

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

nel dibattito contemporaneo: la relazione implica differenza tra i due termini che vengono posti da essa in un legame. Essa non implica l'annullamento in sé dei due termini, ma al contrario il mantenimento della loro non identità. Non solo tra uomo e Dio deve rimanere distanza e diversità, pena la fuga o evasione dell'anima dal mondo e il suo rimanere così in realtà rinchiusa in se stessa; ma anche tra esseri umani diversi. La categoria della relazione, oggi frequentemente usata nell'ambito filosofico e teologico, ci invita a prestare grande attenzione alla società, al nesso tra società e religione, ai rapporti sottili che vigono tra esseri umani. Il pensiero ispirato alla Bibbia, sia esso ebraico o cristiano – basti pensare a Hermann Cohen, Franz Rosenzweig o Martin Buber, o anche al cattolico Ferdinand Ebner – è stato certamente promotore di una tale tematica: il legame stesso tra l'amore del prossimo (perché egli è come te) e l'amore di Dio (nei due sensi dell'amore di Dio per gli esseri umani, e dell'amore di questi ultimi per Dio), celebrato nella Bibbia – Torah e Nuovo Testamento – conduce verso questa direzione; ma anche il pensiero non influenzato dalla religione tra le due guerre ha posto al centro delle sue analisi quello che fu chiamato il *Mitmensch* – basti pensare a Karl Löwith, allievo di Husserl e di Heidegger. La categoria della relazione ci porta lontano dal solipsismo, da un "io" pensato come punto di confluenza soggettivo dell'oggettività della natura, oppure tale da giungere all'altro o al divino solo mediante un'iniziale introspezione.

Anche importante è il sottotitolo che è stato dato al volume: la fenomenologia non va pensata infatti tanto come una dottrina, ma come un metodo di indagine. Vi sono una varietà di fenomenologie, e vi sono anche aperture che la fenomenologia ha nei confronti di altre scienze, come la psicologia, l'educazione, la letteratura. Una *fenomenologia plurale* – come suona appunto il sottotitolo – è una fenomenologia che indaga, ricerca, non si accontenta di risultati già dati, si volge verso nuovi orizzonti.

Il volume in onore di Angela Ales Bello è molto ricco, variegato, veramente interessante per i tanti punti che solleva e le tante questioni che fa emergere. Ciò mostra, naturalmente, come la persona cui il volume è diretto abbia avuto la capacità di stimolare studi, invitare a riflessioni, suscitare interessi. In effetti, i risultati delle nostre ricerche hanno un senso se sono ripresi, rianimati da lettori e ascoltatori. Angela Ales Bello, con la serietà e il rigore della sua riflessione, ma anche con il garbo della sua parola gentile, ha saputo esercitare influenza su cerchie vaste non solo di studenti, ma anche di colleghi.

Mi sia permesso di soffermarmi su alcuni degli articoli raccolti, che particolarmente mi hanno attratto e sui quali vorrei offrire qualche breve e rapido commento. Il primo che vorrei ricordare è quello di Francesca Brezzi, molto suggestivo, e anche molto intenso e partecipato. Mi è sembrato originale e nuovo l'accostamento tra un modo di pensare Dio secondo l'attributo della *sofia*, dunque in maniera tale da accentuare la nozione della bellezza della creazione e l'idea del gioco dell'anima rapita da tale bellezza, e la critica della teologia virile, esaltatrice piuttosto dell'onniscienza e onnipotenza di Dio. Vi è una nota, in questo articolo, in cui si ricorda che proprio tale maniera di riferirsi a Dio potrebbe avvicinare cristianesimo ed ebraismo, portando così il cristianesimo ad evitare i toni antigudaici, tanto frequenti nella storia della sua teologia.

Certamente la *sofia*, in quanto espressione o emanazione della realtà divina, compare nella Bibbia ebraica (a esempio nei *Proverbi*, attribuiti al re Salomone), così come nella filosofia ebraica (a esempio in Maimonide), e nella mistica ebraica (essa è una delle emanazioni, o *sefirot*, divine). In quanto "sapienza" – *kochmah* – credo però che essa consista non tanto in quella saggezza divina che si manifesta nell'armonia del mondo, nel suo fulgore, che muove l'anima alla gioia, al canto o alla danza, quanto in quella saggezza che si manifesta nell'ordine che l'umanità segue nel suo vivere e agire nel mondo. Quando crea il mondo Dio, secondo il *Midrash*, assume la *Torah* come sua misura: prima vi è la *Torah* e poi il mondo. Rimane insomma – mi sembra – una certa differenza tra un'ispirazione prevalentemente estetica cui potrebbe attenersi un modo di pensare Dio all'interno della religione cristiana, e un'ispirazione prevalentemente etica nel modo di pensare Dio proprio dell'ebraismo, pur senza che si annulli la dimensione della meraviglia e della lode nell'esaltare il mondo creato dalla mano di Dio.

Un filosofo ebreo che ha sottolineato con forza come la religione ebraica sia da considerare più alla luce della problematica etica che alla luce della problematica estetica è Hermann Cohen in un'opera in cui riflette sul nesso tra religione e altri tipi di esperienza dell'uomo, come la scienza, la morale e la politica, l'arte, opera il cui titolo è *Il concetto di religione nel sistema di filosofia*. Il "servo sofferente" di cui parla Isaia, nel momento in cui viene rappresentato dall'arte, Cohen osserva, tende a perdere i suoi tratti tragici perché in certo modo trasfigurato nella dimensione della bellezza, anche quando la bellezza non abbia paura di accogliere entro di sé le discordanze, i contrasti più violenti di luce, i toni cupi. La religione vive invece nella dimensione della percezione della sofferenza reale, quella degli esseri umani e forse anche di quella degli

animali, cui cerca rimedio attraverso la giustizia e l'amore, attributi divini che l'uomo imita nel suo agire: se sussunta innanzi tutto sotto la sfera estetica, la religione potrebbe correre il rischio di perdere i suoi aspetti più profondi, più lancinanti, più inquietanti nel cuore umano.

Certo, ciò non esclude che l'esperienza religiosa possa essere gioiosa e sorridente: ma, nella religiosità ebraica, la gioia si unisce al rispetto e osservanza della legge, che indica innanzi tutto misure morali. La danza dei *Chassidim* – come il canto di Miriam, dopo il miracolo del Mar Rosso, o di Davide o i canti liturgici – è compiuta come celebrazione di un Dio che si presenta come Colui che, prima ancora di essere il creatore del mondo, è la fonte delle regole e prescrizioni che ordinano la vita quotidiana, da un lato estremamente precise, dall'altro tali da tener conto dei casi e delle circostanze, del variare dei tempi e situazioni.

Queste mie ultime parole, che riguardano il rapporto tra le regole e la vita, mi offrono lo spunto per ricordare un altro saggio che ho molto apprezzato tra quelli contenuti nel libro. Si tratta del saggio di Gaspare Mura, dedicato alla nozione del rapporto, in Heidegger e Gadamer in quanto interpreti di Platone e Aristotele, tra la *sofia*, o *episteme*, e la *phronesis*. L'autore mostra in modo molto convincente come in Gadamer, a differenza che in Heidegger, la *phronesis* – una nozione che appare nell'*Etica Nicomachea* – non si identifichi affatto con la filosofia pratica. Mentre Heidegger, negli anni in cui svolge le sue lezioni su Aristotele (siamo a Marburgo alla metà degli anni '20) rinuncia alla nozione stessa di "verità", riconducendola a quella della *praxis*, che indica una dimensione utilitaristica della vita, improntata a prudenza e a calcolato egoismo, e tale rinuncia apparirà più tardi in *Essere e tempo* (1927), Gadamer si attiene al richiamo a un orizzonte di verità che tuttavia è circostanziato e determinato di volta in volta, prestando attenzione agli eventi storici e alle tradizioni. Secondo Gaspare Mura, vi è un'affinità su questo punto tra Gadamer e Vico: quest'ultimo, infatti, non coglie il divino – la Provvidenza che interviene nel mondo per condurlo verso i suoi scopi – se non entro le fasi specifiche della storia dell'umanità. Ho trovato molto interessante questo saggio perché pensa la nozione di verità, cui non rinuncia, in rapporto con il tempo, i sensi, le epoche storiche: ne emerge una razionalità che, pur rivolta al non contingente e relativo, tiene tuttavia seriamente conto di quest'ultimo, non lo trascura.

Il Kant della *Critica del Giudizio*, molto amato da tutti quegli interpreti che vanno alla ricerca di una ragione, per così dire, duttile, sottile, tale da essere rivolta alla concreta esistenza, pur se guidata da ben determinati principi, viene evocato nelle pagine di questo bell'intervento. Davvero in questo caso l'ispirazione fenomenologica sembra prevalere in Gadamer rispetto all'ispirazione che egli poteva trarre dal suo diretto maestro Heidegger.

Sulla ragione si sofferma anche Paolo Nepi. Ed è questo il terzo testo su cui ho riflettuto, leggendo le pagine del volume. Qui però, a differenza che nell'articolo di Gaspare Mura, la ragione non è tanto esaminata in se stessa o nel suo rapporto con la vita, quanto nel suo rapporto con la fede. L'articolo di Paolo Nepi si intitola "Credere e pensare". Giustamente l'autore intende sfuggire alla dicotomia tra queste due dimensioni dell'esperienza umana, ricordando che il pensare può riguardare non solo fenomeni della natura, ma valori umani, e che non tutto ciò in cui si crede si manifesta come opposto rispetto alla comprensione razionale.

Io proporrei – tenendo presente ciò che scrive Buber in *Due tipi di fede* e cercando di ampliare ulteriormente la prospettiva – di considerare la fede non solo nella forma della *pistis*, ovvero credenza, la quale può essere vera o falsa, ma che riguarda sempre la soggettività (come si dice nel *Gorgia* di Platone), ma anche nella forma di *emunah*, ovvero fiducia. La fede come *pistis* riguarda il credere che un certo evento sia realmente accaduto o sia vero, mentre la fede come *emunah* riguarda il nutrire fiducia in qualcuno: mentre nel primo caso il rapporto tra fede e ragione implica sempre per lo meno la possibilità del conflitto, poiché ambedue sono rivolte all'accertamento dei fatti o di un certo stato di cose, nel secondo caso tale rapporto indica solo due piani diversi dell'esperienza umana, quello del conoscere la realtà delle cose e quello di sperimentare un certo profondo legame con una presenza, percepita come reale e vivente, che si configura come persona, come un "io".

Secondo Buber, questi due tipi di fede sono propri dell'ebraismo e del cristianesimo: il primo ha in se stesso più la *emunah* che la *pistis*, il secondo più la *pistis* che la *emunah*. Tuttavia, essi non potrebbero rinunciare al mantenimento di ambedue tali aspetti della fede senza smarrire se stessi. Fede e sapere sono dimensioni necessarie dell'esistenza umana: ferma convinzione e ragionamento, riconoscimento immediato di un dato ultimo e argomentazione, si tengono per mano. Di qui, mi sembra, anche, la possibilità per la fede cristiana non solo di entrare in profondo rapporto con la fede ebraica, ma anche di porre il suo rapporto con la scienza e la tecnica in modo non inizialmente conflittuale: la fede cristiana, se vista anche come

*emunah*, si collocherebbe anche su un piano diverso da quello del riconoscimento dei fatti, riguardando più la sfera delle relazioni umane che la sfera della natura o dei dati fenomenici. Di qui, detto per inciso, anche l'unica soluzione possibile al problema della teodicea, non più offerta sul terreno dell'ontologia, ma su quello dell'etica: è solo nella fiducia che riusciamo a comprendere come la realtà divina sia buona e giusta e come agisca nel mondo, attraverso gli esseri umani che la imitano, rinunciando a comprendere il rapporto tra i fatti, a volte pessimi, e l'avvento di un regno di giustizia e di pace, e non tanto nella credenza, spesso irriguardosa nei confronti dei sofferenti, che da certi eventi negativi sorgerà certamente il positivo, ciò che infine annullerà del tutto sia il male morale sia il dolore ingiustificato.

Vorrei concludere questa mia nota ricordando alcuni altri testi raccolti nel volume. Dapprima quelli di Emilio Baccharini e di Adriano Fabris, ambedue rivolti a una riflessione filosofica sul cristianesimo, allo scopo di mettere in luce il primo gli elementi peculiari della religione cristiana per la costruzione di un'antropologia filosofica, il secondo i presupposti della religione cristiana che rendono necessario e inevitabile il dialogo interreligioso. Per Baccharini è proprio di una filosofia cristiana un concetto dell'uomo incentrato sulla sua vulnerabilità e, insieme, infinità; per Fabris è proprio il tema dell'incontro con l'altro nella parola, inerente alla dottrina cristiana (basti pensare all'idea della Trinità o dell'Incarnazione), ciò che dovrebbe condurre il cristianesimo a dialogare con le altre religioni del mondo in modo da far posto veramente in sé all'altro da sé, da consumarsi e insieme realizzarsi, come fa il seme quando diviene pianta, albero e frutti. E, infine, vorrei ricordare i testi del volume che sono dedicati alla psicopatologia: la fenomenologia si sposa, in questi casi, con l'analisi delle varie forme di malattia mentale. Ed è bello e commovente vedere come – quando la malattia non sia purtroppo irrimediabile – l'approccio dialogico, di relazione, di amore e di cura, possa portare a significativi miglioramenti.

*Irene Kajon*