



Allargare gli orizzonti della razionalità: prospettive fenomenologiche e cristologico-trinitarie su filosofia della religione e mistica

Enlarging the horizons of the rationality
Phenomenological and Trinitarians Christological perspectives about religion
philosophy and mystics

Patrizia Manganaro
Pontificia Università Lateranense
Italia

Riassunto

Il tema di ricerca proposto implica l'impegno teorico di articolare nel loro nesso fecondo due saperi presenti in modo conflittuale nel solco della tradizione occidentale – il sapere *filosofico* e il sapere *teologico*, attraverso un *esercizio non ego-logico della ragione*, che si pone al contempo in continuità e in rottura con il *lógos* occidentale. Il "filosofico" sarà declinato nell'ottica segnatamente fenomenologica, e il "teologico" in quella cristologico-trinitaria, con l'obiettivo di cogliere l'unione-distinzione delle due discipline – costitutivamente autonome nella condivisa *esperienza della verità* – e di ciò che può essere sinteticamente definito il "filosofico-teologico". *Fides* e *ratio* – "pensare" e "credere" – sono due dimensioni distinte ma connesse.

Parole chiave: fede e ragione; sapere filosofico e sapere teologico; fenomenologia.

Abstract

This work accepts the theoretical effort of articulating the fertile connection between two knowledges present in a conflict way in the occidental tradition: the philosophical knowledge and the theological knowledge, throw a not ego-logical exercise of the reason, which put itself in continuity and in rupture with the occidental *logos*. The "philosophical" will be described in the phenomenological view and the "theological" in the trinitarian-christological view, with the intention of apprehending the union-distinction of the two disciplines that have autonomy in its constitution in the shared experience of the truth. *Fides* and *ratio* – "to think" and "to believe"- philosophy and theology, are two dimensions distinguished but connected.

Keywords: Faith, reason; philosophical and theological knowledge; phenomenology.

Ampliare gli spazi della ragione non è solo un auspicio: è una possibilità concreta. Il tema di ricerca proposto implica l'impegno teorico di articolare nel loro nesso fecondo due saperi per la verità presenti in modo assai conflittuale nel solco della tradizione occidentale – il sapere *filosofico* e il sapere *teologico* –, ma che vorrei qui rilanciare nel segno di un possibile rinnovamento per l'oggi e per il futuro dell'oggi. Tenterò di assolvere tale compito attraverso un *esercizio non ego-logico della ragione*, che si pone al contempo in continuità e in rottura con il *lógos* occidentale (Manganaro, 2008).

Con un'avvertenza: declinerò il "filosofico" nell'ottica segnatamente fenomenologica, e il "teologico" in quella cristologico-trinitaria, con l'obiettivo di cogliere l'unione-distinzione delle due discipline – costitutivamente autonome nella condivisa *esperienza della verità* – e di ciò che può essere sinteticamente definito il "filosofico-teologico".

Fides e *ratio* – "pensare" e "credere" – sono due dimensioni distinte ma connesse, intrecciate a quel filo d'oro che è l'essere umano con le sue molteplici, complesse potenzialità: l'una più spiccatamente argomentativa, discorsiva, noetica, logica; l'altra intesa come apertura, accoglimento, disponibilità, affidamento. Entrambe possiedono elementi razionali che sarebbe riduttivo misconoscere, tra i quali la motivazione, la



decisione, la libertà, la responsabilità, l'autonomia, la ricerca del senso, l'attribuzione di significato. Ed entrambe possono essere declinate in una pluralità di espressioni e di manifestazioni che derivano tuttavia da un'unica radice, costitutiva dell'umano – lo *spirito*.

Detto questo, spenderei qualche parola introduttiva sul filo che lega in un nodo complesso e sempre attuale la filosofia, l'Europa e l'Occidente.

1. Filosofia, Europa, Occidente

Dobbiamo accettare il tramonto dell'occidente [untergang des abendlandes] come se si trattasse di una fatalità, di un destino che ci sovrasta? sarebbe un destino fatale soltanto se lo accettassimo passivamente (Husserl, 1999, p. 4).

Così Husserl ne *L'idea di Europa*.

L'attuale orizzonte storico-culturale sembra rispondere con enigmatica puntualità al "destino" (all'identità?) che l'Occidente – *Abendland*, terra del tramonto – pare portare in grembo sin dalla sua vicenda etimologica e semantica: un destino inequivocabilmente crepuscolare. Di caduta, di declino, di spegnimento come dall'interno. Nel quale però si riflette come in uno specchio il brillare, ancora timido e fievole, dell'urgenza di un rinnovamento, di un ribaltamento. Forse anche di una trasfigurazione.

L'Europa spirituale [*geistige Europa*] ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo senso sia legittimo, parlo di una nascita spirituale [*geistige Geburtsstätte*] che è avvenuta in una nazione, o meglio per merito di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a.C. Qui si delinea un nuovo atteggiamento [*neuartige Einstellung*] di alcuni uomini verso il mondo circostante [*Umwelt*]. Da questo atteggiamento derivò una formazione spirituale di un genere completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I Greci la chiamano filosofia (Husserl, 1976/2002b, p.334).

Il fenomeno originario – *Urphänomen* – che caratterizza e individua l'Europa allo stato nascente è dunque la *filosofia*, fonte spirituale da cui sono scaturite cultura e civiltà. In questo senso, soltanto lo spirito – *Geist* – è immortale, quale *arché*, inizio, primo annuncio; ma anche come presente, futuro e orizzonte dell'umanità. La concezione eurocentrica, o presunta tale, di Husserl si tratteggia come primato della *ratio*, o meglio, del *lógos* greco: così l'idea di Europa necessariamente s'accompagna a quella di "spirito" e quindi di "cultura", "comunità", "intersoggettività" (1); per il tramite di Franz Brentano, poi, la nozione fenomenologica di *intenzionalità* risulta legata all'individuazione di un peculiare territorio ontologico – lo *spirito*, appunto – e al pensiero cristiano, in particolare all'istanza agostiniana dell'interiorità: *Quaestio mihi factus sum*. Tra cultura ellenica e pensiero cristiano, così ancora s'esprime Husserl:

Il delfico "conosci te stesso" ha ottenuto un significato nuovo. La scienza positiva vale nella dispersione mondiale. Si deve prima perdere il mondo mediante l'*epoché*, per riottenerlo poi con la presa universale del senso di sé. *Noli foras ire*, dice Agostino, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*. (Husserl, 1976/2002b, § 64, p. 171).

Volgendosi agli *Erlebnisse* coscienziali come al *primum* da cui muovere, il fenomenologo effettua un'inedita operazione di scavo nell'interiorità che attraverso l'*epoché* evita l'ipertrofia dell'ego, il solipsismo autoreferenziale e la dispersione nel mondano – le malattie tipiche dell'Occidente –, configurandosi piuttosto come *anti-egologia* della



ragione che si spinge sino all'analisi eidetica delle nozioni di "empatia", "comunione" e "comunità": una sorta di capovolgimento delle moderne filosofie dell'io o del soggetto in direzione di un'accezione significativamente "noi-centrica", *etero-centrata*.

L'atteggiamento del *lógos* fenomenologico non è riducibile al modello di razionalità delle scienze empiriche o fattuali: il desiderio di conoscenza, infatti, può essere variamente "riempito", e tale "riempimento" può persino provenire da altro, da altrove, essere cioè ricevuto passivamente, in uno spostamento del centro d'irradiazione esperienziale. Come subito si vedrà, è questo il caso paradigmatico dell'*Erfahrung* mistica.

2. Un'ottica capovolta. Pensare l'identità nella relazione o del "filosofico-teologico"

Verità e religioni: un singolare e un plurale non scontati, stridenti sino all'urto e persino allo scontro di civiltà, se il proprio punto di vista è inteso come assoluto, ideologico e autoreferenziale. La sfida si gioca tutta nella congiunzione *e*, che sollecita a non essere negligenti, a non tradire l'impegno e la responsabilità della ricerca nel pensare l'identità e la relazione. O meglio: a pensare *l'identità nella relazione*.

La possibilità di un autentico dialogo tra le varie religioni e di una vicendevole comprensione del significato originario di ciascuna passa attraverso il comune coglimento della *verità* dell'esperienza religiosa nella sua *universalità*. Parlare di "fenomeno" religioso consente una salutare apertura a ogni esperienza di Dio o del divino, a ogni manifestazione del sacro e persino a ogni eccedenza mistica. Non si tratta infatti di un'unica religione intesa come "figura" storicamente determinata, ma di una filosofia fenomenologica dell'esperienza religiosa, al singolare, come "fenomeno" *universalmente* e *costitutivamente* umano, che emerge quale comune denominatore, nel tempo e nello spazio, delle più diverse e lontane tradizioni, attraversandole tutte (Van der Leeuw, 1992). Con ciò, essa coglie la specifica razionalità insita in ogni autentica religione.

Il compito odierno è, allora, quello di mostrare le *condizioni di possibilità* di un ampliamento della ragione, di dilatarne lo spazio non solo in senso orizzontale, ma anche e direi soprattutto in senso *verticale*, nella duplice direzione dell'altezza e della profondità. Un risultato che si ottiene relazionando, intersecando la prospettiva cristologico-trinitaria - l'altezza, la sommità - con quella filosofico-fenomenologica - la profondità, la via *ad intus* -, con l'obiettivo di ribaltare il luogo comune che fa della filosofia e/o dello "speculativo" l'ardita e compiaciuta messa in crisi di ciò che la tradizione occidentale ha chiamato *revelatio* (Coda, 2008, p. 13).

Collocandomi in quest'ottica capovolta, intendo articolare la mia riflessione in forma interrogativa: quale *lógos* si sprigiona dall'evento della croce? Quale forza inaudita manifesta la "debolezza" kenotica del *Lógos*-Verità, del Crocifisso/Abbandonato, che separa sé da sé, che si svuota e rinuncia alla propria identità rivelando il *Deus Trinitas*?

La teo-logica della croce esprime un *lógos*-altro così potente e destabilizzante da costringere la filosofia a ridefinirsi. Qui il pensiero occidentale conosce la sua crisi e, insieme, tocca il suo vertice; e qui, proprio qui, il "filosofico-teologico" mantiene la sua promessa. La questione verte infatti sulla singolarità-universalità dell'evento Cristo, nella formulazione di Calcedonia vero Dio *e* vero uomo, verità sul divino *e* verità sull'umano, su ogni essere umano: la verità su tutti e su ciascuno, nessuno escluso. E verte altresì sulla teo-logica paradossale della croce, che non esclude vicendevolmente - *aut/aut* - "abbandono" e "affidamento", ma li mantiene superando l'urto antinomico in una "logica" della relazione: *et-et*.

La ragione filosofica è forse qui impotente, indigente, insufficiente, inadeguata? L'evento Cristo, infatti, non è contro ragione, ma mette in crisi la ragione. In tale prospettiva, Cristo è pietra d'inciampo per la filosofia o è pietra angolare di ogni riflessione sull'umano, e non solo teologica?

In conformità con questo spirito di ricerca, vorrei almeno accennare un'ulteriore questione epistemologica, che mi sembra di non secondaria importanza: la "filosofia della religione" può davvero essere considerata una filosofia semplicemente "seconda", una delle tante "filosofie di..."? O, che è più o meno lo stesso, davvero Dio può essere considerato soltanto "oggetto" dell'indagine razionale e conoscitiva?



Non dipende solo da noi conoscere Dio. Noi conosciamo Dio nella misura in cui Egli liberamente si offre, si dona, si autocomunica (2), e il "modo" peculiare della sua rivelazione (non *Offenbarung*, ma *re-velatio*, manifestazione-nascondimento) è il Cristo, il suo evento di incarnazione, crocifissione, abbandono, risurrezione. Che dice subito *Mysterium Trinitatis*, e lo dice nel paradosso di una "perfetta" identità tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Una perfetta *identità nella relazione*.

Si tratta dunque di indagare se e come la *ratio* possa pensare in modo rinnovato il mistero pasquale e trinitario, se e come la filosofia possa riconoscere la sua intima vocazione teologica all'interrogazione del principio, dell'*arché*. Risuona, forte e attuale, l'interrogativo che fu di Agostino:

Come comprendere dunque che questa sapienza che è Dio è Trinità? Non ho detto "come credere" (su questo, tra i fedeli, non deve esserci questione), ma se in qualche modo, per mezzo dell'intelligenza, possiamo vedere ciò che crediamo, quale sarà questo modo? (Agostino, 416/1968, p. 472) (3).

L'*intellectus fidei* agostiniano conduce direttamente all'autocoscienza, alla riflessione sulla natura stessa del pensiero, cui pertiene la capacità di pensare se stesso. E getta luce sulla possibilità di dare nuovo slancio allo studio filosofico della dimensione interiore, che l'Occidente ha prima ereditato, poi ripudiato, privandola della profondità che in origine custodiva.

In interiore homine habitat veritas: eppure la modernità ha risolto l'interiorità nella soggettività, divenendo progressivamente sistematica, monadologica, egologica. Non così la scuola fenomenologica, che pure ha fatto della coscienza e del suo *erleben* il *primum* da cui muovere l'analisi, anche nel caso paradigmatico dell'esperienza mistica. Ed ecco il punto da tenere in particolare considerazione: è possibile leggere l'*epoché* – l'istanza privilegiata della via *ad intus*, secondo Husserl – come de-costruzione dell'ego, come esercizio di volontario e libero svuotamento?

3. La forza della ragione patica. L'esperienza etero-centrata e la fenomenologia della mistica

La mistica non s'identifica con la filosofia – esse non sono lo stesso – e non ne costituisce l'opposto – così come l'irrazionale (è il contrario) del razionale. Il loro rapporto è complesso, di difficile declinazione e definizione. La mistica è l'altro *del* pensiero, l'oltre *del* pensiero, il trascendimento stesso *del* pensiero, e si configura come quel momento di *non*-pensiero o di *non*-filosofia che viene tuttavia considerato il vertice *del* pensiero e *della* filosofia. Una *filosofia della mistica* dovrebbe in prima istanza pensare, scavare, interrogare questo *non*. E vicendevolmente, lasciarsi provocare dalla potenza di *questo* negativo (4).

La pratica *anti*-egologica della ragione qui sostenuta si pone a fondamento della filosofia della mistica quale condizione necessaria e valido sostegno, disegnando il profilo d'una *etero*-logica: la *logica della relazione*, che non esclude, bensì integra e mantiene, la logica dell'identità, aprendola alla pensabilità speculativa del dinamismo d'amore intra-trinitario.

Come sopra rilevavo, allargare gli spazi della ragione non è dunque soltanto auspicabile: è possibile.

Il Lógos crocifisso, il Dio kenotico – insieme potente, impotente e onnipotente – e la forza della ragione patica: il sacrificio della *croce* e il sacrificio della *ragione* possono ora essere (ri)pensati come condizioni di quel "risorgere" che, solo, consente la costruzione d'una civiltà imperniata sulla *perdita di sé per-l'altro*. Una civiltà *etero*-fondata, *noi*-centrica. Di contro a un Occidente che rischia l'autoimplosione, in questo nuovo "luogo" del pensare ci si avvede che la spada tagliente d'un siffatto *non* e ferisce e risana: *et-et*. Qui si gioca il superamento del "sacro" in favore del "mistico". A patto però d'intendere il "mistico" quale attiva e/o dinamica passività: se l'essere di Dio è ora concepito nel *pathos*, sarà disposta la *ratio* filosofica a farsi crocifiggere? A inchiodare la sua vanità, la sua arroganza, la sua sete di dominio e di possesso? A confrontarsi seriamente con l'abissale



differenza tra l'esito nichilista della cultura occidentale e la presenza-potenza dell'esperienza kenotica, la quale non dice fallimento né debolezza, ma forza della povertà e dello svuotamento volontari?

Alla ragione patica viene così offerta la possibilità di raggiungere, nella distanza, la vetta e l'abisso del pensiero: il *Mysterium Trinitatis*. L'origine e il senso della questione trinitaria risiedono infatti nella confessione in un Dio che porta su di sé il sigillo dell'abbandono. Il segno del *non*.

Nell'accezione fenomenologica, l'esperienza mistica è *etero*-centrata, è cioè un vissuto non-egologico: un attraversare e un essere attraversati dalla differenza, dall'alterità (5). Qui sta il significato più profondo della continuità e della frattura con il *lógos* occidentale; e ancora qui risiede la possibilità dell'irruzione della potenza estranea, dell'invasione del divino, il quale fa dell'umana dimensione interiore, il "dove" e/o il "luogo" della sua manifestazione riempiente – secondo la dizione husserliana, si tratta della "profonda profondità" e/o della "profondità profonda". L'individuazione della fonte o sorgente altra da cui il vissuto mistico scaturisce offre occasione di ulteriore scavo nel nucleo dell'essere umano: l'anima.

Nell'analisi fenomenologica dell'*Erlebnis* mistico avviene una sorta di spostamento del centro esperienziale, nel dinamismo che va dall'*intra*-soggettivo all'*inter*-soggettivo. Se l'*intra*-soggettivo non è disgiunto dall'*inter*-soggettivo, la logica della relazione non si oppone, si affianca a quella dell'identità: non la elimina, l'accompagna e la completa. Ciò significa che la questione sopra richiamata del nucleo dell'*identità personale* concerne al tempo stesso, e con pari dignità, quella dell'*identità relazionale*. Vi è inestricabilmente connessa.

L'identità che si svuota di sé, che rinuncia a sé e che si libera dalle catene dell'io empirico e superficiale rimanda alla possibilità di un io non-egocentrato (Manganaro, 2006) e dunque a una ragione non-egologica, non autoreferenziale ma parimenti svuotata. Una ragione patica, kenotica. I mistici cristiani parlano di *abnegare se ipsum* o *abnegare proprium*, il cui paradigma è e rimane quello del Crocifisso/Abbandonato, attestato in *Fil* 2,7.

In conclusione, la fenomenologia di Husserl costituisce il *paradigma* d'un pensare nuovo, diverso, originale, che attraverso l'*epoché* costringe a un cambiamento di prospettiva, a una conversione dello sguardo sulla base d'una filosofia concepita quale scienza rigorosa. Essa mostra le condizioni di possibilità del riempimento di senso, di cui descrive analiticamente anche le modalità d'attuazione. Così ancora il fenomenologo, insistendo sull'atteggiamento *spirituale* dell'umano:

Invece di permanere in questo atteggiamento, noi vogliamo *mutarlo radicalmente*. Ciò allude a una determinata e peculiare modalità della coscienza, che si aggiunge alla semplice tesi o posizione originaria e, sempre in maniera peculiare, le fa subire una conversione di valore. Questa conversione di valore è cosa che riguarda la nostra piena libertà (Husserl, 1952/2002a, § 31, p. 67).

Ampliare gli spazi della ragione è dunque possibile in senso orizzontale e verticale, e più ancora in altezza e in profondità, nell'esperienza di una verità condivisa dal sapere filosofico e da quello teologico: una possibilità che s'inserisce nella nostra vicenda esistenziale e intellettuale come fatto di libertà e di responsabilità. Auspicio che la filosofia non si sottragga all'impegno di un pensare così elevato.

Riferimenti

Agostino. (1968). *De Trinitate*. Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii. (Corpus Christianorum Series Latina). (Original de 416 dc.).

Coda, P. (2008). *Sul luogo della Trinità: rileggendo il De Trinitate di Agostino*. Roma: Città Nuova.



Husserl, E. (1999). *L'idea di Europa*. Milano: Raffaello Cortina.

Husserl, E. (2002a). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (Vol. 1). Torino: Einaudi. (Original publicado em 1952).

Husserl, E. (2002b). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. (trad.) Milano: Il Saggiatore Tascabali. (Original publicado em 1976).

Husserl, E. (2002c). *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini* ("Epilogo"). Milano: Bompiani. (Original publicado em 1931).

Manganaro, P. (2006), *L'anima e il suo oltre: ricerche sulla mistica cristiana*. Roma: Ed. OCD.

Manganaro, P. (2008). *Filosofia della mistica: Per una pratica non ego-logica della ragione*. Città del Vaticano: Lateran University Press.

van der Leeuw, G. (1992). *Fenomenologia della religione*. Torino: Boringhieri. (Original publicado em 1933).

Nota

(1) L'ultimo residuo della riduzione fenomenologica non è la monade soggettiva, questa sorta di *ego* solipsistico, bensì l'*erleben* intersoggettivo della comunità: con ciò viene riattualizzato il *nos* di Agostino – *Intima scientia est qua nos vivere scimus* (*De Trinitate*, XV, 12) – e sono gettate le fondamenta per la comprensione della nozione filosofica di "alterità", in un fertile dialogo con l'ontologia trinitaria e la connessa "logica" della relazione. Sul fronte filosofico, si veda Ales Bello, A. (1997). *Culture e religione: una lettura fenomenologica*. Roma: Città Nuova; Ales Bello, A. (1993). Archeologia fenomenologica del logos occidentale. *Il Contributo*. XVII (3), 3-12.). Roma: Città Nuova. Sul versante teologico, cf. Hemmerle, K. (1996). *Tesi di ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova.; Coda, P. (2003). *Il Lógos e il Nulla: Trinità religioni mistica*. Roma: Città Nuova.

(2) Per una riflessione filosofica sul nesso linguaggio-rivelazione, rimando a Manganaro, P. (2005). *L'esperienza della verità nella parola: filosofia linguaggio rivelazione*. Città del Vaticano: Lateran University Press.

(3) Agostino. (1968). *De Trinitate – Libri XIII-XV* (Corpus Christianorum Series Latina). Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii. [«Hanc ergo sapientiam quod est Deus, quomodo intelligimus esse trinitatem? Non dixi: "Quomodo credimus?" (nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem), sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, qui iste erit modus?»].

(4) Cf. Stein, E. (1997). *Il castello interiore*. In *Natura persona mistica: per una ricerca cristiana della verità* (a cura di A. Ales Bello). 2ª ed. (A. M. Pezzella, Trad.). Roma: Città Nuova. (Textos originais publicados em 1930, 1932 e 1936; pp. 115-147); Stein, E. (1982). *Scientia crucis: studio su S. Giovanni della Croce*. (Edoardo di S. Teresa, Trad.). Milano: Ancora. (Original publicado em 1950); Walther, G. (1955). *Phänomenologie der Mystik* (2a ed.). Olten und Friburg: Walther-Verlag.

(5) cf. Ales Bello, A. (1992). *Fenomenologia dell'essere umano: Lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma: Città Nuova; Ales Bello, A. (2003). Per un recupero della mistica nell'ambito fenomenologico: Gerda Walther e Edith Stein. In AAVV, *Esperienza mistica e pensiero filosofico: Atti del Colloquio Filosofia e Mistica* (Roma, 6-7 dicembre 2001) (pp. 11-25). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.



Manganaro, P. (2008). Allargare gli orizzonti della razionalità: prospettive fenomenologiche e cristologico-trinitarie su filosofia della religione e mistica. *Memorandum*, 14, 79-85.
Retirado em / / , da World Wide Web
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/manganaro06.pdf>

85

Nota al riguardo dell'autrice

Patrizia Manganaro é laureata in filosofia, docente di filosofia del linguaggio presso la Pontificia Università Lateranense, Roma, Italia. *Contatto*: patriziamanganaro@yahoo.it.

Data de recebimento: 01/03/2008

Data de aceite: 15/10/2008