

INTRODUZIONE

Daniela De Leo*

È trascorso più di un secolo da quando William James tenne le sue celebri *Gifford Lectures* a Edimburgo sul tema *Le varie forme dell'esperienza religiosa*¹, eppure le sue riflessioni sulla problematicità di riuscire a trovare un'identità concettuale al termine risultano attuali: il luogo reale della religione va cercato nell'esperienza oggettiva. Ed ecco che interrogare le molteplici implicazioni presenti nel concetto di religione, porta a misurarsi con una fitta serie di questioni che intrecciano la teologia e la filosofia, l'antropologia e la storia culturale. Le domande che scaturiscono da tale intreccio, inoltre, devono tenere presente la singolare compresenza di bisogno religioso e di rifiuto o disinteresse per la dimensione del sacro che, nella coscienza contemporanea, tendono spesso a trasmutarsi l'uno nell'altro. «Stiamo andando incontro ad un tempo completamente non-religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. Anche coloro che si definiscono sinceramente “religiosi”, non lo mettono in pratica in nessun modo; presumibilmente, con “religioso” essi intendono qualcosa di completamente diverso»². Ciò avviene in quanto l'etica mondana diventa sfera autonoma dalla religione e dalla scienza, e il sacro un mero dominio dell'uomo. Dunque, nell'epoca del “disincanto del mondo” che ha visto fiorire accanto al vitalismo, la teologia kerigmatica di Rudolf Bultmann, il cristocentrismo di Karl Barth, le meditazioni di von Balthasar sul Cristo, ha ancora senso la cristologia per la filosofia? Comunque vero è che, anche dopo la teologia della morte di Dio, la questione cristologica continua ad esercitare pienamente la sua affascinante influenza: basti pensare, accanto al tentativo disperato di Hermann Braun, che sacrifica la cristologia all'antropologia, al Dio sofferente di Dietrich Bonhoeffer o anche al “cristianesimo senza Dio” dei nostri tempi. La ricerca della religiosità, di un atteggiamento religioso fondato sulla “*pietas*” nel duplice significato di senso

* Professoressa di Filosofia Teoretica presso l'Università del Salento.

¹ W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, intr. di G. Filoramo, trad. di P. Paoletti, Brescia 2009.

² Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Paoline, Milano 1988, pp. 348-350.

della fede e senso della creaturalità, attenzione al divino, e di “misericordia”, pietà e compassione, però traccia ancora il cammino conoscitivo. Infatti più coscientemente, nel nostro tempo, emerge la natura di *Homo religiosus* dell’essere umano: la secolarizzazione del mondo moderno, non è riuscita a sostituire né la religiosità né l’inclinazione umana a generare religione, pur avendole posti certi limiti. La mente umana è predisposta a credere: da questa prospettiva la religione potrebbe essere considerata una proprietà connaturata all’essere umano. Il culto del sacro è frequente, l’atteggiamento agnostico nei confronti della vita può negare il soprannaturale, ma non il sacro. E in questa visione la corrente del disincanto è potente, ma circoscritta e stimola i re-incantamenti. Abbiamo, di fronte a noi, una situazione per molti versi contraddittoria, che rappresenta una vera e propria sfida per il pensiero. Per avvicinarsi a questo ambito problematico, occorre tenere conto della pluralità delle esperienze religiose, del dialogo interreligioso. Occorre, dunque, continuare ad interrogarsi, per resistere alla deriva verso una religione soltanto immaginata, verso lo spiritualismo rarefatto che caratterizza per molta parte la religiosità del post-moderno.

Le ricerche che ci vengono consegnate in questo *Quaderno* invitano a riprendere, con nuova lena, questo compito. Per ben 37 anni di pubblicazione della Rivista *Segni e Comprensione*, i fondatori Angela Ales Bello e Giovanni Invitto, si sono impegnati a tracciare la direttiva da seguire, proponendo *Call* tematiche, al fine di attivare processi di significazione, di scavo all’interno della complessità dell’essere umano, non solo per delinearne la dimensione antropologica, ma per *raccontare l’aldilà*³.

Nel perseguire questo scopo i due filosofi si sono mossi in un contesto di intenti in comune: adottano il metodo fenomenologico, intercettano approcci interdisciplinari, debordano nelle filosofie dell’esistenza.

La scelta di fondare le loro analisi sul fertile terreno della fenomenologia, da Edmund Husserl a Maurice Merleau-Ponty e Jean Paul Sartre, solo per citare i più conosciuti, anche se sono stati ipotizzati itinerari di ricerca dell’oltre-fenomenologia o di una *nuova fenomenologia*⁴, è motivata dalla

³ Viene parafrasata nell’espressione il titolo di un lavoro di Angela Ales Bello e Anna Maria Sciacca, *Ti racconto l’aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem*, Castelveccchi, Roma 2023.

⁴ «La fenomenologia, infatti, dopo un secolo di fasti, sembra essere messa in crisi come sapere datato, ancora fermo alle alternative tacciabili o tacciate, a seconda dei casi, di idealismo e realismo, di formalismo categoriale e intenzionalità coscienzialistica. E così via. In alcune situazioni, poi, essa ha assunto il carattere di metodologia solidamente strutturata e difficilmente trasgredibile; può presentarsi come un’algebra del sapere, sicuramente al di là

ferrea convinzione che oggi, ancora più di ieri, è necessario entrare nell'universo fenomenologico e presentare quelle ricerche che hanno impostato una fenomenologia applicata a situazioni esistenziali, portando ad analisi i processi di identificazione del soggetto: l'*amor sui* come apertura etica, l'esperienza religiosa che sopravvive ad ogni ipotesi razionalistica e che, anzi sembra ancora prendere maggiore spazio in una società nella quale miti e credenze pagano lo scotto di un adeguamento a processi vertiginosi di mutazione.

Seguendo l'impostazione fenomenologica la questione religiosa viene raffigurata in una policroma tela di ricerche che, per anni, hanno impegnato Angela Ales Bello e Giovanni Invitto. I loro studi intrecciano specifiche questioni filosofiche che è necessario interrogare – “come è fatto l'essere umano?”, “come conosco l'altro?” – al fine di *tramare* quel tessuto di analisi in cui il pensiero filosofico diviene ontologia interrogante sé e il mondo e su questo *boden* può essere descritta l'esperienza del sacro.

Questo fare promuove il “filosofare” come modalità che si incarna nell'esercizio del pensiero. Le domande più profonde, gli interrogativi esistenziali trovano ospitalità all'interno del processo spiegazione/comprendimento compiuto nelle ricerche dei due filosofi, e questo procedere diviene lo stimolo per la ricerca di nuove piste interrogative.

L'ordito intessuto ha intrecciato interessanti teorie e metodi filosofici, guardando soprattutto alle sollecitazioni della fenomenologia e dell'ermeneutica. La Rivista è stata così portata, nel corso degli anni, ad essere ripensata, ristrutturata, ma senza perdere quell'identità originaria: essere luogo e laboratorio di ricerche, confronto e dibattito di idee, punto di partenza ed accogliente punto di arrivo di “provocazioni” culturali, di suggerimenti di ricerca, di rigorosa e intensa attività di pensiero.

Tra le varie *Call* sul tema della questione del divino, lanciate dalla Rivista riprendiamo l'ultima del 2023 in cui tra le domande guida compaiono le seguenti: la fede nella provvidenza possiede un'evidenza razionale? La provvidenza di Dio si esercita per mezzo delle leggi di natura, della contingenza degli eventi mondani e/o di interventi soprannaturali? I mali fisici e morali contraddicono il piano provvidenziale di Dio o hanno un ruolo in essa? Se il piano provvidenziale di Dio sul mondo è eterno, il futuro è

delle intenzioni del suo iniziatore. Quella fenomenologia potrebbe essere archiviata dopo che si sia riconosciuto il contributo importante offerto alla riflessione sulla coscienza, sulle essenze, sulla scienza», G. Invitto, *Fra Sartre e Woytilla. Saggi su fenomenologia ed esistenze*, Mimesis, Milano 2007, p. 9.

aperto e l'essere umano è libero? La dottrina della provvidenza è compatibile con la visione scientifica del mondo? La tecnica può giocare un ruolo nel piano provvidenziale di Dio o tende a sostituirsi a esso? Ha senso parlare di provvidenza in una prospettiva secolare?

Queste, insieme ad altre e varie piste interrogative, hanno, nel corso degli anni, intensificato nella Rivista il dialogo sia a livello nazionale⁵, che internazionale⁶.

Nel tentativo di individuare quel *criterium veritatis* che riconsegna la religione nell'alveo della esperienza di vita, quale legame con qualcosa/qualcuno che si presenta nella sua eccezionalità.

«Qual è il rapporto fra l'essere umano e il divino? Come può l'essere finito conoscere l'essere infinito o, come si esprime Edith Stein, l'Eterno? E come sa che è eterno? Sarebbe contraddittorio che il finito possa “conoscere” l'infinito, eppure noi “parliamo” di Dio, ci rivolgiamo a lui nella preghiera, dimostriamo la sua esistenza filosoficamente e ci affatichiamo a cogliere le sue caratteristiche nell'indagine teologica. Si tratta di un paradosso oppure, come affermano gli atei, di una “proiezione”?»⁷. Molte volte afferma Angela Ales Bello di aver avuto «l'occasione di contestare la sicurezza con la quale pensatori come Feuerbach ritengono che ci “illudiamo” e “desideriamo” che il divino ci sia, seguiti con grande ingenuità dalla gente comune che non crede in Dio. Che non ci sia una “proiezione” può essere subito chiarito, ponendo la domanda: “come ci viene in mente il divino, se siamo limitati, finiti? Anzi, perché ci definiamo limitati e finiti? La risposta è semplice: “sappiamo” che c'è l'illimitato con il quale ci confrontiamo. E come lo sappiamo? Se non è una proiezione, si tratta, allora, di un paradosso? In un certo senso, è così, e come fa il finito a conoscere l'infinito che sta “fuori”? L'unica possibilità è quella secondo la quale, il divino non è solo fuori di noi, ma anche in noi, si tratta, pertanto, di una presenza-assenza e in questo risiede il paradosso»⁸.

È opportuno, pertanto, procedere ad analizzare questa nostra esperienza religiosa, a compiere, cioè, un'indagine fenomenologica che ha per oggetto

⁵ Solo per ricordarne alcuni Autori che hanno pubblicato assiduamente nella Rivista: Andrea Aguti, Francesca Brezzi, Virgilio Cesarone, Nicoletta Ghigi, Dino Cofrancesco, Pio Colonnello, Roger Dadoun, Marisa Forcina, Aldo Magris, Antimo Negri, Susan Petrilli, Paola Ricci Sindoni, Lucia Vantini.

⁶ Interessanti i contributi di Eleonore Stump (Saint Louis University) e William Hasker (Huntington University).

⁷ A. Ales Bello, *Il simbolo e la presenza a proposito del divino*, “Segni e Comprensione” a. XXXIV, n. 98 (2020), pp. 12-27, pp. 12-13.

⁸ *Ivi*, p. 13.

la religione e che può essere denominata, appunto, fenomenologia della religione.

Questa si configura come una nuova disciplina al confine fra la storia delle religioni e la filosofia fenomenologica.

Per comprendere come l'accadimento religioso venga narrato nelle pagine della Rivista è interessante seguire l'indicazione che dai testi di Angela Ales Bello emerge: il fenomeno come quello religioso deve necessariamente porre l'attenzione all'"accadimento". Non si intende, dunque, ed è questa l'originalità delle piste di ricerca tracciate, porre in evidenza le strutture trascendentali della religione, per poi procedere ad una sorta di comparazione tra le differenze empiriche. Ciò significherebbe, ancora una volta, cercare di comprendere sincronicamente l'evento religioso, misconoscendo la diacronia che investe la comprensione di tale fenomeno.

Il declivio ontologico conquistato porta a formulare proposte di un'ermeneutica dell'evento religioso alla luce di un senso etico, secondo la modalità di essere l'uno-con-l'altro.

Questo non viene ricercato attraverso fondazioni trascendentali, ma mostrato in virtù delle proprietà appartenenti all'evento religioso, inteso come accadimento della scelta nel divenire dell'*esserci*. Il maturare entro il tempo della libertà umana accade, dunque, sempre nell'essere corporeo dell'uomo.

1.1. L'approssimarsi nella corporeità

Per riuscire a cogliere il nesso tra corporeità e l'*Ereignis*, la via maestra è quella dell'approssimarsi nella corporeità, movimento interno che supera quella posizione heideggeriana secondo la quale per parlare di religione posso farlo solo nel momento in cui ho una precomprensione determinata di questa.

Tralasciando qui una analisi puntuale di tale abbrivio metodologico, è la tematica della corporeità che viene portata in discussione nei testi della Rivista da Angela Ales Bello e da Giovanni Invitto al fine di schiudere riflessioni ampie e articolate aperte anche a posizione differenti.

Le esperienze religiose, da quelle rituali liturgiche a quelle meditative, che sono il fulcro dell'evento latreutico per giungere alla problematicità dell'estensione dell'aspetto etico dell'evento religioso a tutte le confessioni, devono partire, per essere descritte, dalla dimensione della corporeità.

Nei lavori presi in esame il "corpo" occupa una parte preminente, divenendo come «l'alfabeto di una lingua straniera: questo alfabeto deve

entrare nella mano a forza di tracciare lettere...»⁹ e se lo stesso non viene considerato in modo adeguato il pensare è illusorio.

Strutturandosi in questa inscindibile dimensione corporea, il pensiero di Ales Bello e Invitto progredisce in modo sicuro nei meandri delle dimensioni della *Lebenswelt*, al fine di comprendere quali *Erlebnisse* siano presenti dietro le determinazioni tradizionali di anima e corpo, indagate attraverso un lungo processo di chiarificazione. Le *Erlebnisse* sono *vivenze*¹⁰ di un soggetto incarnato, possiamo raggrupparle, riprendendo l'impostazione husserliana, nella corporeità, nella psichicità e nella dimensione spirituale (quale presa volontaria, consapevolezza della riflessione che è specificatamente umana)¹¹.

Di fronte al *Cogito* cartesiano, che ha solo evidenza apodittica, emerge dagli studi, da loro condotti, quella bipartizione di husserliana memoria tra *Leib*, corpo vivente e *Körper*, corpo nel senso generico, inteso come pura materialità. Entrambi concorrono a far notare l'errore cartesiano di aver parlato di una *mens* senza aver compiuto tutto il percorso investigativo che deve muovere dalle manifestazioni delle attività corporee, psichiche e spirituali per comprendere l'origine della stratificata nozione di corpo. Ma lo fanno in due modi, che potremmo definire complementari: la prima si inserisce appieno nel terreno fenomenologico, il secondo in quello ermeneutico delle filosofie dell'esistenza.

Angela Ales Bello sottolinea l'importanza dell'analisi dei vissuti, e pone in evidenza la duplicità fra il momento noetico intenzionale e il momento hyletico o materiale. E ribadisce, riproponendo sempre una attenta lettura dei manoscritti husserliani, che l'intera coscienza di un uomo è in un certo modo legata al suo corpo proprio, attraverso la sua base hyletica¹².

⁹ Le citazioni sono tratte dalle seguenti opere weiliane: *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, pp. 9-10; *Cahiers II*, Plon, Paris 1972, p. 299; *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p. 116; *Cahiers II*, cit., p. 293; *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, p. 158; *La connaissance surnaturelle*, cit., p. 77; *Attente de Dieu*, cit., p. 49. Riprese in vari articoli della Rivista da Giovanni Invitto, cfr. *Dal labirinto alla "stanza tutta per se"*. *Pensatrici del novecento*, "Segni e Comprensione", [a. XVII n. s., n. 48 \(2003\)](#), pp. 76-85.

¹⁰ Usiamo il neologismo coniato da Angela Ales Bello tratto per assonanza delle lingue spagnola e portoghese, *vivência*, il termine tedesco *Erlebnis*, per solito reso in italiano con una perifrasi: "ciò che è da me vissuto", quindi, "vissuto", un participio passato che non rende bene la vivacità dell'esperienza attuale che possiede *Erlebnis*.

¹¹ Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Fünf Vorlesungen, Hrsg. Von Walter Beigel, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

¹² Che tale argomento continui ad essere presente nelle ricerche husserliane è confermato da un cospicuo numero di manoscritti degli anni Trenta dei gruppi C e D. In cui i due momenti

La descrizione di questa duplicità già contenuta nel primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* è approfondita nel secondo volume in correlazione con l'analisi del corpo vivente (*Leib*) il quale non ha soltanto localizzazioni relative alle sensazioni sensoriali che esercitano una funzione costitutiva per gli oggetti che appaiono nello spazio, ma anche relative a sensazioni di gruppi completamente diversi e l'esemplificazione è efficace perché Husserl si riferisce ai sentimenti sensoriali, alle sensazioni di piacere e di dolore, di benessere corporeo o di disagio derivante da un'indisposizione corporea, e questo è un punto particolarmente importante¹³.

La hyletica coinvolge, come si è visto, in primo luogo la sfera affettiva e impulsiva che è alla base – e in questo senso si può parlare di hyle, cioè di materia – della valutazione noetica. Analizzando gli atti umani nella loro stratificazione, mettendo in dialogo le posizioni husserliane con quelle steiniane, Ales Bello afferma che in essi è presente un'entelechia “cieca” e “organica” che agisce a livello impulsivo, essa diventa esplicita a livello volontario, passando da un'intenzionalità impulsiva ad una consapevole. Seguendo la via del comportamento pratico-etico e non di quello puramente gnoseologico, è possibile approfondire il tema dell'entelechia e il suo senso teleologico.

indicati sono chiaramente trattati. Il ruolo della hyletica nel contesto della sensazione è analizzato in dettaglio nel manoscritto trans. D 18, focalizzandosi sulla formazione del sistema cinestetico e sul suo rapporto con il corpo e i cambiamenti nell'ambiente circostante, con particolare riguardo al campo oculomotorio. Nel manoscritto trans. D 10 si specifica che il sistema cinestetico si sviluppa in relazione alla struttura degli oggetti hyletici, mentre nel manoscritto C 10 si evidenzia il legame tra le unità hyletiche e le affezioni. Nonostante l'universo hyletico sia concepito come non egologico e si formi senza l'intervento dell'io, la dualità non è eliminata: gli Erlebnisse intenzionali non sono localizzati e non costituiscono uno strato del corpo proprio. Questo ribadisce l'autonomia del momento spirituale rispetto a quello materiale, anche se ne permette la manifestazione. Ad esempio, la percezione, intesa come apprensione tattile della forma, non è confinata al dito che tocca, dove le sensazioni tattili sono localizzate, e il pensiero non è intuitivamente localizzato solo nella testa, come le sensazioni localizzate di tensione. «Das Ich ist immer “dabei”», l'io è sempre presente come luogo delle affezioni e sempre in qualche modo attivo. «Urströmendes und urkonstituierendes Nicht-Ich ist das hyletische Universum in sich konstituierende und stets schon konstituiert habende, ein zeitigend-zeitliches Urgeschehen, das nicht aus Quellen des Ich, das also ohne Ichbeteiligung statt hat; aber das Ich ist immer „dabei“, in der Wachheit als affiziertes der Abgehobenheiten und als immer irgendwie aktives» (Husserliana, Bd. IV, p. 25).

¹³ A. Ales Bello, *La hyletica fenomenologica e il mondo della vita*, “Segni e Comprensione”, a. XXIV n.s., n. 70 (2010), pp. 22-29, p. 26.

In questa curvatura si inserisce la riflessione di Giovanni Invitto con il concetto di “misura di sé”.

Una misura non del singolo, bensì riprendendo il pensiero di Maria Zambrano, la stessa misura è estendibile al genere umano. Quella “misura di sé”, come “idea regolativa”, che permette di sentire il mondo e di entrare in relazione con il mondo. L’espressione tutto è a “misura di uomo” implica che tutto il mondo è per un soggetto che lo può percepire, sentire, desiderare... e al contempo lo stesso soggetto può valutarsi non solo come un “io sono”, ma anche un “io posso”.

Sul muro del tempio di Apollo a Delfi, accanto al “Conosci te stesso” era scritto “Niente di troppo” che, attestazione o invito che fosse, evidentemente era comunque collegato al conoscere se stessi. La seconda formula voleva dire il rifiuto di ogni eccesso, di ogni presunzione infondata, della tracotanza. Tutto questo ci porta sulla nozione di “soggetto” [...] Chi sono io? Chi è il mio “sé”? Il sé è *in interiore* ma non è *veritas*: lasciamolo in noi come idea regolativa, come l’orizzonte che è linea illusoria che non attingeremo mai, ma che comunque, nel momento in cui lo poniamo come linea ipotetica da perseguire, ci fa compiere davvero un “cammino in avanti”, ci fa progredire e accumulare esperienze del nostro essere¹⁴.

Riavvolgendo il bandolo della matassa di questo intreccio discorsivo tra Angela Ales Bello e Giovanni Invitto, possiamo asserire che: l’Essere umano appare come una struttura di *vivenze*, e aggiungo una struttura finemente complessa e articolata al suo interno, non un mero blocco di fisicità, sensazioni, neuroni che si attivano, cioè non una identità solo psico-fisica in cui registrare ogni stato mentale come correlato a una precisa configurazione neurale¹⁵. Se assumessimo come valida quest’ultima impostazione, cioè la teoria dell’identità psicofisica, per descrivere l’uomo, leggeremo la *Lebenswelt* secondo dei “designatori rigidi”¹⁶, le imprimeremmo staticità ed escluderemo da essa la flessione in *mondi possibili*, o come rimarca nei suoi

¹⁴ G. Invitto, *La misura di sé tra virtù e malafede. Lessici e materiali*, Mimesis, Milano 2012, p. 22, pp. 153-154.

¹⁵ Cfr. H. Feigl, *The “Metal” and the “Physical”*, in H. Feigl, M. Scriven e G. Maxwell (a cura di), *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, in “Minnesota Studies in the Philosophy of Science”, vol. 2, University of Minnesota Press, Minneapolis 1958, pp. 370-497; J.J. Smart, *Sensation and Brain Processes*, in “Philosophical Review”, 68, 1958, pp. 141-156.

¹⁶ Per una esposizione ampia della teoria della designazione rigida cfr. P. Casalegno, *Filosofia del linguaggio*, Carocci, Roma 1997.

scritti Invitto perderemo la dimensione della *progettualità*, cioè lo spazio dell'esistenza di sartriana memoria.

Invitto scrive che questa

progettualità della coscienza si scontra, comunque, con la pesantezza dell'Essere, cioè con il dato, la materia, la corporeità. Qui subentra il discorso della "misura di sé". La progettualità sulla base della condizione deve partire dalla misura di sé, cosa non semplice perché comporta la "buona fede" che spesso è coperta non per scelta del singolo, ma per la situazione del vissuto soggettivo¹⁷.

Quando entriamo a contatto con il mondo esterno noi lo sentiamo/lo vediamo/lo tocchiamo, e questo sentire il mondo, non è un sentire "neutro", è un "sentire esistenziale". Essendo "gettati nel mondo" siamo nella condizione di un'esistenza limitata dalla nostra durata esistenziale e da tale posizione entriamo in relazione con il mondo.

Con questa aggiunta alla corporeità siamo anche esistenza in un mondo, abbiamo cioè delle esperienze di vita che ci caratterizzano, che ci individualizzano. Anche nella visione più radicalizzata di questo soggetto¹⁸ rimane il concetto di un *Leib* come corpo vivente, come luogo di risonanza delle impressioni che noi riceviamo, con cui entriamo in relazione. Questo raggruppamento di *Erlebnisse* registrato nel *Leibkörper* comprova l'individualità, la singolarità dell'io. Il *Leibkörper* è lo spazio individuale che noi siamo. Un essere senziente, e per tale, capace di percepire ciò che lo

¹⁷ G. Invitto, *L'uomo: progettualità e condizione. Riflessioni prefilosofiche*, a. XXVIII n.s., n. 84 (2014), pp. 8-10, p. 10.

¹⁸ Si pensi ai concetti della *Nuova fenomenologia*, in cui anche se si teorizzano nell'atmosferologia i "sentimenti fuori dell'individuo" e si approda ad un radicalissimo esternalismo, permane integra la nozione di "corpo che noi sentiamo" tramite le isole proprio corporee, zone non che vengono attivate e disattivate dagli stati d'animo e dai sentimenti in cui noi ci troviamo. Secondo questa impostazione fenomenologica il tutto si regge su una polarità di fondo che è quella tra contrazione ed espansione in cui ogni nostro stato della vita è una qualche variazione dentro questa gamma possibile di rapporti fra questi due poli. Quello che il fenomenologo classico chiama intenzionale è, in questa nuova impostazione, riferito ad una zona di condensazione che non è però il punto che origina questo stato. Ogni nostro stato dell'esistenza è spiegabile nei termini di qualche rapporto ritmico, dominante, predominante, alternato, epicritico, protopatico di questi due poli. È il corpo a determinare, attraverso questa polarità, tutta la realtà nella quale ci troviamo, visto che non c'è altra realtà se non quella che risuona nel corpo vissuto. Cfr. H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Verlag, Baden 2009 (*Nuova Fenomenologia. Una introduzione*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011).

circonda e reagire agli stimoli che provengono dal mondo. Ma se limito a tale impostazione l'argomentare sto asserendo che l'io è una unità di stimoli e reazioni. Da un lato percepisco e dall'altro reagisco agli stimoli. Se fossimo soltanto stimoli e reazioni tutte le attività che facciamo non dovrebbero lasciare alcuna traccia: ogni vissuto avverrebbe e svanirebbe, lasciando il posto a uno successivo. C'è quindi la possibilità che, attraverso i nostri sensi, sentiamo il mondo e c'è un punto di orientamento, un punto di situatività in cui confluisce questo sentire che si costituisce dalla registrazione del flusso di sensazioni. Noi sentiamo il mondo e ne registriamo il sentire, in quanto reagiamo inevitabilmente – sia volontariamente, che involontariamente – al sentire il mondo esterno (il mondo a cui mi riferisco non è solo quello meramente esterno fatto di cose, ma anche di immagini e desideri). Ma c'è ancora qualcosa in più che costituisce la nostra struttura d'essere. C'è il vissuto cinestetico. Un vissuto in cui l'“Io sono” è un “Io posso” che ha una memoria di vissuti, una abitudine di coscienza. L'“Io sono” non è limitato alla sola costituzione ontologica, ma ha una dimensione estesiologica – una dimensione di potenzialità di sentire e percepire – è, quindi, un “Io posso”. Mentre sto percependo mi sento essere percipiente, mi muovo verso l'oggetto e mi percepisco in movimento. Queste considerazioni portate in luce dalle acute riflessioni dei due fenomenologi nei vari saggi pubblicati nel corso degli anni sulla Rivista, ambiscono a dimostrare che il movimento cinestetico fa scoprire che non solo l'“Io sono” è una unità che ha vissuti estesiologici, ma anche unità che ha vissuti potenziali, è un “Io posso”.

2. Dalla soggettività del noi all'immagine dei

Il mondo dell'“Io posso” è costituito non solo dalla materialità degli oggetti, ma anche da altri soggetti che possono essere da me conosciuti. A questo punto il ragionamento ci conduce a chiederci come avviene la conoscenza dell'altro?

L'altro è dato mediante appercezione per analogia. E questa appercezione si effettua nella presentazione del corpo dell'altro, immediatamente percepito come *corpo vivo*, come *Leib*, simile al mio *corpo proprio*. Vi è una percezione immediata del corpo dell'altro come *Leibkörper*. Seguendo l'indicazione di Edmund Husserl, la riduzione alla sfera del “proprio” raggiunge la scoperta di se stessi come *Leib*.

«Si capisce, allora, che il modo di procedere di Husserl può servire da grande lezione di ricerca, ci stimola a percorrere autonomamente un cammino

tortuoso e in qualche caso labirintico, ma l'unico aderente alla complessità della realtà»¹⁹.

Quale è questa realtà che viene messa a descrizione? È la spazialità di una tensione sempre presente fra l'io «personale, empirico, particolare e la struttura di tale io che trova presente in tutto gli altri»²⁰.

In altri termini, la descrizione rappresentata ci restituisce una traiettoria di percorsi di ricerca che partono dall'io per giungere all'intersoggettività: prima di dare senso all'altro e a ciò che gli appartiene in proprio, occorre innanzitutto liberare *das Mir-Eigne*. Quindi eliminare ciò che ci è estraneo e giungere alla riduzione di quell'io umano, quale membro del mondo, polo di osservazione che include il tutto dentro di sé come oggetto delle proprie "intenzioni" e costituisce "tutto con una exteriorità multipla.

Sarà così possibile costituire il senso dell'*alter-ego* solo a partire dall'*ego*, dalla profondità della sfera del proprio: essere in un rapporto entropatico con l'altro soggetto conoscente, può significare o significa di fatto avere una esperienza comprensiva dell'esistenza dell'altro, cioè essere fatto di corpo e volontà agente (psiche). In vari contributi anche come Atti di Convegni e di incontri Seminariale ospitati nella Rivista si mette in analisi questa "soggettività del noi", in quanto *WirSubjektivität*.

Se una soggettività, così intesa, è capace di esperienze comunitarie del mondo, può ancora essere considerata un soggetto isolato? Probabilmente no, perché la sua capacità di avere esperienze condivise la collega inevitabilmente agli altri, rendendola parte di una comunità di soggetti.

Come si arriva da "questa soggettività del noi" a Dio?

Quello che accade, nel processo volitivo, porta a scoprire se stessi e il mondo, in modo singolare e al contempo universale. Riprendere il senso di questo paradosso singolare/universale, imman

ente/trascendente è ritornare all'immagine dei Padri della Chiesa che parlano sì faccia a faccia con Dio, ma possono vederlo solo di spalle. Dio è "brezza leggera" ma, allo stesso tempo, si deve essere pronti per coglierla, in quanto non la si può toccare, né fermare. Tale dualità del concetto del divino è manifestata nella dimensione del sacro²¹. Facendo una breve incursione nella sfera religiosa, possiamo schematicamente asserire che esistono due

¹⁹ A. Ales Bello, *La hyletica fenomenologica e il mondo della vita*, a. XXIV, n. 70 (2010), pp. 22-29, p. 22.

²⁰ Ivi, p. 24.

²¹ Cfr. R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2010.

modalità del manifestarsi: da un lato, l'apparire del mondo; dall'altro, la manifestazione della vita. La prima modalità ha segnato tutta la storia della filosofia occidentale e, in particolare, la fenomenologia del XX secolo; la seconda è, invece, il risultato di un capovolgimento della fenomenologia classica per trovare un nuovo strumento che possa aiutare a pensare il cristianesimo e, dunque il rito eucaristico. La diversità fra questi due modi di procedere sta in questo: la fenomenologia classica ci svela sempre qualcosa di altro rispetto a noi, qualcosa di esterno a noi, di differente da noi, mentre la fenomenologia della vita rivela la vita stessa, se le cose stanno così, si può definire tale relazione tra la vita assoluta e il suo Verbo «una relazione di interiorità fenomenologica reciproca»²².

L'attenzione per la manifestazione non deve indurre a ritenere la strutturale visibilità dell'essere, al contrario ciò che si manifesta è in primo luogo l'"invisibile", in quanto il contenuto stesso della rivelazione è la vita, la quale nella sua invisibilità è tutt'altro che un nulla fenomenologico.

Sia nella fenomenologia che nella teologia il sapere è realizzato nella manifestazione. Ecco allora che il problema si sposta: si tratta di individuare "come" Dio si manifesta e se la teologia non debba coincidere con la questione fondamentale della fenomenologia.

Sulla questione del "come" della manifestazione, si scandisce il reciproco richiamarsi di fenomenologia e teologia: la teologia ruota attorno al concetto di Rivelazione nel suo ruolo di apertura trascendentale, in quanto permette un accesso razionale (perché offre la possibilità di comprendere sia l'atto del rivelarsi, sia il *rivelatus* stesso nella loro datità storica) e ragionevole (in quanto ha come condizione la libera e originaria manifestazione divina e la recettività manifestata da parte dell'uomo). In altre parole, il credere sottende e attraversa il comprendere. «Non posso fare altro che credere nello scoprire me stesso e il mondo in modo universale»²³.

Un ulteriore passaggio riflessivo ci impone di formulare il seguente quesito: le idee dell'universale e dell'infinito, del trascendente come si formano in me?

²² M. Henry, «Eucaristia e fenomenologia nella riflessione contemporanea», in N. Reali (a cura di), *Il mondo del sacramento*, Edizioni Paoline, Milano 2001, pp. 125-133, qui pp. 127-128.

²³ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Etik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, a cura di R. Sowa – T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014, p. 407.

Vedo l'*infinitum* nel darsi degli oggetti di natura e nel loro modo di apparizione, nel loro *advenire* alla mia esperienza e anche nelle mie possibilità pratiche di afferrarli.

Ciò che è valido è la matrice che caratterizza tutti questi modi, l'esperibilità originaria ultima, alla specificità dell'ente appartiene di essere un qualcosa di finito, ma in-tensione.

Se fossi un essere abbandonante mi ridurrei ad un *continuum* quotidiano di apparizioni e scomparse, il contemplativo *thaumàzein* aristotelico si colorerebbe di toni oscuri e terrificanti, segni di una esistenza di una generale impermanenza del mondo. L'uomo, invece, ha la possibilità di reagire scrutando orizzonti altri in cui stabilizzare il positivo, l'equilibrio di un esistere, reinterpretando il ludico succedersi di comparse e scomparse. E lo fa mettendo in atto le tematizzazioni intenzionali di mondo.

Inoltre, riflettendo all'interno dell'io, la mia coscienza, come quella degli altri io è sempre coscienza intenzionale, e questa apertura d'essere è un essere per se stesso in una esperienza originaria, un soggetto/dei soggetti concreto/concreti.

Pertanto, prendo coscienza che sono nel mondo, sono nel cerchio delle *appercezioni*, delle mie attività come soggetto in cui tematizzo le mie esperienze di mondo, è questo l'aspetto pratico che si aggiunge a quello teoretico, tematizzando le percezioni e le emozioni di mondo penetro nelle connessioni dell'esperienza originaria e scopro l'idea di Dio: come fine ultimo verso il quale tendono le cose, ciò che giustifica il loro valore e non si identifica con esse. Questa idea che si costituisce, nel momento in cui, come coscienza, esperisco il mondo che mi si rivela, è la formulazione dell'idea di Dio come principio regolatore, intenzionalità implicita, indiretta e fungente.

Infine, l'ultima tappa: la dialettica di manifesto e immanifesto interpella in modo radicale la questione del "dato, che fenomenologicamente rimanda a un "altrove": l'altrove indica la prima proprietà radicale del fenomeno dato – darsi, mostrarsi, quella di compiersi indipendentemente dal nostro scambio, dalla nostra efficienza e dalla nostra previsione, dunque, di pesare su ciò a cui accade²⁴.

Dunque, Dio non si manifesta come dato di mondo, non si fenomenizza come tale mostrandosi, ma in quanto *mi parla*, tanto silenziosamente quanto con le parole, mi interpella e si rivolge a me, e in quel momento *mi riguarda*. Il suo volto, invisibile come cosa di mondo, *mi riguarda*, si rivela e mi

²⁴ J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001, p. 149.

trasforma. La rivelazione non dice che “Dio è...” ma “Dio parla”. In questo senso bisogna seguire Rosenzweig²⁵: «l’“io” di Dio diviene la parola-matrice che attraversa tutta la rivelazione come una nota di pedale d’organo». La nota di pedale d’organo consente di mantenere il suono lungo lo svolgersi della melodia, restituendo un senso di unità e di *continuum* all’ascoltatore: Dio armonizza l’Io tonalizzandolo nella quotidianità della vita.

Tutto questo procedere giunge a rivelazione solo nel momento in cui la coscienza si avverte libera da ogni costrizione ed approda nella dimora dell’*logica altra*, come orizzonte semantico in cui deborda il senso restrittivo della determinazione e predomina una sovrabbondanza di senso dell’agire.

In questo annoto un interessante intreccio del nostro procedere fenomenologico con quello religioso cristiano:

il *logos* della croce è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano [...] è potenza, *dunamis*, di Dio [...] Dio non ha dimostrato stolta la sapienza del mondo?» (1 Cor 1,18-20).

Il chiasmo della sapienza e della stupidità si gioca unicamente nello scarto tra l’intenzionalità dominante e lo spostamento nell’anamorfosi. Sofferamoci su questo concetto che ritengo chiarificante: l’anamorfosi indica il trasferimento dal punto di ancoraggio della mira intenzionale di un luogo (punto zero, *Nullpunkt*) ad un altro, distante e differente, indica lo spostamento dell’*ego* intenzionale da un punto di vista all’altro, per cercare di intravedere i contorni dell’immagine che l’ingrandimento ha distorto. Molti dei fenomeni si danno in modo tale da mostrarsi solo se chi li sta guardando accetta di posizionarsi differentemente, fino a raggiungere la postazione in cui la molteplicità dell’intuizione, sino allora caotica e frammentata, si organizzerà a partire da se stessa, e non più a partire dai concetti *apriori* soggettivi. In questa tipologia anche la fenomenicità di Dio si dà, se e solo se ci sono sguardi che non sono rinchiusi nella loro storicità, nella posizione statica di un vedere, negli orizzonti di una logica razionalmente limitata al proprio io.

L’anamorfosi richiede di arrendersi a ciò che si dà per permettergli di mostrarsi (la riduzione della materialità *hyletica* e il rivelarsi del suo antipredicativo) mentre l’*ego* metodico lo rifiuta, procedendo da un luogo conoscitivo ad un altro, come muovendosi su di una mappa in cui ha “cartografato” il proprio procedere (occorre consentire la riduzione

²⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova, 2000, p. 153.

all'antipredicativo categoriale). In una seria anamorfosi, al contrario, il cammino non è contrassegnato, ma si è allo scoperto, in continua ricerca della propria localizzazione e soprattutto in attenzione per leggere i "segni" iscritti nella storia individuale, sempre in-tensione verso l'*altrove*. Il fenomeno divino si *s-copre* attraverso le figure dogmatiche, come la Trinità, a cui accediamo tramite la Fede, o attraverso il Cristo, figura della storia della Rivelazione. Ciò che sottende a queste figure è la logica della "carità iperbolica", uno spazio che secondo la descrizione paolina ha quattro dimensioni, anziché tre: larghezza, lunghezza e altezza a cui si aggiunge profondità. Perché?

La carità non appartiene al mondo, ma è la determinazione dell'ambiente divino, la dimensione della profondità è la direzione dove volgerò lo sguardo se voglio "vedere" Dio: nell'orizzonte della carità, conoscere non consiste nell'identificare ciò che si mostra in un tale oggetto o in un tale ente, che potremmo costituire e individuare secondo la nostra intenzionalità, ma nel riconoscere l'eccesso che satura lo sguardo e lo sommerge della sua iperbole senza misura²⁶.

In questa speculazione la fenomenologia della donazione non ha più i tratti della *Gegebenheit*, tramite una riduzione *rovesciata*, che sopraggiungendo istituisce colui che la riceve. Istituisce l'"Io sono" – "Io posso" come un "Io dono".

È la dimora della mutualità, che non è mera corrispondenza reciproca, ma che è eccedenza e che apre alla dimensione che presentifica davanti a sé l'Eterno. È il luogo dell'*àgape* è l'amore per il prossimo, che consiste semplicemente nel prendersi cura amorevolmente dell'altro, del suo essere e divenire etico. «È una disposizione verso gli altri [...] è legato al tendere (motivato necessariamente muovendo dall'amore) verso la realizzazione della comunità d'amore in una dimensione la più ampia possibile»²⁷.

Intendo con la locuzione "carità iperbolica" l'eccedenza dell'*altrove*, da riscontrare nella sfera dell'intersoggettività.

Credo che l'esperienza dell'eccedenza, sia l'approdo argomentativo di tutta la riflessione sul tema del divino condotta da Angela Ales Bello e Giovanni Invitto: il divino non può essere un individuo o una persona umana, se è persona, è persona divina. Ma, continuando lo scavo fenomenologico dai

²⁶ J.L. Marion, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, Inschibboleth, Roma 2022, p. 378.

²⁷ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, vol. 15: *Dritter Teil (1929-1935)*, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, p. 439.

due filosofi compiuto, il divino è uno, oppure ci sono molte entità che possono essere definite divine?

Anche in questo caso gioca l'eccedenza: per poterla afferrare, data la sua vastità, è necessario frantumarla, tuttavia, tale operazione non è volontariamente prodotta dall'essere umano, piuttosto, egli coglie le tracce del divino in una molteplicità di interventi potenti, è la potenza stessa che si rifrange ed è colta, di volta in volta, secondo un aspetto oppure secondo un altro. La molteplicità delle divinità corrisponde alla molteplicità dei volti del divino rispetto alle nostre possibilità di comprenderlo, infatti, non possiamo mai afferrarlo nella sua totalità²⁸.

In sinesi, Dio è dentro di noi, è l'estraneo, il trascendente che ci viene incontro lungo la strada della vita, come ci suggerisce Gerard van der Leeuw²⁹, ma lo riconosciamo perché è anche dentro. È dentro di me come "potenza" che eccede. È quella verità che abita nell'agostiniano "in interiore homine habitat veritas".

In questa immanenza scopro la trascendenza come apertura agli altri come segno di Dio; potenzialmente sono sempre con gli altri e attualmente sono con Dio, realizzazione intersoggettiva.

Allora, la ricerca di Dio diviene riscoperta della tensione alla verità assoluta ed alla perfezione assoluta che ogni uomo porta interiormente in sé. È manifestazione del nucleo generatore dell'idea di potenza che è immanente e che mi trascende nell'agire nel mondo. È validazione nell'*unum verum bonum* dell'agire.

Schematizzando il percorso condotto: "Io" come essere cosciente sono finito, ma *in-tensione* verso l'infinito, posso agire, ma per "essere e dover essere" devo entropaticamente condividere l'*entelechia divina* che si fonda sul concetto di mutualità. Io sono (coscienza fenomenica), Io posso (coscienza d'accesso), Io dono (coscienza integrata).

Questa via verso il divino diventa fenomenologicamente accettabile e razionalmente accessibile.

²⁸ A. Ales Bello, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvechi, Roma 2014, p. 80.

²⁹ Nella sua speculazione filosofica dell'indagine del divino Angela Ales Bello riprende come bussola di orientamento del suo procedere la riflessione sull'esperienza del divino compiuta da Gerardus van der Leeuw: il divino nella sua potenza ci viene incontro sulla strada, in quanto non lo "possediamo" nella nostra "impotenza", ma lo riconosciamo e ciò è possibile perché abbiamo una traccia della presenza in noi. «Da Platone ad Agostino, da Cartesio a Husserl e alla Stein si riconosce che il seme della Potenza è in noi, anche se la Potenza in quanto tale è fuori di noi» (ivi, p. 199).

3. La preghiera: silenzio dialogante

Angela Ales Bello e Giovanni Invitto hanno attraversato decenni di filosofia al fine di intercettare quel lessico specifico attraverso cui intravedere il lavoro intellettuale depositato in esso.

I termini da loro utilizzati non hanno mai assunto una propensione riduttivistica, sono sempre stati al servizio di un discorso sobrio e puntuale che è andato alla radice della filosofia, quale interrogazione e vigilanza sul sapere.

Una filosofia che continua a chiedersi, ieri come oggi:

quale ragione e quale senso possano essere concessi all'uomo e alla comunità umana. "Come Cézanne si domanda se ciò che è uscito dalle sue mani offre un senso e sarà capito, come un uomo di buona volontà, considerando i conflitti della sua vita, giunge a dubitare che le vite siano fra loro compatibili, così il cittadino d'oggi non è sicuro che il mondo umano sia possibile"³⁰.

Per essere predisposti a tale compito occorre seguire il monito husserliano e, dopo tanto discorrere, attuare una sorta di *epochè* fenomenologica, è in quella sospensione di giudizio mettersi nel silenzio di ascolto al fine di acquisire nuova linfa per procedere.

Un silenzio di ascolto che nell'esperienza religiosa si concretizza come dimensione interiore di preghiera:

l'io che prega non rivolto verso l'esterno, ma verso l'interiorità. Tutte le immagini culturali sono immagini e, tuttavia, non lo sono; infatti, già quando Dio come "Padre" è rappresentato in modo mondano e reale con la struttura di un padre reale, non è più rappresentato come Dio³¹.

Il simbolo non deve essere scambiato con il divino: Dio è al contempo fuori e dentro di noi, e proprio perché è dentro che riusciamo a riconoscerlo nel momento in cui ci viene incontro.

Il ripiegarsi nell'interiorità per trovare Dio non è un richiudersi nel solipsismo nell'io, ma l'orientamento verso l'interiorità è in senso

³⁰ G. Invitto, *A mo' di premessa. Il lessico come pretesto ermeneutico*, "Segni e Comprensione", pp. 5-7, p. 7. Cfr. per il riferimento alle parole di Cézanne: *Préface a Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 10; trad. it. a c. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 23.

³¹ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie* (1908-1937), Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongher, Springer, Dordrecht 2014, Beilage XXV, pp. 246-247 (27.11.1931).

fenomenologico la via che conduce verso tutti gli altri, come esseri che hanno una corporeità spazio-temporale e una propria psiche.

Concludo con un richiamo a ciò che Giovanni Invitto ha detto sul tema del silenzio nel Numero n. 86 (2015) della Rivista: La colonna sonora *I rintocchi del silenzio* di Simon e Garfunkel del film *Il laureato* del 1967 recita:

La gente si inginocchiava e pregava [...]
E il messaggio era: “Le parole dei profeti
sono scritte sui muri della metropolitana
negli androni dei palazzi
e diventano sussurro nel suono del silenzio”.
Impariamo a sentire anche noi i rintocchi dei silenzi³².

³² G. Invitto, Editoriale *I rintocchi del silenzio*, “Segni e Comprensione”, a. XXIX, n. 86 (2015), pp. 6-8, pp. 7-8.

*Postilla*³³

In memoria di Giovanni Invitto

Se il tuo cammino ora ti ha condotto
dove c'è Luce e la tua meta è certa
lì hai trovato nel luogo del Risorto,
la conferma di ogni tua scoperta.

Entra! Ti aspetta, ascolta quella voce,
fai con parole nuove una preghiera,
volgi nel riposo eterno, lo sguardo a quella Croce,
prega nella Luce con devozione vera.

Nei *rintocchi* del silenzio, in quella pace assorto,
la fede, di una vita, ti ha dato vero conforto.

³³ Elaborata dalla scrivente in memoria del Professore Giovanni Invitto.