbe qualsiasi ragionamento effettivo.

²³ Philon, *Les oeuvres de Philon, De migration*, Paris 1965, 70-73.

²⁴ Philon, *Les oeuvres de Philon, De migration*, 78.

²⁵ Coșeriu, *Istoria filosofiei limbajului...*, 106-150.

²⁶ Coșeriu, *Istoria filosofiei limbajului...*, 115.

Dunque, anche se escludiamo la comunicazione tra due persone, il parlare è la condizione necessaria del ragionamento di ogni individuo nel cerchio chiuso del suo isolamento [...] L'oggettività cresce quando la parola plasmata da un soggetto viene pronunciata nuovamente dalle labbra di qualcun altro.»²⁷ (trad. ns.)

Abbiamo, dunque, accennato al rapporto *logos-ragione* perché, come osserva Silvano Fausti, nella lettura fatta al *Vangelo secondo Marco*, l'equivalente greco del termine latino *surdum* (gr. κωφός-*kōphós*) si traduce con *idiota, stupido*. Pertanto, la *parola* conferisce all'uomo anche la capacità di capire il mondo e viceversa colui che non capisce la *parola* di Dio rimane confuso e limitato, in impossibilità di penetrare il senso profondo del piano divino²⁸. La variante greca del testo biblico ci indica il fatto che non si tratta proprio di una persona muta (lat. *mutum*), ma di un uomo che parlava poco e con grande difficoltà (gr. μογιλάλου-*moghilaleîn*), dotato dall'abilità di parlare, ma incapace di comunicare, di stabilire un dialogo coerente col prossimo e con Dio.

Il *logos semantico* espresso rappresenta la chiave della nostra salvezza ed il vertice della nostra fede in Dio. Tuttavia, si tratta di un dialogo asimmetrico: l'uomo si rivolge a Dio con parole e Dio gli risponde con fatti che il più delle volte si concretizzano tramite la parola. Infatti per compiere il miracolo Gesù dice «effathà», «apriti». La condizione perché la *parola* abbia effetto ed il miracolo avvenga è l'esistenza di una profonda comunione con Dio, di una intersoggettività particolare, basata sulla convinzione che l'essere Onnipotente al quale l'uomo si rivolge può ed è disposto a dargli quello che richiede. Pertanto, Gesù Cristo sospira e dice «adaperire» (it. «apriti»), deve aprire il cuore dell'uomo rinchiuso nella paura e sfiducia a causa della sua incompetenza linguistica, dell'impossibilità di utilizzare il linguaggio come mezzo di comunicazione, rispettivamente della sua incapacità fisica di entrare in contatto con gli altri attraverso il linguaggio. Questo suo stato lo ha tenuto ai margini della realtà e, in particolare, della spiritualità. E adesso diventa veramente l'uomo che Dio aveva creato, capace di ascoltare, rispondere, ragionare e capire. Il riacquisto del linguaggio significa il riacquisto della libertà e della facoltà primaria di creatore di nuovi mondi semantici e culturali.

Ci soffermiamo su questo unico miracolo, molto concludente per la nostra dimostrazione, in quanto tutti i miracoli divini seguono lo stesso paradigma: vengono compiuti mediante un'azione congiunta tra la forza della *parola* e il gesto.

²⁷ W. von Humboldt, *Despre diversitatea structurală a limbilor și influența ei asupra dezvoltării spirituale a umanității*, București, 2008, 14.

²⁸ S. Fausti, *Amintește-ți și istoricește Evanghelia. Cateheza narativă a lui Marcu*, Cluj-Napoca 2016, 278.

1.4. Il «Verbum» in *Evangelium secundum Ioannem*

Concludiamo con l'essenza del discorso religioso, il mistero e, al contempo, il miracolo divino assoluto: la *parola* che si incarna e diventa uomo:

*1 In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. 2 Hoc erat in principio apud Deum. 3 Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; 4 in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, 5 et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*²⁹

Tanto la *Nova Vulgata* quanto la variante italiana della *Bibbia* usano il termine «Verbum», rispettivamente «Verbo» che rimanda alla *predicazione*. Secondo la prospettiva linguistica e le tesi aristoteliche, la *predicazione* si realizza, nella sua minima formula, grazie a un soggetto che si accomuna ad un predicato tramite una copula al fine di costruire un enunciato assertivo o predicativo, che afferma o nega qualcosa su una cosa. Di conseguenza, si fa riferimento al *logos apofantico*, già menzionato nell'approccio teorico. Pertanto, Dio è *predicazione*, linguaggio e discorso assoluto e universale.

Il sintagma *In principio erat Verbum, [...]* rimanda al momento della genesi, dove ritroviamo la *parola* divina, creatrice di mondi. Dio ha creato la terra, i pianeti e gli animali attraverso un dialogo rivolto a una persona intelligente e capace di comprendere il discorso divino. Perciò, il mondo non è stato creato soltanto per la sua mera esistenza, ma con lo scopo di trasformare l'uomo nella custodia della Sua *parola* nel mondo.

Il versetto continua con [...] *et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* e qui siamo costretti a ritornare al discorso precedente sulla *predicazione*. Proponiamo, in primo luogo, una congruenza fra la relazione tra il Padre e il Figlio e la relazione tra il soggetto e il predicato. In secondo luogo, ricordiamo che la *parola* viene definita anche quale espressione del sentimento e del pensiero. Da un'altro punto di vista, abbiamo già affermato che il linguaggio include in sé anche un lato razionale e l'uomo è stato creato come essere in continuo dialogo con il prossimo e con Dio. Di conseguenza, Dio non è un'entità singolare, Dio è ragione, è il soggetto, Colui che svolge l'azione del verbo. Sicché, il Figlio è la *parola*, il «Verbum», l'azione stessa. Ci domandiamo, di certo, quale sarà la copula. E la risposta che oso dare è: lo Spirito Santo. Ma il «Verbum» incarnato e sceso nel mondo diventa mezzo di comunicazione tra noi e il Padre. «Per mezzo di Lui»

²⁹ *Evangelium secundum Ioannem*, 1:1-5,

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangelium_1t.html, visionato il 27.01.2017.

riusciremo a comprendere il mondo e il senso della volontà divina, così come per capire il linguaggio non ci è sufficiente percepire il suono delle parole, ma coglierne il loro *sensu* e *messaggio*.

Riassumendo, il «Verbum» sta alla base di tutto il creato, perciò fondare le tesi relative alla scienza della cultura sul ruolo primordiale e basilare del linguaggio nella creazione di qualsiasi opera culturale, scientifica e naturale, trova il suo supporto nel testo sacro della Bibbia. E per coloro che non includono la Sacra Scrittura nella categoria dei testi mitologici, ma si affiancano con fede e speranza al «Verbum» divino, questa testimonianza si dimostra sufficiente per la validità di tale ragionamento filosofico.

