

Filosofia della mistica

Un approccio fenomenologico

PATRIZIA MANGANARO
Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Lateranense, Roma
manganaro@pul.it

«Per questo fuggiamo il vuoto interiore:
perché Dio potrebbe insinuarvisi»¹.

1. Testimoniare il futuro, at-tendere il passato

Da un punto di vista filosofico, “Memoria e Speranza in san Giovanni della Croce” è un titolo che sembra voler indagare due *assenze*: la memoria – il passato, che *non* è più – e la speranza – il futuro, che *non* è ancora. La mia proposta è mostrare che non si tratta di due negativi assoluti: il “non più” del passato non è oblio o smarrimento, e il “non ancora” del futuro non è illusione, fantasia, sfiducia, immaginazione.

Come vedremo, l’istanza teoretica della fenomenologia consiste nell’impossibilità di separare i distinti o, meglio, nell’*unità dei distinti*, e ciò consente di formulare alcune domande stringenti: è possibile testimoniare il futuro? At-tendere il passato?

Se la risposta fosse affermativa, che cosa significa allora “essere testimoni del futuro”? Perché è proprio questo che i mistici e le mistiche cristiani sono: testimoni dell’eterno. Documenti viventi di ciò verso cui tendiamo, che at-tendiamo, che è at-teso e che ci at-tende – le cose a-

¹ «*C’est pourquoi nous fuyons le vide intérieur parce que Dieu pourrait s’y glisser*»: S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, tr. it. di F. Fortini, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2003², 105 (orig. francese: 1947).

venire, della cui speranza la fede si nutre: cose nuove, vita nuova, *beatitudo*; e le cose già av-venute, la cui purificazione prepara la pienezza dell'attingimento di questo eterno *novum*, i cui effetti sono

luce, amore, gioia, rinnovamento spirituale²,

come Edith Stein annota nella sezione di *Scientia Crucis* dedicata allo svuotamento della memoria in san Giovanni della Croce.

Inizialmente, articolerò questa tesi concentrando l'attenzione sul significato fenomenologico della "presenza": con quale *res* hanno a che fare la memoria e la speranza? Qual è il contenuto noematico-oggettivo dell'atto intenzionale del ricordare e dello sperare, che implicano la questione della temporalità? Entrambi sembrano rivolgersi a una realtà sfuggente, aporetica: nel ricordo o rimemorazione, così come nella speranza o attesa, l'oggetto che si manifesta non è "effettivamente" presente, eppure *in qualche modo c'è*. Un movimento dinamico della coscienza attinge agevolmente il passato e progetta il futuro: come è possibile una tale esperienza, come si esplica, e di che cosa si tratta?

In molte delle lingue occidentali moderne³, il termine "esperienza" viene dal latino *experientia*, *experiri*. *Ex-per-iri* significa letteralmente "andare-da passando-per": così la lingua latina riesce a sintetizzare il significato che nel Libro A della *Metafisica* di Aristotele viene espresso con tre diversi vocaboli greci: 1) *aisthesis* (sensazione, sentimento, intuizione); 2) *empeiria* (abilità, pratica); 3) *peira* (esperimento, prova).

L'etimo del latino segna un per-corso dinamico, che in qualche modo ritroviamo anche nel tedesco *Erfahrung* (*fahren*, nel significato di "andare", "viaggiare"). Il pensiero del Novecento ha rimesso in gioco la complessa nozione filosofica di esperienza, non avulsa dall'aspetto antropologico-esistenziale né ridotta al mero esperimento fattuale di tipo positivistico: si tratta, piuttosto, di comprendere "come" l'essere umano viva la realtà nel suo concreto e libero essere-nel-mondo, di

² E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, tr. it. di P. Edoardo di S. Teresa ocd, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982, 109 (orig. tedesco: 1950).

³ *Experience* (inglese), *expérience* (francese), *experiencia* (spagnolo), *experiência* (portoghese).

cogliere la “qualità” essenziale, ontologica, di questo vivere. Tutto ciò risulta legato all’altro termine tedesco di matrice fenomenologica, *Erlebnis*, che dicendo l’esperienza vissuta indica l’interezza della persona umana, colta nella sua irriducibile complessità.

Come accertare dunque la realtà del “già” e del “non ancora”? In quale modo essi sono presenti alla coscienza?

Attraverso le posizioni di Edith Stein e di Gerda Walther sulla mistica, e con qualche riferimento al filosofo francese Jacques Maritain, si cercherà di ampliare l’orizzonte della filosofia contemporanea, facendo dialogare la fenomenologia (intenzionalità) con la pragmatica del linguaggio (performatività) a proposito della “forza” della *testimonianza*.

Avviato con una messa a punto della questione del realismo intenzionale, questo contributo si concluderà con una riflessione sul realismo intenzionale-performativo che, superando la dicotomia tra analitici e continentali, caratterizza alcuni spunti fecondi del pensiero attuale.

2. Sul realismo intenzionale: significato fenomenologico della “presenza”

Partirò con qualche considerazione sulla filosofia della mistica quale disciplina autonoma, con un proprio statuto epistemologico. Come ho indicato nel sottotitolo, il criterio metodologico prescelto è quello fenomenologico, che indaga le condizioni di possibilità dell’*esperienza umana*, i *modi di dati* di ciò che si manifesta alla coscienza e la comprensione del senso e/o dell’*essenza* di questa realtà. Ciò significa almeno due cose: che lo spirito umano trova la realtà e trova la verità, non le produce né le costruisce⁴; e che, pertanto, secondo l’osservazione husserliana,

qualcosa è *presente* per me in quanto cosa, in quanto essere umano, in quanto arte e religione, in quanto Stato o popolo e così via; vale per me

⁴ Cf. E. STEIN, «Che cos’è la fenomenologia?», tr. it. di A.M. Pezzella, in: *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, 58 (orig. tedesco: 1924).

come realtà, rispetto alla quale io sono certo che essa esiste, ci credo, ne faccio esperienza, lo so⁵.

Anche nel § 30 di *Ideen I*, Husserl aveva affermato:

Io trovo la realtà, e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre* [...]. Il mondo è sempre presente come realtà⁶.

La realtà non “appartiene” alla coscienza né è da essa “prodotta” o “posseduta”; piuttosto, ne è il correlato intenzionale – potremmo anche dire: ciò che è presente alla coscienza è ciò verso cui la coscienza è diretta, come apertura e accoglimento, in una sorta di “circularità virtuosa”.

Se fenomeno-logia è logos *sul* fenomeno e logos *del* fenomeno, si devono pertanto distinguere due aspetti: l'uno *noetico*, per cui la coscienza è un *reale* divenire (*Erlebnisstrom*) di atti intenzionali presentemente vissuti, che procedono da una fonte o nucleo identitario; l'altro *noematico*, per cui una *res* si manifesta, è presente alla coscienza come suo contenuto oggettivo, “riempiendola”. Ora,

la vita cosciente dell'Io, per i suoi contenuti, dipende da un doppio *al di là*, da un mondo *esteriore* e da un mondo *interiore*, che si rivelano nella vita cosciente dell'Io, in quella sfera d'essere che è inseparabile dall'Io⁷.

Ciò significa che l'intenzionalità “aggancia” una realtà, si rivolge a una *res*, che può essere tanto esterna-esteriore quanto interna-interiore. Quando è interiore, l'essere umano è nella peculiare posizione di essere

⁵ E. HUSSERL, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, tr. it. di A. Staiti, introduzione e cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, Lezione 54, 233 (orig. tedesco: 1923/24).

⁶ ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, tr. it. e cura di V. Costa, introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino 2012², § 30, 67 (orig. tedesco: 1913).

⁷ E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, rev. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999⁴, 90 (orig. tedesco: 1950).

simultaneamente soggetto e oggetto della sua riflessione. Edith Stein esplicita così questo nodo filosofico cruciale:

si è autorizzati a parlare, con Husserl, di un *Erlebnisstrom* (flusso di vissuti). L'Io nel suo vivere passa da un contenuto all'altro, da un'esperienza all'altra; per questo il suo vivere è una vita fluente unica. Partendo dall'Io si può però anche comprendere che ciò che "non è più vivente", il "passato", non svanisce semplicemente nel nulla, ma continua ad esistere, sia pure modificato, e ciò che "non è ancora vivo", il "futuro", in un certo senso è già, prima che divenga vivo [...]. L'Io è sempre attuale, sempre reale, vivo, presente. D'altra parte, appartiene ad esso l'intero fluire dei vissuti, tutto ciò che è "prima" e "dopo" di esso, in cui era vivente un tempo, o in cui sarà vivente. Noi chiamiamo addirittura tutto questo la "sua vita". E questo tutto, in realtà, non è attuale come tutto; solo ciò che è "ora" vivente, è attualità presente⁸.

L'approccio fenomenologico all'esperienza religiosa e mistica esercita l'analisi oggettivo-noematica, cioè l'indagine del correlato di coscienza: il "riempimento". Questo specifico interesse caratterizza il pensiero di due fenomenologhe, Edith Stein⁹ e Gerda Walther¹⁰, le cui originali elaborazioni colgono l'affinità nella differenza: per l'esperienza "religiosa", si tratta dell'accoglimento del divino, mentre per quella "mistica" del decentramento, della purificazione, dello svuotamento dell'io e delle sue facoltà: è la via *ad intus*, verso il centro dell'anima e verso Dio, che ne sta a fondamento. Se il primo aspetto sottolinea prevalentemente la fase attiva – cioè l'ordinarietà dell'esperienza, ascrivibile all'iniziativa umana –, il secondo concerne piuttosto la passività dell'*ex-per-iri* – l'esperienza stra-ordinaria, *extra ordinem*, ricevuta per grazia. Entrambi sono vissuti sotto il segno della *libertà*. Si tratta, allora, di superare due pregiudizi: che il mistico sperimenti solo

⁸ *Ibid.*, 86-89.

⁹ Oltre alla già citata *Scientia Crucis*, cf. E. STEIN, «Il castello interiore», in: *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, tr. it. a cura delle Edizioni OCD, Roma 1981, rev. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1997, 115-147 (orig. tedesco: 1936).

¹⁰ G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, tr. it. di L. Parrilli Fina, rev. di M. Tonelli, a cura di A. Radaelli, Glossa, Milano 2008 (orig. tedesco: 1923).

se stesso e non l'Altro da sé (che cada dunque vittima d'un inganno, di un'illusione, di una proiezione); e che non sia possibile conoscere ciò che non "passa attraverso" la percezione esterna.

Negli ultimi anni della sua vita, Edith Stein studia gli scritti di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce. Ma già nel novembre del 1927, in una lettera all'amico polacco Roman Ingarden, il suo pensiero sull'intreccio di fede e visione mistica è così documentabile:

Credo che si possa parlare di esperienza religiosa, ma non si tratta mai di una "visione immediata di Dio". Cose del genere possono verificarsi in casi totalmente eccezionali (nelle estasi, ad esempio), in cui non è mai possibile dimostrare in modo rigoroso che si tratti di una Rivelazione autentica [...]. Anche il salmista osa dire: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*. Non è necessario pervenire nel corso della nostra vita a una dimostrazione convincente dell'esperienza religiosa. Ma è necessario che ci si decida a favore di Dio o contro Dio. Questo ci viene chiesto: decidere senza garanzie. Questo è il grande rischio della fede. Il cammino va dalla fede alla visione (*vom Glauben zum Schauen*), e non viceversa. Chi è troppo orgoglioso per passare attraverso questa porta stretta, non entrerà. Ma colui che entra, già in questa vita giunge a una chiarezza maggiore e sperimenta la legittimità del *credo ut intelligam*. Credo anche che in quest'ambito ci sia poco spazio per vissuti costruiti o fantastici. Quando viene a mancare la propria esperienza ci si deve attenere alle testimonianze di *homines religiosi*. E uomini del genere non mancano. Secondo me, i più grandi sono i mistici spagnoli, Teresa e Giovanni della Croce¹¹.

«Già in questa vita» si può acquisire una chiarezza maggiore: pur senza infrangere il mistero, la "visione" mistica – «visione immediata di Dio» – esplicita il rapporto finito/infinito secondo un peculiare andamento temporale della "presenza", diverso dall'esperienza religiosa propriamente intesa.

¹¹ E. STEIN, *Lettere a Roman Ingarden (1917-1938)*, tr. it. di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, rev. di A.M. Pezzella, presentazione di A. Ales Bello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, Lettera 117 (20 novembre 1927), 261-26 (orig. tedesco: 1991).

3. Vedere le differenze: spirito, anima, nucleo dell'anima

Moritz Geiger, filosofo del Circolo di Monaco, ha osservato che la passione della fenomenologia è

vedere le differenze¹².

Così, “pensare” e “credere”, *fides* e *ratio*, sono due dimensioni diverse ma non separate, intrecciate alla persona umana con le sue molteplici, complesse potenzialità: l'una più argomentativa, discorsiva, noetica, logica; l'altra intesa come aperura, disponibilità, accoglimento, cura, affidamento, abbandono. Entrambe possiedono elementi razionali che sarebbe riduttivo misconoscere, tra i quali la motivazione, la decisione, la responsabilità, il discernimento, la testimonianza, la ricerca del senso, l'attribuzione di significato, l'assenso, la libertà.

Allo stesso modo, indagando fenomenologicamente il senso della coscienza religiosa e mistica, ci si può interrogare sul suo *fluire unitario*, afferente a una medesima identità personale, a un nucleo individuale non anonimo, ma portatore di un nome proprio: una fonte del vivere (*erleben*) non scalfita, mentre la coscienza è attraversata dallo scorrere del tempo e della storia, dall'urgenza della relazione e dal divenire che tutto divide e tutto ricompone in quello che Edith Stein, con una formula efficace, ha chiamato

un insieme pieno di senso¹³.

Secondo la filosofa fenomenologa, la struttura (*Aufbau*) della persona umana – corporeità vivente, psiche, spirito – è radicata in un nucleo (*Kern*) centrale individuale, l'anima (*Seele*), che la irradia dall'interno come sua fonte, come ciò che è più proprio e inviolabile. Ciò

¹² M. GEIGER, *La posizione metodica di Alexandre Pfänder*, tr. it. di P. Galimberti, in: S. BESOLI, L. GUIDETTI (edd.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, 222 (orig. tedesco: 1933).

¹³ E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, tr. it. di M. D'Ambra, rev. di M. Paolinelli e A.M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova – OCD, Roma 2013, 209 (orig. tedesco: 1933).

consente di comprendere tanto l'universalità dell'idea di persona umana, quanto la *via individuationis*, ovvero, fenomenologicamente, tanto il fondamento costitutivo-essenziale dell'antropologia filosofica, quanto il mistero della singolarità unica e irripetibile.

In effetti, c'è qualcuno che possa ricordare i miei ricordi? Sperare le mie speranze, pensare i miei pensieri, sentire i miei sentimenti? Chi potrebbe mai sostituirsi alla fonte profonda di quel *vivere*, che sono io?

Mi sia qui concessa una breve digressione. Solo a partire dal secolo XVIII il pronome riflessivo *sé* viene esplicitamente impiegato per designare le autopercezioni del soggetto: eppure l'indagine su questa nozione è già presente, sia pure in modo implicito, nelle riflessioni sull'anima umana, come anche nelle locuzioni composte con tale pronome o col suo corrispettivo greco *autós*, utilizzato come prefisso (autoconoscenza, autocoscienza, autonomia, ecc.). In realtà, il cosiddetto *sé* diviene problematico più di recente, quando viene delegittimata la sua identificazione all'io, come ad esempio nello studio dei termini sanscriti *atman* (tradotto in italiano con "io", "sé", "sostanza", "anima") e *anatman* (tradotto invece con "non-io", "non-sé", "libero dal sé", "distacco da sé"). Senza potermi in questa sede addentrare ulteriormente in questo tema, segnalo che sul piano filosofico la questione interpella non tanto il "misticismo", ma la "mistica"¹⁴. E la fenomenologia non ignora certamente la questione, anzi cerca di indagarla analiticamente, attraverso un'epistemologia degli atti intenzionali di coscienza che consente di mettere in evidenza la *qualità* essenziale, il *proprium* del vivere umano.

Tra il 1932 e il 1933, in un momento drammatico per la storia della Germania e dell'Europa, Edith Stein insegna antropologia filosofica presso l'Istituto di Pedagogia scientifica di Münster e formula un manifesto personalista che dal fenomeno conduce al fondamento: non una semplice antropologia, ma un'antropo-logica, una "logica" dell'umano, che guarda alla rivelazione come al proprio inveramento e completamento. Così procedendo, ella delinea la differenza tra spirito e anima, tra io e sé. Intanto, la vita spirituale si caratterizza

¹⁴ Cf. *Dizionario di mistica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

per mezzo del concetto di intenzionalità: in essa la persona è rivolta a un che di oggettuale. L'atto intenzionale, difatti, sembra avere due poli: un polo-io (*Ichpol*) e un polo-oggetto (*Gegestandspole*)¹⁵.

Se con lo spirito ci si apre e ci si rivolge verso il mondo, l'anima lo accoglie in sé e si congiunge ad esso in modo peculiare: non vi è dualismo oppositivo tra interno ed esterno, ma compenetrazione reciproca e, in questo senso, l'interiorità è ciò che vi è di più "proprio" e di più "nuovo", come emersione da sé, ri-nascita. In ciascun essere umano vi è uno "spazio" centrale, libero da ogni vincolo, nel quale si trova dinanzi a Dio: è il punto più intimo dell'anima (*das Innerste der Seele*), il "centro" dell'anima – la settima stanza di Teresa d'Avila, potremmo anche dire. Infatti,

L'io appare come un punto mobile entro lo spazio dell'anima; dovunque esso si fermi e prenda posizione, là si accende la luce della coscienza che illumina un certo ambito: sia nell'intimo dell'anima, sia nel mondo oggettivo al quale questo io si volge. Nonostante la sua mobilità, l'io resta tuttavia sempre legato a quell'immobile punto centrale dell'anima, in cui si trova veramente a casa sua. Verso questo centro esso viene continuamente richiamato, e non solo alla più alta grazia mistica, ma anche a prendere le decisioni ultime, quelle cui è chiamato l'essere umano come persona libera¹⁶.

Da un punto di vista filosofico, si può riflettere sulla capacità di individuar-si dell'io, cioè di focalizzare il suo autentico "centro" o "nucleo", esplicitando la vocazione della fenomenologia: vedere le differenze. Pur perseguendo metodologicamente una epistemologia analitica dei vissuti coscienziali, essa non è una filosofia ego-logica, solipsistica o autoreferenziale. Sappiamo bene che il primato della coscienza è, piuttosto, il primato dell'interiorità e dell'intenzionalità, nel nesso dinamico di *intra- e inter-personale*.

¹⁵ E. STEIN, *Potenza e atto*, tr. it. di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003, 101 (orig. tedesco: 1931).

¹⁶ Id., «Il castello interiore», cit., 146.

4. Interiorità, intenzionalità, temporalità

Se *l'assenza* non è una negazione ontologica, non lo sono neppure il *vuoto* e *l'abban-dono*, attestati rispettivamente, secondo la lettura di Jacques Maritain, nell'esperienza mistica naturale¹⁷ e soprannaturale¹⁸. Il filosofo francese opera una marcata distinzione tra la conoscenza per connaturalità affettiva – l'unione d'amore: è il caso dell'esperienza mistica soprannaturale, che attraverso l'amore raggiunge come oggetto la realtà divina, per sé inesprimibile e ineffabile – e la conoscenza per connaturalità intellettuale – l'esperienza del Sé o mistica naturale, che mediante un'intuizione sovraconcettuale raggiunge una realtà trascendente, non esprimibile in un verbo mentale umano. Ciò significa che

non v'è alcun modo di “cogliere immediatamente” Dio nell'ordine naturale; una contemplazione mistica (autentica) di ordine naturale è una contraddizione in termini; un'esperienza autentica delle profondità di Dio, un contatto sentito con Dio non può aver luogo se non nell'ordine santificante della grazia e per mezzo di essa¹⁹.

Ora: quale relazione è possibile stabilire tra il “vuoto” dell'esperienza mistica naturale e la “notte” soprannaturale dello spirito? Come è noto, Maritain risponde che non v'è alcuna corrispondenza tra le due notti di cui parla san Giovanni della Croce, cioè la “notte dei sensi” e la “notte dello spirito”, che si riferiscono alla tras-figurazione della natura ad opera della grazia, e il vuoto dell'esperienza mistica naturale, la quale concerne alcune tecniche ascetiche, che hanno luogo contro la direzione spontanea e ordinaria, per volontà e iniziativa esclusivamente

¹⁷ Cf. J. MARITAIN, «L'esperienza mistica naturale e il vuoto», in: *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, tr. it. di L. Vigone, Morcelliana, Brescia 1978, 103-136 (orig. francese: 1938). Al riguardo, cf. P. MANGANARO, «Sguardo filosofico-tomistico sull'esperienza del Sé», in: R. FERRI, P. MANGANARO (edd.), *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005, 375-404.

¹⁸ Cf. J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, tr. it. di E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 1974 (orig. francese: 1932), specialmente il capitolo ottavo (“San Giovanni della Croce e la pratica della contemplazione”, 363-410) e il capitolo nono (“*Todo y Nada*”, 413-449).

¹⁹ *Ibid.*, 318.

umane. In particolare, la “notte dello spirito” fa deserto, inaridisce e distrugge al fine di preparare lo spirito, purificandolo, alla vita intima del Dio trinitario, all’estasi e all’unione d’amore, mentre il “vuoto” della mistica naturale o esperienza del Sé è un mezzo formale in-statico e/o en-statico, di tipo intellettuale²⁰.

Tali questioni, di natura prettamente filosofica, capovolgono, insieme all’ordinario commercio linguistico, anche alcuni ostinati luoghi comuni, poiché c’è la realtà di un’assenza; c’è il pieno di un vuoto; c’è il passare del presente; è possibile testimoniare il futuro verso cui si tende e persino tendere verso, at-tendere il passato.

L’*Erlebnis* mistico documenta che la gioia, la pienezza, la *beatitudo* si danno per “sottrazione”, cioè per purificazione-svuotamento delle facoltà spirituali: la memoria, l’intelletto e la volontà. Una sottrazione che incrementa, che amplifica i sensi spirituali e che in qualche modo “anticipa” il futuro che si spera, con la forza della testimonianza. E così, anche la “visione mistica”, in quanto abbandono e svuotamento, è esperienza della presenza dell’invisibile, come anche di ciò che è ancora a-venire. Maritain osserva che

un sentimento fondamentale sembra attraversare l’opera intera di san Giovanni della Croce, ed è il sentimento del doppio paradosso, quasi insostenibile, della condizione dell’uomo e delle opere di Dio, il senso della sproporzione risolta, del congiungersi degli estremi, dell’annientamento come condizione di sovrabbondanza, della morte come condizione di azione suprema [...]. È la beatitudine stessa²¹.

Anche ciò che è già av-venuto può essere esperito in modo nuovo, rinnovato, trasformato. Nell’esegesi degli scritti del Dottore Mistico, Edith Stein rileva che

²⁰ Per un approfondimento, cf. L. GARDET, O. LACOMBE (edd.), *L’esperienza del Sé. Studi di mistica comparata*, tr. it. di L. Frattini, Massimo, Milano 1988 (orig. francese: 1981).

²¹ J. MARITAIN, «*Todo y Nada*», in: *Distinguere per unire*, cit., 416.

il patrimonio della memoria è un ostacolo all'unione con Dio mediante la speranza²².

Lo svuotamento della memoria è purificazione delle e dalle immagini, forme, figure, di tutto il peso dei ricordi sensibili acquisiti e delle giacenze naturali, per poi risollevare questa facoltà sopra se stessa, sopra ogni limite cognitivo,

fino a farle raggiungere la "suprema speranza dell'incomprensibile Iddio" [...]. Il vuoto assoluto che si produce nell'unione non è frutto unicamente della propria attività. Siamo già davanti "a qualcosa di straordinario" [...]. La purificazione definitiva è dunque passività, e come tale si sa per esperienza che è operata da Dio [...]. Il meglio di tutto è ancora ridurre le potenze dell'anima all'immobilità e al silenzio, per lasciar parlare Dio²³.

Se l'esperienza religiosa è un vissuto nel quale prevale l'elemento dell'attività dell'io, senza escludere il dono della grazia, nell'*Erlebnis* mistico si assiste piuttosto a una sorta di decentramento dell'io, che si svuota per lasciarsi riempire da Dio: fenomenologicamente, è pertanto un vissuto non ego-logico. Tale pratica non autoreferenziale della ragione si trova al contempo in continuità e in rottura con la tradizione occidentale, ponendosi a fondamento della filosofia della mistica quale condizione necessaria e valido sostegno. Essa disegna il profilo di una *etero-logica*: la logica della relazione, che non esclude, bensì integra e completa, la logica dell'identità, aprendola alla pensabilità speculativa del dinamismo d'amore intra-trinitario.

In *Scientia Crucis*, Edith Stein si è soffermata sull'analisi dei simboli della "croce" e della "notte", quest'ultima essendo l'immagine alla quale il Dottore Mistico ricorre più di frequente, per descrivere l'annullamento dell'anima in Dio. Egli documenta che nella mistica della croce, per dono d'amore infuso, si vive l'esperienza interiore del Crocifisso/Abbandonato, «i sentimenti che furono di lui» (Fil 2,5), provandone

²² E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., 106.

²³ *Ibid.*, 102-103.

tutto l'abisso. Secondo la filosofa fenomenologa, nella "notte oscura" dei sensi e dello spirito, espressione figurata utilizzata dal Santo per esprimere l'inesprimibile, è possibile mettersi in ricettivo ascolto del messaggio della croce: la perdita di sé, per l'altro.

Si tratta dell'esperienza dell'abbandono kenotico, che Edith Stein legge come il passivo essere "riempiti" dalla potenza estranea, da Dio.

5. Fenomeno-logia: metodo, esodo, conversione dello sguardo. La lezione agostiniana

L'impronta husserliana lega il tema della coscienza all'intenzionalità – *intentio*, secondo la dizione scolastica –, la quale implica la dimensione qualitativa del tempo, cioè il tempo vissuto, nel quale è in qualche modo *presente* persino ciò che è stato (e "ora" non è più) e ciò che sarà (e "ora" non è ancora). Edith Stein studia proprio i modi di questa datità, il darsi e offrirsi alla coscienza nella presenza, nella puntualità dell'adesso, dell'"ora", proseguendo l'asse teoretico che nel pensiero occidentale è stato introdotto dalla lezione agostiniana. Tale autorevole eredità implica che, esibendo una strutturale e/o morfologica co-appartenenza, intenzionalità e interiorità costituiscono un nesso rilevante per le questioni sopra indicate – e non solo, come è evidente, nello studio filosofico della coscienza religiosa e mistica, ma anche in quello della coscienza storica –, dunque nella consapevolezza del divenire temporale e del suo senso. Basti pensare a quella che P. Ricoeur ha chiamato

scuola dello sguardo interiore, che attinge il suo apogeo con Husserl²⁴,

e che suona proprio l'opposto della scuola del "sospetto".

Agostino indica la ricerca interiore come strada maestra verso la verità, come ricerca della verità nella propria anima, là dove desiderio

²⁴ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it e cura di D. Iannotta, R. Cortina, Milano 2003, 138 (orig. francese: 2000), in cui si legge che la forza intellettuale di Agostino consiste proprio nell'aver legato l'analisi della memoria a quella del tempo, nei Libri X e XI delle *Confessioni*.

e conoscenza s'intrecciano fecondi: *Deum et animam scire cupio*, egli afferma, non disgiungendo la ricerca dell'Essere eterno dall'indagine delle profondità dell'essere finito. Da un punto di vista filosofico, ciò significa il guadagno della dimensione interiore come legittima "sede" dell'esperienza della verità. Nell'approccio fenomenologico di Edith Stein²⁵, *l'intima scientia* agostiniana diviene una "logica" del percorso, che risponde alle esigenze di un criterio filosofico rigoroso sulla formazione integrale dell'umano: la via *ad intus* è pensata come uscita da sé, verso l'altro; il "metodo" è pensato come "esodo".

Il termine metodo (*mét-hodos*) giunge a noi dal greco antico, indicando una "strada" da seguire, un "percorso" (*hodos*) da tracciare. Il capovolgimento metodo-logico dello sguardo proposto dalla fenomenologia non deve essere confuso con l'introspezione, con l'in-statico "stare" presso di sé. Al contrario, chiede al filosofo di non essere negligente nel coltivare l'*intra*-personale come l'*inter*-personale, mettendosi al servizio dell'umano e impegnandosi in una sorta di esodo, di dinamica perdita dell'autoreferenzialità.

Anche la parola esodo (*éx-hodos*) significa intraprendere un cammino che implica un de-centramento, un'uscita, una perdita di centralità dell'io, forse persino uno squarcio o una ferita. La ferita di quel "riempimento", che viene da altro, da altrove?

Esodo e metodo: la ricerca di Edith Stein si configura come impresa intellettuale che risponde a una chiamata e, aprendosi alla trascendenza, diviene servizio. Di qui, il suo significato di vocazione, missione per la vita: *Lebensberuf*. Si tratta del ruolo, del compito, della chiamata (*Beruf*), appunto, alla quale il filosofo deve rispondere. Secondo Husserl, infatti, il fenomeno originario (*Urphänomen*) che individua l'Europa allo stato nascente è proprio la filosofia, radice spirituale dalla quale sono scaturite cultura e civiltà²⁶. In questo senso, solo lo spirito (*Geist*) è immortale, in quanto *arché*, inizio, primo annuncio, consolidamento di una tradizione; ma anche come presente, futuro e orizzonte

²⁵ Per un approfondimento, rimando a P. MANGANARO, *Persona-Logos. La sintesi filosofico-teologica in Edith Stein*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

²⁶ Cf. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2002², 334 (orig. tedesco: 1954).

dell'umanità. Husserl tratteggia il primato del *logos* greco e, per il tramite di Brentano, lega l'intenzionalità all'individuazione di un peculiare territorio ontologico – lo spirito, appunto – e all'istanza cristiana, tipicamente agostiniana, dell'interiorità. Nell'Epilogo delle *Meditazioni cartesiane*, egli appunta:

Il delfico “Conosci te stesso” ha ottenuto un significato nuovo. La scienza positiva vale nella dispersione mondana. 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*²⁷.

Perdere il mondo attraverso l'*epoché* è la “conversione dello sguardo”, che implica quel distacco, quella sospensione del e dal terreno, per contemplare l'essenza, attingerla, agirla, testimoniarla: ogni senso, una volta compreso, richiede un comportamento a esso conforme. Così, la fenomenologia costituisce il paradigma di un pensare nuovo, che costringe a un cambiamento di prospettiva, sulla base di una filosofia concepita quale scienza rigorosa. Essa mostra le condizioni di possibilità del “riempimento” di senso, di cui descrive analiticamente le modalità di attuazione: una sorta di conversione di valore, che riguarda la nostra piena libertà di uomini e donne, filosofi e filosofe.

L'atteggiamento del *logos* fenomenologico non è dunque ridicibile al modello di razionalità delle scienze positive o empirico-fattuali; al contrario, esso innesta la via *ad intus* sull'istanza di radicalità e sulla vocazione all'originario, capovolgendo la prospettiva ordinaria e costringendo a una diversa modalità d'approccio al mondo circostante, agli altri esseri umani, a se stessi e a Dio.

Ma che cosa significa intra-personale? Chi è questo io, capace di individuar-si, capace cioè di focalizzare il suo centro come autentico sé, e capace altresì di relazione con l'altro-io e con l'Altro maiuscolo, con il Tu personale, trascendente ed eterno, che è Dio?

²⁷ Id., *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, tr. it. e cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2002⁴, 171-172 (orig. tedesco: 1950).

6. Filosofia e mistica: “riempimento” e “svuotamento”

Ritengo il contributo dell'analisi fenomenologica non solo peculiare, ma persino necessario per la configurazione della filosofia della mistica quale disciplina costitutiva e autonoma, con un proprio statuto epistemologico²⁸. Ma quale valenza attribuire alla congiunzione, che lega filosofia e mistica nella costitutiva e ineliminabile differenza?

La mistica non si identifica con la filosofia (tra le due non vi è confusione, né coincidenza) e non ne costituisce l'opposto (come l'irrazionale è il contrario del razionale). La mistica mostra un'eccedenza, configurabile come quel momento di *non*-pensiero o di *non*-filosofia, che viene tuttavia considerato il vertice del pensiero e della filosofia. In tal modo, essa non è l'altro *dal* pensiero, bensì l'altro *del* pensiero: il trascendimento stesso del pensiero, il suo oltre, la sua trasfigurazione. Una filosofia della mistica dovrebbe in prima istanza pensare, scavare, interrogare questo *non*.

Persino nell'esperienza dell'unione, o meglio, della com-unione mistica, l'essere umano rimane sempre il *non* Dio e il *non* di Dio, pur essendo il “dove” della manifestazione del divino – emergono qui le idee di una “trascendenza interiore” e di uno “svuotamento” come de-centramento dell'ego: *abnegare se ipsum*, *abnegare proprium*, spogliamento dell'egoità, il cui paradigma è il Crocifisso / Abbandonato, attestato dal paolino *heautòn ekénosen* di Fil 2,7.

La filosofa francese S. Weil ha pensato tale distacco (*detachment*) come una sorta di de-creazione (*decreation*), nel senso di un essere nulla per essere al proprio autentico posto nel tutto:

Noi non possediamo niente al mondo, eccetto il potere di dire Io. Questo è ciò che bisogna dare a Dio, cioè distruggere. Non c'è assolutamente nessun altro atto libero che ci sia permesso, se non la distruzione (*destruction*) dell'Io²⁹.

²⁸ L'ho sostenuto in P. MANGANARO, *Filosofia della mistica. Per una pratica non ego-logica della ragione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008.

²⁹ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., 49.

Sintetizzando quanto sinora argomentato: volgendosi alla radice dell'*erleben*, il fenomenologo effettua un'inedita operazione di scavo, una "conversione dello sguardo" nella duplice direzione della profondità e dell'altezza: con ciò, evita tanto l'ipertrofia dell'ego, quanto il solipsismo autoreferenziale – le patologie tipiche dell'Occidente postmoderno, afferenti a ciò che con un termine unitario possiamo chiamare "narcisismo"³⁰.

In fenomenologia, al contrario, il desiderio di conoscenza può essere variamente "riempito", e tale riempimento può persino essere passivo, ricevuto: venire cioè da Altro, da altrove. Sono consapevole che la questione filosofica del "dono" rinvia più di frequente al *tournant théologique de la phénoménologie française*³¹ che alla fenomenologia di matrice tedesca, ma mi preme qui segnalare come alle radici del concetto filosofico di "dono" vi sia il criterio metodologico di Husserl, sapientemente applicato dalle sue allieve – la più nota Edith Stein e la meno studiata Gerda Walther –, all'analisi dello spirito, dell'anima, dell'alterità personale e di ciò che qualifica l'esperienza come "mistica". Si tratta del significato della *via individuationis*.

L'esercizio non autoreferenziale della ragione e l'esperienza eterocentrata emergono qui in tutta la loro portata filosofica: Edith Stein non disgiunge l'analisi del vissuto mistico dall'indagine fenomenologica dell'alterità personale, dell'altro-io, in un rimando filosofico-teologico che dice la complessità dell'umano, tra *logos* e *pathos*. Il sentire dentro l'altro, fondamento dell'empatia, può infatti divenire un sentire dentro l'Altro di tipo mistico, nel paradosso di una trascendenza interiore.

È un rilievo filosofico-teologico importante che una delle possibili strade verso il Dio trinitario ed eterno passi attraverso il donarsi reciproco dei tanti "io" finiti: come è noto, questo tema originariamente fenomenologico ha poi avuto ulteriori sviluppi nella filosofia contemporanea, sia in area ebraica, sia nella cosiddetta "svolta teologica" della fenomenologia francese.

³⁰ Per un approfondimento, mi permetto di rimandare a P. MANGANARO, *Narcisismo. Tre riflessioni liquide*, Messaggero di Padova, Padova 2016.

³¹ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Ed. de l'Éclat, Combas 1991; J.-F. COURTINE, *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992.

L'esperienza etero-centrata è connessa alla sfera spirituale e mostra la sua pregnanza proprio nel vissuto mistico, dove l'attenzione è posta verso i *vissuti non-egologici*, che non provengono in prima istanza dall'io³². Il metodo fenomenologico si mostra al riguardo particolarmente fecondo, perché riesce a descrivere la *presenza viva*, reale e concreta di Dio, testimoniata dai mistici e dalle mistiche cristiani, senza tuttavia confonderla con una mera percezione esterna, un ricordo, un'immaginazione o una fantasia. Questo punto è particolarmente importante. In epoca contemporanea, forse nessuno, più di Paul Ricoeur, si è preoccupato di rilevare la differenza tra la fantasia e la memoria, proprio per la fuorviante confusione tra le due,

che intacca l'ambizione di fedeltà nella quale si riassume la funzione veritativa della memoria³³.

Per comprendere il senso profondo della riflessione di Ricoeur, si pensi all'evento Auschwitz e alla memoria, cui è connessa un'ambizione e/o una pretesa:

quella di essere fedeli al passato³⁴.

Per tornare ora al compito di una filosofia della mistica, esso consiste nell'indagine di quel *non*, del negativo, del passivo, in uno spostamento del centro d'irradiazione esperienziale che dall'io conduce all'Altro, autentica fonte del vivere. In tal modo, l'*Erlebnis* mistico costituisce un documento che getta luce sul senso dell'umano, tra intenzionalità, interiorità e trascendenza. Le diverse stratificazioni messe in evidenza dall'analisi fenomenologica e soprattutto l'individuazione della fonte altra dalla quale i vissuti mistici scaturiscono, permettono l'ulteriore chiarimento di nodi filosofici cruciali: l'intreccio di identità

³² Sul piano orizzontale, si pensi all'analisi dell'*Einfihlung* effettuata da Edith Stein, con la distinzione tra il momento noetico originario e il contenuto noematico non-originario: cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Filippini e E. Schulze Filippini, prefazione di A. Ales Bello, Studium Roma 1998², 73-74 (orig. tedesco: 1917).

³³ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., 17.

³⁴ *Ibid.*, 37.

personale e relazionale; l'inabitazione di Dio nell'anima; il vuoto; l'abbandono; il sentire spirituale; la purificazione dell'intelletto, della memoria e della volontà; il fondo o nucleo (*Kern*) dell'anima.

L'identità che si svuota di sé – che rinuncia a sé, che si libera dalle catene dell'io empirico e delle percezioni mondane – apre la domanda filosofica sulla possibilità di un io non ego-centrato, e dunque di una ragione parimenti non ego-logica, svuotata, con numerose conseguenze sul piano filosofico, che proprio qui intercetta quello teologico³⁵. Tale annullamento kenotico, infatti, è uno spazio liberante di salvezza, aperto a tutti e a ciascuno.

Da un punto di vista fenomenologico, la purificazione della memoria e della volontà, l'esperienza del deserto, dell'abbandono e del vuoto – attestate in modo trasversale nelle diverse tradizioni religiose – sono il passivo “essere riempiti” da una potenza estranea. Ciò significa che l'origine del vissuto può anche non scaturire dal proprio io, ma provenire da una ulteriorità, da una eccedenza: questo “altro-altrove” è stato di volta in volta descritto come il sacro, il numinoso, il mistico, la luce divina, l'assoluto, l'eterno, l'infinito, il divino con carattere personale o impersonale, e persino anonimo.

La fenomenologa Gerda Walther, ad esempio, parla di *Es*, il senza nome: nell'esperienza di abbandono da lei descritta, l'io contemplante, altamente concentrato, tocca la sua vuotezza e giunge alla radice profonda del suo vivere, che è anche la sua purezza più cristallina. Nonostante l'abbandono, l'io è libero e, se si deciderà per il divino, il suo tendere e volere spogli di egocentrismo si scioglieranno in invocazione. “Invocare” significa sapere di non poter costringere il divino a manifestarsi, riempiendo il vuoto (si tratta infatti di un evento gratuito, di un dono, di una grazia). Tuttavia, quando ciò avviene, *ein Etwas*, “Qualcosa”³⁶ come un caldo mare di luce avvolge l'io e lo inonda in tutti i suoi strati: nell'anima, nello spirito, nel Sé, nell'io-centro (*Ichzentrum*). In questa lettura della trascendenza interiore segnalo l'affinità con la mistica della luce:

³⁵ Cf. P. CODA, *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

³⁶ G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, cit., 170ss.

L'io riposa a lungo abbandonato in questo mare, in una beatitudine priva di desideri, e viene come *dilatato* da esso fino all'infinità del tutto. Poi volge molto lentamente lo sguardo indietro, là da dove è venuto – oppure viene dolcemente lasciato andare da quel mare per ritornare là [...]. D'ora in poi questo sarà il compito supremo dell'io: fare in modo di non perdere più quella luce che manda i suoi raggi fino a lui, di potervi tornare sempre, anche se ha volto ad altro la sua attenzione [...]. Vedendosi dunque come Dio lo vede, l'io vede (*erschaut*) il suo essere in perfetta purezza da questo punto di osservazione, posto al di là di lui e tuttavia non al di fuori di lui³⁷.

Si diceva che il sentire mistico cristiano è tale che il suo “oggetto” si manifesta in modo vivo, presente, concreto, senza tuttavia confondersi con una percezione esterna. Ma quale tipo di datità è? Se la passione della fenomenologia è vedere le differenze, come distinguere ciò che viene da Dio e ciò che è proprio?

Secondo G. Walther, la garanzia sta nel contenuto oggettivo-noematico, e reca come esempio la presenza vivente del Cristo nell'Eucarestia, un'esperienza non di semplice unione, ma di vera com-unione personale³⁸. La centralità del “noi” emerge potentemente anche nel dinamismo relazionale trinitario – l'essenza fondamentale del Cristo è una e identica con quella del Padre e dello Spirito Santo – e persino nell'unicità del Figlio, che ha assunto forma umana con un io-centro, un corpo vivente senziente e un insediamento psichico.

Secondo gli studi di Edith Stein, quando si esce dal proprio ego abbandonandosi e spogliandosi, soltanto allora si è per-l'altro, si è con-l'altro come in se stessi, nel ritmo agostiniano del *rede in te ipsum* e del *transcende te ipsum*. Si evidenzia, qui, l'affinità con la *Scientia Crucis*, quando la fenomenologa sottolinea l'importanza dell'essere Dio “per partecipazione” di cui parla san Giovanni della Croce, al vertice della scala segreta:

³⁷ *Ibid.*, 174-175.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 220ss.

Non già che l'anima diventi uguale a Dio, perché ciò è impossibile; ma nel senso che tutto ciò ch'essa è diventerà simile a Dio. Per cui si potrà chiamare, e sarà in realtà, Dio per partecipazione³⁹.

Così il mistico è testimone dell'eterno. Una tale sapienza a-venire è intreccio fecondo di amore, conoscenza e verità, nell'adesione all'Eterno – consentita in virtù della partecipazione alla vita intima del Dio trinitario. La grazia mistica concede come esperienza, già in questa vita, ciò che la fede insegna: l'inabitazione di Dio dell'anima. Trasformata e trasfigurata dall'unione d'amore, con la forza ricevuta l'anima conduce la sua azione nel mondo, verso il suo prossimo, testimoniando quel tocco della vita beata ed eterna, che le è stato concesso di sperimentare. Una sorta di passaggio dal castello interiore a quello esteriore, comunitario, storico.

Il contributo di Edith Stein apre uno spiraglio che ritengo filosoficamente fecondo sulla rivelazione cristologica del Dio-*Abbà* e sulla traduzione evangelica dell'altro come *prossimo*. Il Padre pregato dal Figlio è padre di tutti e di ciascuno: Padre *nostro*. Qui è in gioco il significato della comunità, del "noi" personale costituito dalla Chiesa, corpo mistico del Cristo:

In Cristo la divinità ha assunto una forma esteriore per dimorare visibilmente in eterno tra gli uomini. Nell'Eucarestia Egli è presente con il Suo corpo e, attraverso la Comunione, chi la riceve viene trasformato nel Suo Corpo, in maniera tale che la comunità dei credenti riunita nella Chiesa rappresenti, nel senso più letterale del termine, il Corpo di Cristo⁴⁰.

Ciò significa che la vita dell'anima può essere arricchita dalla forza trasformante dell'Eucarestia, affine a quell'essere Dio "per partecipazione", che san Giovanni della Croce ha documentato con la propria vita, con la propria orazione e con il proprio vissuto mistico. Nello

³⁹ E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., 165.

⁴⁰ ID., «La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza», in: *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, tr. it. di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 1997, 101 (orig. tedesco: 1962).

studio dedicato all'esperienza di santa Teresa d'Avila, Edith Stein riflette sull'immagine simbolica del castello, definendo l'unione mistica una

trasformazione dell'anima in uno spirito dispensatore di vita⁴¹.

Il pensiero della fenomenologa offre con ciò un contributo peculiare all'intelligenza e alla speranza della salvezza. Il Magistero di Francesco insegna che

nell'Eucaristia troviamo l'incrocio dei due assi su cui la fede percorre il suo cammino. Da una parte, l'asse della storia: l'Eucaristia è atto di memoria, attualizzazione del mistero, in cui il passato, come evento di morte e risurrezione, mostra la sua capacità di aprire al futuro, di anticipare la pienezza finale. La liturgia ce lo ricorda con il suo *hodie*, l'"oggi" dei misteri della salvezza. D'altra parte, si trova qui anche l'asse che conduce dal mondo visibile verso l'invisibile. Nell'Eucaristia impariamo a vedere la profondità del reale. Il pane e il vino si trasformano nel corpo e sangue di Cristo, che si fa presente nel suo cammino pasquale verso il Padre: questo movimento ci introduce, corpo e anima, nel movimento di tutto il creato verso la sua pienezza in Dio⁴².

7. Sul realismo intenzionale-performativo della testimonianza. Oltre analitici e continentali

La *res* che permea l'attenzione del teologo è l'evento Cristo, *Logos sarx*, che rivela: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), è il Dio Persona che è venuto nel mondo «per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37). È la verità, e *rende testimonianza* alla verità. Con le parole di Benedetto XVI:

⁴¹ ID., «Il castello interiore», cit., 147.

⁴² FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 44.

Cristo è morto per tutti. Vivere per Lui significa lasciarsi coinvolgere nel suo “essere per”⁴³.

In conclusione di questo contributo, spenderei qualche parola sulla “forza” filosofica della testimonianza nell’ambito della pragmatica del linguaggio, per un utile confronto con l’approccio fenomenologico: si tratta del legame di intenzionalità e performatività.

Al di là della differenza tra atti di lingua (*speech acts*) e atti di coscienza (*intentionale Erlebnisse*), il punto di convergenza tra la tradizione analitica e quella continentale è l’esperienza *in prima persona* della realtà⁴⁴, l’intenzionale-performativo. Secondo l’epistemologo di Lovanio Jean Ladrière,

Si potrà dire che il linguaggio della fede è tutto intero un linguaggio performativo [...]. Bisogna precisare in che cosa consiste questa performatività⁴⁵.

Elaborando alcune tra le più interessanti suggestioni della “svolta linguistica” (*linguistic turn*), Ladrière si è interrogato sulle condizioni di possibilità del linguaggio della fede, sulla sua specificità, intelligibilità e forza illocutiva. Su questa linea, egli ha legato la teoria degli atti di lingua a una riflessione filosofica sui pronomi personali, spostando l’attenzione dalla semantica alla pragmatica del linguaggio. Nel suo contributo intellettuale, il passaggio per la filosofia del linguaggio non conduce all’eliminazione della soggettività cosciente, al contrario ne potenzia la capacità espressiva e comunicativa, consentendo all’esistente riflettente di coglier-si attraverso le proprie produzioni linguistiche:

⁴³ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 28.

⁴⁴ L’enunciato performativo (dal verbo inglese *to perform*, “eseguire”, “compiere”, “fare”, “agire”) implica l’esecuzione di un’azione, è afferente alla prima persona del presente indicativo attivo e il suo nucleo di senso risiede nella qualità della forza illocutiva che lo caratterizza: cfr. J. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, tr. it. e cura di C. Villata, C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 2005⁷, 10ss; 50ss; 108ss. (orig. inglese: 1962).

⁴⁵ J. LADRIÈRE, *Svolta linguistica e parola della fede*, a cura di A. Meli, Dehoniane, Roma 1991, 55; 58.

Il linguaggio della fede parla di realtà che come tali non sono percepibili; si dà ben altro che una semplice evocazione di una forma di vita vissuta in un dato momento. Questa stessa forma di vita è compresa come testimonianza di un evento non visibile, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo⁴⁶.

I pronomi personali indicano il “posto” che occupa chi ne fa uso, in rapporto a ciò che è detto: non sono dunque termini predicativi o referenziali come i nomi, ma una sorta di “indicatori”, che rendono *effettivo* il legame tra la parola e l’azione, *concreto* il rapporto tra il dire e il suo contenuto intenzionale, *sensato* il nesso tra linguaggio ed etica⁴⁷. Analizzare la fede attraverso le forme linguistiche nelle quali essa si presenta, infatti, non significa ridurla al mero funzionamento di un sistema di regole sintattiche, quanto seguire la traccia di un’*esperienza* autonoma e peculiare, che la sottende – una “forma di vita” (*Lebensform*), per dirla con Ludwig Wittgenstein⁴⁸.

Con la pubblicazione delle *Ricerche filosofiche*, lo sviluppo dell’analisi del linguaggio fornisce il termine mediatore che consente di articolare gli enunciati (sempre pubblici) e gli atti linguistici (sempre intersoggettivi), individuandone la forza illocutiva. L’atto illocutivo concerne il modo, il colore, il timbro, la forza, appunto, con cui le proposizioni sono intese da chi parla e da chi ascolta: è l’elemento che *qualifica* il proferimento di un enunciato.

Ladrière conduce le indagini sul linguaggio religioso, liturgico e sacramentale nell’ottica di una filosofia in prima persona, coniugata al presente indicativo attivo. In tal modo, rintraccia la logica performativa della testimonianza quale forza illocutiva del racconto evangelico:

⁴⁶ *Ibid.*, 59-60.

⁴⁷ *Ibid.*, 147ss. Di J. LADRIÈRE cf. anche *L’articulation du sens*, vol. I: *Discours scientifique et parole de la foi*; vol. II: *Les langages de la foi*, “Cogitatio fidei”, nn. 124-125, Du Cerf, Paris 1984; Id., *Sense et vérité en théologie. L’articulation du sens III*, “Cogitatio fidei”, n. 237, Du Cerf, Paris 2004.

⁴⁸ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, testo ted. e tr. ingl.: *Philosophical Investigations*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953; *Ricerche filosofiche*, tr. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1967.

Il testimone, mediante la sua parola, *riattualizza*, in un certo qual modo, gli avvenimenti nei quali è stato coinvolto, *incorporandoli* nella sua propria vita e presentandoli ai suoi uditori (o lettori) come degli avvenimenti che hanno una *forza d'appello* che invita anche questi ad aprirsi al loro autentico significato, che è esistenziale, esortandoli alla *conversione*⁴⁹.

E conclude:

Quello che, in primo luogo, è riconosciuto alla testimonianza non è, quindi, il ruolo soggettivo che essa comporta, come per esempio la sincerità del testimone, la sua autenticità, la sua forza di convinzione, ma la sua portata immediatamente *oggettiva*. Non è il testimone che è creduto, ma *ciò che* viene da lui annunciato⁵⁰.

La parola narrata, annunciata e proclamata rende presente e operante la *res* di cui parla e, nello spazio così istituito, convoca il mistero che evoca e mostra. Il racconto evangelico consente l'ingresso in ciò che rende manifesto, nella misura in cui non è considerato mero documento storico, ma *presenza attuale* di una parola che si offre alla nostra riflessione. Esso può essere considerato sia dal punto di vista del locutore (è raccontato da qualcuno: atto illocutivo "fondatore"), sia dal punto di vista del suo uso ecclesiale (liturgico, didattico, teologico, mistico: atto illocutivo "derivato"). Infatti,

troviamo un'indicazione molto preziosa alla fine del Vangelo di san Giovanni: «È questo il discepolo che rende testimonianza di questi fatti e che li ha scritti, e noi sappiamo che la sua testimonianza è conforme a verità»⁵¹.

In tale sovrapposizione di due locutori, che riflette il binomio visibile-invisibile, Ladrière osserva che viene significata e annunciata una

⁴⁹ J. LADRIÈRE, *Svolta linguistica e parola della fede*, 134-135 (corsivi miei).

⁵⁰ *Ibid.*, 136-137 (corsivi miei).

⁵¹ *Ibid.*, 130-131.

realtà di natura spirituale, una realtà altra, il cui contenuto è creduto; ne conclude che è

a motivo della performatività caratteristica del suo uso ecclesiale che è accolto come parola sempre vivente. Il racconto evangelico esercita, quindi, la sua specifica efficacia attraverso l'atto illocutivo dell'attestazione⁵².

Anche il linguaggio liturgico non semplicemente dice, ma *agisce*, compie un'azione, realizza concretamente qualcosa: *fa la verità*. La-drière vi rintraccia una triplice performatività: a) l'induzione esistenziale, cioè l'operazione in base alla quale una forma espressiva risveglia una certa disposizione affettiva, che apre l'esistenza su un campo specifico di realtà; b) il carattere di istituzione, che forma una comunità di parlanti intersoggettiva e pubblica; e infine c) la forza di presentificazione, tipica del contesto sacramentale.

Nel linguaggio liturgico, i partecipanti s'incontrano in uno spazio-tempo oggettivo, delimitato dai loro atti linguistici, che consente un profondo contatto con la realtà resa presente. Dicendo "io", colui che parla prende su se stesso le operazioni legate alla proposizione enunciata, cioè prende coscienza della sua capacità di essere responsabile: rapporta a se stesso i diversi atti di parola, grazie ai quali l'enunciato ha senso in modo unitario, come un tutto significante. Utilizzando la prima persona, colui che parla segue le regole del linguaggio e, se per un verso vi si sottopone, per l'altro le crea, perché è solo grazie al locutore che esse divengono operanti. Il pronome della prima persona riguarda il portatore dell'atto di parola: le regole, in se stesse, non possono generare un discorso. Il pronome della seconda persona, "tu", indica piuttosto il dialogo e la relazione, il gesto del rivolgersi a qualcuno. Decisivo, qui, l'elemento dell'alterità, che subito s'allarga e s'espande: il linguaggio liturgico, infatti, utilizza in modo specifico la forma del plurale, "noi", che indica il senso di un agire comunitario, condiviso, solido e solidale. L'epistemologo di Lovanio enuclea infine la forza *illocutiva* del linguaggio sacramentale eucaristico e la *res*

⁵² *Ibid.*, 141.

che esso rende *presente*: un evento che accade nel mondo visibile, ma che non si manifesta al modo della percezione sensibile, perché la trascende. Scrive:

La forme de ce sacrement est constituée par les deux phrases, prononcées respectivement sur le pain et le vin, matière du sacrement: "Hoc est corpus meum", et "Hoc est calix sanguinis mei". Selon la foi chrétienne, l'efficacité propre de ces phrases, énoncées dans les conditions qui les rendent effectivement efficaces, est de réaliser la "conversion" par laquelle le pain et le vin deviennent (non dans un processus progressif mais in instanti) le corps et le sang de Jésus-Christ. Ce qui est essentiel du point de vue de l'analyse du langage, c'est que, en prononçant les paroles de la consécration et par le seul fait qu'il les prononce, le ministre du sacrement effectue non seulement une opération linguistique, l'énonciation de ces paroles, mais une certaine espèce d'acte, que l'on désigne couramment par le terme de "consécration". D'autre part, la signification des propositions qui sont énoncées est la "conversion", qui est le moment essentiel de l'effectuation du sacrement. L'opération linguistique qui consiste à énoncer les paroles sacramentelles est un événement qui se produit dans le monde visible et qui, comme tel, est parfaitement accessible à la simple perception. L'acte de parole qui est performé par le moyen de cette opération linguistique en est la signification sacramentelle. Celle-ci appartient au monde invisible de la grâce et n'est accessible qu'au regard de la foi. Cet acte ne prend en effet cette signification que de son rapport à la "conversion". Il constitue en quelque sorte la contribution du ministre à l'effectuation du sacrement⁵³.

Così, il linguaggio della fede è

celui de la présence [...]; s'il fait voir, c'est comme en énigme, mais c'est aussi sur le mode d'une promesse. Ce qu'il annonce, il le donne à espérer⁵⁴.

⁵³ J. LADRIÈRE, «Langage liturgique, langage humain», in: *Gesù Cristo unico Salvatore del mondo, pane per la nuova vita*, Convegno Teologico in preparazione al XLVII Congresso Eucaristico Internazionale, Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, *pro manuscripto*, 180-181.

⁵⁴ Id., *L'articulation du sens*, vol. I: *Discours scientifique et parole de la foi*, cit., 241.

Non sorprenda, dunque, che il termine *performativo* – questo termine tecnico, ascrivibile alla “svolta pragmatica” della filosofia del linguaggio, in particolare a J. Austin e alla sua teoria degli *speech acts*, il cui debito intellettuale nei confronti del “secondo” Wittgenstein è evidente – compaia in alcuni snodi decisivi della Lettera Enciclica *Spe salvi* (il messaggio cristiano non è solo «informativo», ma «performativo»; la fede è «performativa», cambia, trasforma, «plasma in modo nuovo la vita»⁵⁵) e, ultimamente, della Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*: la Chiesa «in uscita», protesa verso una «coraggiosa rivoluzione culturale» che riflette non tanto «un’epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d’epoca», è un laboratorio culturale che

fa esercizio dell’*interpretazione performativa della realtà* che scaturisce dall’evento di Gesù Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei Pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi⁵⁶.

⁵⁵ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, nn. 2, 4, 10.

⁵⁶ FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*, n. 3.

PATRIZIA MANGANARO

Filosofia della mistica.
Un approccio fenomenologico

RIASSUNTO: Il contributo offre alcune considerazioni di tipo epistemologico sulla filosofia della mistica attraverso il *realismo fenomenologico*: da un lato, la coscienza è un *reale* divenire di vissuti procedenti da un nucleo identitario; dall'altro, una *res* si manifesta, "riempiendola" come suo contenuto oggettivo. Con quale *res* hanno a che fare la memoria e la speranza? Come accertare la *realtà* del non più e del non ancora? È possibile testimoniare il futuro? Tendere verso, at-tendere il passato? I mistici cristiani sono testimoni del futuro, o meglio, dell'eterno: documenti viventi di ciò verso cui tendiamo, che at-tendiamo: le "cose" *a-venire*, della cui speranza la fede si nutre; e le "cose" *già av-venute*, la cui purificazione prepara la pienezza dell'eterno *novum*. Si conclude con una riflessione sul *realismo intenzionale-performativo* della logica della testimonianza.

PAROLE CHIAVE: Edmund Husserl; Edith Stein; filosofia della mistica; realismo fenomenologico; riempimento-svuotamento, intenzionale-performativo.

Philosophy of Mysticism.
A Phenomenological Approach

ABSTRACT: The present contribution offers some epistemological considerations on the philosophy of mysticism through phenomenological realism: on one hand, consciousness is the real becoming of lived experiences springing from an identity nucleus; on the other, a *res* manifests itself, "filling" consciousness with its objective content. What is the *res* proper to memory and hope? How are we to approach reality which is no longer or which is not yet? Is it possible to witness the future? To tend toward, to await the past? Christian mystics are witnesses of the future, or rather of the eternal. They are living documents of that toward which we tend, of that for which we aim: the "things" to come, the hope of which nourishes faith; the "things" already received and which – purified – prepare for the fullness of the eternal *novum*. In its conclusion, the contribution provides a reflection on the intentional-performative realism of the logic of testimony.

KEYWORDS: Edmund Husserl; Edith Stein; philosophy of mysticism; phenomenological realism; filling-emptying; intentional-performative.

