

ancora oggi è unidimensionale, per certi aspetti totalitaria, priva di ideali morali, ovvero che si presenta come un «regime di conformismo» (p. 18). Il libro si compone di tre capitoli un po' disgiunti, ma resi omogenei dall'impostazione etica della problematica. Questo approccio è degno d'attenzione considerando che nel Novecento, durante totalitarismi di diverso tipo, l'etica e la questione morale non potevano essere formulate adeguatamente. Adesso, in un altro clima, quello della globalizzazione, bisogna cercare una via d'uscita dall'*impasse* morale in cui ristagna l'umanità. A questo scopo è un contributo molto valido il libro di Federico Sollazzo.

Tibor Szabó

...ed eventi

Una fenomenologia plurale della religione

(Roma 21 marzo 2012)

Si è svolta presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi Roma Tre una tavola rotonda intorno alle possibilità e le conseguenze etiche di *Una fenomenologia plurale* in occasione della pubblicazione del testo *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello* (a cura di E. Baccarini, M. D'Ambra, P. Manganaro, A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 2011). Pubblichiamo di seguito gli interventi di Stefano Bancalari e di Irene Kajon.

Il sottotitolo del volume in onore di Angela Ales Bello – dalla quale ho imparato molto e alla quale sono onorato di poter esprimere, in questa sede, la mia gratitudine per il suo lavoro filosofico – sintetizza in modo molto efficace un contenuto, un metodo e persino un tratto di stile di un pensiero caratterizzato da un'intrinseca vocazione all'esplorazione e all'incontro. Il nesso strutturale, che Ales Bello rileva e rinsalda, tra fenomenologia e pluralità è formulato con estrema lucidità nel suo recente *Edmund Husserl*, in un passo dal quale vale la pena prendere l'avvio, perché consente di individuare uno dei centri teorici gravitazionali attorno al quale ruotano molte delle questioni affrontate nella *Festschrift*: «Paradossalmente la fenomenologia, che sembrerebbe collocarsi all'interno della tradizione del *logos*, attraverso la radicalità della sua proposta, si presenta in grado di rendere ragione di formazioni più lontane da esso; infatti, il “principio di tutti i principi” – accettare ciò che si dà come si dà e nei limiti in cui si dà – cardine del metodo fenomenologico, secondo Husserl, bene evidenzia la struttura di una mentalità secondo la quale il reale non “rimanda” ad altro da sé, ma si configura nella molteplicità delle forme che assume in tutta la sua gravidanza» (A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005, p. 116).

Il ragionamento è sottile, ma chiaro: l'imperativo fenomenologico di attenersi a quel che si dà (e che nel darsi, per l'appunto, non rimanda a qualcos'altro che si terrebbe al di qua del dominio della manifestazione) implica una rinuncia metodologica ad ogni *reductio ad unum*, a quell'*unum* che rappresenterebbe il fondamento metafisico del molteplice apparente; implica, in altri termini, l'accoglienza dell'irriducibile pluralità dei dati fenomenici. Questo assunto metodologico, che apre il *logos* all'altro da sé, si traduce immediatamente nella possibilità, e forse anche necessità, di praticare una «fenomenologia della religione», nel senso più ampio e rigoroso dell'espressione: una possibilità della cui fecondità l'intero lavoro di Ales Bello è di per sé un'attestazione di prim'ordine, ma nel cui solco, come proverò a dire, si colloca anche – non nonostante, ma proprio in virtù dell'enorme varietà delle prospettive che raccoglie – il volume che presentiamo.

Propongo di assumere come definizione operativa della nozione di «fenomenologia della religione» quella per cui tra i due termini in questione, la fenomenologia e la religione, sussiste un rapporto di fecondazione, contaminazione e messa in questione *reciproche*; un rapporto che, di conseguenza, deve essere precisato secondo una duplice direzione:

a) per un verso, la fenomenologia non è intesa come una generica istanza descrittiva che si accosta alla plura-

lità del religioso con curiosità inventariale: si tratta proprio del pensiero husserliano (nel senso più rigoroso, specialistico e persino filologico del termine), che però non si propone come metodo definitivamente stabilito e sostanzialmente indifferente al proprio oggetto d'indagine, ma che – proprio attraverso l'esplorazione del fenomeno religioso – si lascia ripensare quanto a risorse, categorie e apparato concettuale;

b) per altro verso, la religione non è un blocco dogmatico che possa pretendere di essere assunto valutativamente, come se la fenomenologia potesse semplicemente abdicare alla sua istanza critica: la pratica della fenomenologia della religione implica che la stessa religione si apra ad una messa in questione da parte del metodo che la studia e la interroga.

Un efficace accesso al primo versante di questo chiasma tra fenomenologia e religione è offerto dal contributo di Paul Gilbert su *Phénoménologie et Révélation*, che pone a tema la trasformazione «eretica» (p. 258) del concetto di intenzionalità da parte della fenomenologia francese contemporanea. Questa, nel confrontarsi con il problema teologico della «Rivelazione», si trova costretta a porre il problema – squisitamente fenomenologico – della possibilità di un dato che precede o eccede il potere costituente dell'intenzionalità medesima. Lavorando sulle conferenze tenute da Levinas e Ricœur in occasione di un colloquio del 1977 a Bruxelles dedicato al tema, appunto, della *Révélation*, Gilbert mostra come la mediazione necessaria di uno «schema analogico» (etico nel caso di Levinas, ermeneutico in quello di Ricœur) accomuni i due pensatori nel tentativo di un accesso filosofico, quindi strutturalmente indiretto, alla Rivelazione, con esiti tuttavia differenti: mentre per Levinas l'intenzionalità husserliana depone ogni pretesa di fronte alla «pura irruzione della parola di altri», Ricœur resta più legato ad una certa idea di *preambula* (per esempio l'arte poetica universale) che l'atto di fede presuppone. Ancora diverso il caso di Michel Henry, del cui pensiero sulla rivelazione Gilbert offre un'interpretazione raffinata basata sullo scarto tra auto-afezione e auto-donazione. Ma è soprattutto la conclusione che Gilbert trae da questa considerazione panoramica ciò su cui mi interessa richiamare l'attenzione: «L'idea di fenomenologia *esce modificata* dai testi dei nostri autori [corsivo nostro]. Il fenomenologo non dovrà più soltanto descrivere, e nemmeno soltanto cogliere l'essenza di ciò che è per mezzo di qualche intuizione, ma lasciare l'origine, o il principio, dispiegarsi *nella moltitudine* di quel che è» (p. 273). Accesso alla «moltitudine di quel che è» e disponibilità del metodo fenomenologico a lasciarsi modificare vanno inevitabilmente di pari passo.

Sul medesimo contraccolpo del religioso sulla fenomenologia lavora anche Baccarini, il quale, con un intento «né apologetico, né religioso in senso stretto, bensì appunto rigorosamente filosofico» (p. 472), si propone di pensare la forzatura dell'intenzionalità ad opera della discontinuità propria di un «evento», e in particolare dell'evento religioso cristiano. Se è vero che «la caratteristica prima dell'evento è proprio la sua natura di imprevedibilità, di inedito e inatteso», così che «l'evento mi giunge e mi sorprende e soltanto perché mi sorprende assorbe totalmente la mia attenzione» (p. 471), allora è chiaro che l'intenzionalità non può che esperire come «trauma» o «ferita» questa violazione delle proprie risorse anticipatrici e progettuali: traumatismo che però non è paralizzante, ma che si rivela come una feconda costrizione a pensare. D'altra parte mi sembra estremamente significativo che, con tutt'altri intenti e per tutt'altra via, la via cioè di uno studio della fondazione fenomenologica dell'etica, anche la riflessione di Trincia si concluda sul riconoscimento di un limite interno al metodo fenomenologico, che apre al «lascito non pienamente visibile e tematizzabile in forma più esplicita che l'etica husserliana ci lascia in eredità», facendo segno verso lo «spazio che l'etica teoreticamente fondata apre oltre se stessa» (p. 99).

Il punto in questione, in sostanza, mi sembra possa esser formulato come segue: è davvero attingibile in qualche modo quel che sfugge all'intenzionalità in quanto struttura cardine della coscienza trascendentale, oppure la posizione stessa di questo problema implica, a rigore, la pura e semplice rinuncia al metodo husserliano? Se si dovesse identificare un luogo teorico in cui la fenomenologia nella sua versione, per dir così, più ortodossa affronta sistematicamente il problema di una precedenza rispetto alla prestazione intenzionale della costituzione, sarebbe senz'altro la nozione, difficile e intrinsecamente paradossale, del mondo della vita: nozione sulla quale, e non è un caso, convergono diversi contributi del volume. Molto opportunamente, nel riflettere sulla «vitalità» del pensiero fenomenologico nella post-modernità, e nel rilevarne la capacità fecondatrice anche in ambienti teorici tutt'altro che scontatamente disposti a riconoscerla, come il pensiero di Habermas, Daniela Verducci valorizza la connessione tra *Erleben* e *Lebenswelt* nel pensiero di Ales Bello (pp. 793-794). E altrettanto opportunamente Nicoletta Ghigi propone una documentata riflessione sul corso husserliano del 1910/1911 dedicato ai *Problemi fondamentali della fenomenologia*, in cui emerge con forza il problema di un'apertura della fenomenologia al concetto *naturale* di mondo, che chiama in causa (così

come sarà poi esplicitamente teorizzato nella *Krisis* proprio a partire dalla nozione di mondo della vita) una rivalutazione dell'atteggiamento naturale: «Il senso cui allude il concetto naturale di mondo, nato dalla posizione ingenua dell'atteggiamento naturale, è quello che precede la scienza [...]. L'indiscusso valore del concetto naturale di mondo deve allora essere pensato come qualcosa che caratterizza e struttura internamente il pensiero umano, sia ingenuo (naturalistico) che scientifico» (p. 181).

Ancora una volta è da sottolineare quanto analisi di questo genere entrino in profonda risonanza con le preoccupazioni teoriche di Angela Ales Bello; la quale, per esempio, sempre nel suo *Edmund Husserl*, dichiara che il superamento del livello trascendentale della riflessione husserliana sull'autocoscienza è necessario «non perché l'indagine sulla soggettività sia falsa o insufficiente, ma perché, a livello dei vissuti, si presentano spostamenti di piani, accentuazioni di momenti e non attivazione delle capacità riflessive, pur presenti negli esseri umani, che condurrebbero all'autocoscienza. È proprio il terreno del mondo-della-vita indicato da Husserl, che consente di comprendere la varietà delle manifestazioni culturali riconducendoli alla sfera dei vissuti [c.n.]» (A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – credere in Dio*, cit., pp. 115-116).

In un denso saggio che fa reagire la *Lebenswelt* husserliana con il concetto di *Lebensform* del secondo Wittgenstein, Patrizia Manganaro lavora sul «paradosso tipico del linguaggio» (l'essere espressione non originaria di un'apprensione più profonda che però solo attraverso il linguaggio può essere detta), per mostrare come la nozione di mondo della vita non comporti alcun cedimento ad un'indifferenza delle varietà storico-culturali, ma anzi la radicalizzazione del tentativo di risalimento alla genesi del significato e del senso «oltre i limiti del linguaggio» (p. 175): «Se in Husserl il mondo-della-vita non è osservato direttamente, ma posto indirettamente come ciò a cui la logica della verità viene ricondotta, il “secondo” Wittgenstein, al contrario, sembra collocarsi immediatamente nel mondo dell'esperienza naturale, quotidiana, dove il linguaggio è un'attività tra le altre, una prassi condivisa. Le nozioni di *Lebenswelt* e di *Lebensform* si fanno dunque stridenti» (p. 172).

Ora, proprio il problema della transculturalità insista nel concetto di *Lebenswelt* chiama in causa il secondo dei due versanti della fenomenologia della religione sopra indicati, ponendo il problema di come la religione stessa sia, per dir così, costretta ad una messa in questione di se stessa, ad un difficile trascendimento di se stessa in quanto orizzonte culturale determinato; trascendimento che avviene contemporaneamente sul piano del vissuto e su quello della riflessione sul vissuto. Per quanto riguarda il livello del vissuto, è esemplare il caso della mistica, affrontato da Paola Ricci Sindoni, la quale, nel lavorare appunto sulla *Mistica nelle tre religioni profetiche*, e dunque sul carattere trasversale di un'esperienza che mostra profonde analogie in contesti e tradizioni molto diverse, sostiene che «Solo una corretta analitica fenomenologica – come bene ha messo in luce Angela Ales Bello – ci consente di individuare le dimensioni tipiche di questa esperienza religiosa, in grado di aprire lo spazio ad un articolato percorso interreligioso ed interculturale» (p. 423).

Quanto al trascendimento della determinatezza e condizionatezza storico-culturali sul piano della riflessione è invece paradigmatico l'impegnativo saggio di Adriano Fabris, che affronta in modo diretto la questione della possibilità del dialogo interreligioso (*Esperienza religiosa e dialogo fra culture*), dall'interno dell'orizzonte culturale cristiano. Molto significativamente Fabris, pur nella distinzione delle prospettive, non rileva divergenza, ma complementarità tra la sua propria «ottica ermeneutica» e l'archeologia fenomenologica dei vissuti proposta da Angela Ales Bello (p. 284). Concentrandosi quindi sul problema scottante della «mediazione cristologica» rifiuta tanto la tesi esclusivista (solo nell'adesione alla Chiesa è possibile la salvezza), quanto quella relativista (la via cristiana è una tra le tante possibili), rintraccia il vero nodo problematico nella nozione di «universale», che tende inevitabilmente o a fagocitare il particolare (nella posizione esclusivista) o a farsi fagocitare da esso (in quella relativista). Fabris propone quindi di ripensare l'universale in termini di un «rischioso e mai definitivo percorso di *universalizzabilità*» (p. 296), arrivando a rintracciare nel cristianesimo «quella religione che è appunto in grado di mettere in questione se stessa in quanto religione determinata» (p. 297). Applicando al cristianesimo quale religione storica il paradosso evangelico della necessità di perdere la propria vita per ritrovarla, Fabris afferma che «è nel Crocifisso che l'esibizione della propria particolarità viene a travalicare la semplice dimensione della disponibilità al dialogo, e si fa davvero dono, dono di sé. E dunque, in tal modo, la messa in questione della particolarità da parte di se stessa acquista il senso proprio, positivo, della *testimonianza*» (p. 297).

Pur nella consapevolezza di aver appena sfiorato la ricchezza dei contributi presenti in *Persona, Logos, Relazione*, mi piace concludere proprio su questo trascendimento del pensiero nella testimonianza, perché

mi pare si attagli perfettamente al movimento della «fenomenologia plurale» di Angela Ales Bello e del volume che ne segue la traccia.

Stefano Bancalari

Vorrei innanzi tutto esprimere il mio grande compiacimento per la pubblicazione di questo libro. Mi rallegra vedere come Angela Ales Bello sia stata festeggiata attraverso la raccolta di numerosi testi che sono ispirati alla sua attività di ricerca e di insegnamento.

Ho trovato felice il titolo che è stato dato al volume: mi sembra che i termini scelti riflettano nel modo migliore non solo gli ambiti di attività della studiosa che, attraverso di esso, viene onorata (ricordo i suoi libri e saggi sulla fenomenologia, su culture e religioni, su Edith Stein, su una filosofia e teologia al femminile, documentati dall'ampia bibliografia contenuta nell'ultima sezione), ma anche temi centrali nella discussione contemporanea.

Viviamo infatti in un'epoca in cui, in primo luogo, urge pensare di nuovo la nozione di *persona*: un tempo questa nozione veniva collegata soltanto allo spirito insito nell'uomo, alla sua capacità di essere libero dalla catena che unisce gli effetti con le cause, alla sua autoriflessione. Oggi non si può più parlare di persona senza tener conto non solo del suo spirito, ma anche della sua corporeità, del suo peculiare essere. I diritti umani vengono oggi non più riferiti a una persona astratta, ma a uomini e donne, ai bambini, a persone che si trovano in situazioni particolari, come gli emigranti, i malati, coloro che vivono in uno stato di discriminazione sociale configurandosi come minoranza rispetto a una maggioranza che ha un modo di pensare e di agire diverso. Già l'ONU nel secondo dopoguerra proteggeva l'apolide, colui che, in seguito a determinati eventi, era stato costretto a perdere la sua nazionalità d'origine; e in seguito sia l'ONU sia l'Unione Europea hanno moltiplicato le loro carte di diritti che riguardano certi settori specifici della popolazione. Credo che il punto di svolta nel passaggio da una concezione astratta della persona, quella che esprimiamo semplicemente con la formula "io penso", a una concezione che la vede inserita in un contesto sociale, nella storia, nella concretezza del suo essere psico-fisico, sia costituito da Kant: finché la metafisica vedeva nell'essere umano un essere in grado di giungere fino a Dio nello spirito, la persona veniva caratterizzata come spirito. Nel momento in cui l'essere umano viene giudicato incapace di giungere a una conoscenza teoretica del sovransensibile, e considerato in grado di raggiungere solo una legge morale sovransensibile, e non più un oggetto, allora ecco che tale essere viene collegato al tempo, visto nella sua finitezza, nei suoi limiti.

Il secondo termine che appare nel titolo, quello di *Logos*, mi sembra anch'esso un termine-chiave nella discussione filosofica e teologica contemporanea. Si dice, a volte, che il *Logos* si identifica con quella ragione che ritiene se stessa capace di abbracciare il Tutto della realtà: proprio perché la ragione viene a identificarsi, in tal caso, con la trama della storia, scompare allora la dimensione del futuro, della trascendenza, di valori morali che sono oltre il divenire. Una tale ragione totalizzante, proprio perché priva di prospettiva etica, viene allora a identificarsi, nonostante il suo rivolgersi all'Assoluto, con la ragione strumentale: l'idealismo astratto si rovescia in una posizione incapace di procedere oltre l'empirico, i dati naturali o storici. Horkheimer e Adorno, nel loro celebre libro sulla *Dialettica dell'illuminismo*, hanno offerto tale tesi perché delineavano una continuità dall'illuminismo allo hegelismo. Il *Logos* pensato dagli illuministi non sembra però coincidere semplicemente con la ragione esaltata da coloro che identificano Dio e il mondo se si tiene presente come per molti di loro il messaggio platonico rimanesse vivo e irrinunciabile. Tra gli storici della filosofia è stato Ernst Cassirer, con i suoi libri sul Rinascimento italiano, sul platonismo inglese, sull'illuminismo francese, a mostrare la presenza del Platone filosofo della scienza e filosofo dell'etica nel corso della cultura moderna. Ma, se ciò è vero – e certo Cassirer, da buon filologo, fa parlare nei suoi libri i testi stessi degli autori che ricorda, da Pico della Mirandola a Marsilio Ficino, da Grozio a Shaftesbury a Rousseau – allora anche la ragione dei moderni, e non solo quella degli antichi o dei medievali, si apre al trascendente, a un oltre dell'ideale rispetto ai dati storici. Di qui la possibilità che anche la ragione affermata dai moderni, e non solo quella degli antichi o dei medievali, entri in rapporto con ciò che, in senso lato, potremmo chiamare "religione", ovvero legame tra l'essere umano e il divino. Ebraismo e cristianesimo, come forme della "religione", vengono allora a collegarsi con una riflessione filosofica che ha nel platonismo il suo punto di riferimento.

Il terzo termine che appare nel titolo del volume, quello di *relazione*, è anche estremamente importante