

Anti-egologia della ragione ed esperienza etero-centrata.
Note sul contributo della fenomenologia alla filosofia della
mistica
di **Patrizia Manganaro**

Prendo spunto da una pregevole pubblicazione sul pensiero di Gerda Walther¹ per tornare a riflettere sulla possibilità di un'indagine filosofica dell'esperienza mistica e sui suoi criteri metodologici. Ritengo infatti il contributo dell'analisi fenomenologica non solo peculiare, ma necessario e persino irrinunciabile per la configurazione della *filosofia della mistica* quale disciplina costitutiva e autonoma, con un suo proprio statuto epistemologico. Svolgerò questa tesi con una sintetica Introduzione, a sua volta articolata in due punti: a) il nesso tra antropologia e mistica; b) il significato di un'epistemologia analitica dei vissuti. Con rapidi colpi di sonda, metterò poi l'accento sui seguenti nodi teorici: il rapporto tra filosofia, fenomenologia e mistica; il significato di quella che definisco una pratica *non-egologica* della ragione² in riferimento all'esperienza *etero-centrata*, noi-centrica, di unione e di comunione; l'esperienza del distacco, dell'abbandono, del vuoto, attestata in modo trasversale in varie tradizioni spirituali; la questione filosofica dello spirito e dell'anima; e infine, uno sguardo sulla mistica del Sé e sulle vie dell'interiorità nel confronto con l'Oriente.

116

1. Antropologia e mistica. Sin dal titolo, lo studio di Marina Pia Pellegrino sulla Walther mette in evidenza il nesso tra *antropologia e mistica*, con particolare riferimento alla descrizione fenomenologica della dimensione interiore e alla "possibilità ideale", per usare l'espressione propria di Husserl, dell'esperienza mistica. Se per il maestro il correlato oggettivo del vissuto mistico rimane problematico, è noto che due sue allieve lo hanno scandagliato a fondo, e in verità Gerda Walther ancora prima della più nota Edith Stein. La sua *Phänomenologie der Mystik* risale infatti al 1923, poi rivista ed ampliata nel 1955. Rispetto alla Stein, si osserva che l'esperienza mistica non è studiata all'interno di una specifica tradizione, ma colta nella sua universalità, nel suo senso proprio, con un'apertura al dialogo interculturale e interreligioso da un lato e agli aspetti esoterici del pensiero religioso dall'altro. L'antropologia fenomenologica è fortemente legata alla mistica³, emergendo dallo scavo analitico sul *nucleo* o essenza fondamentale della persona e su Dio come *fondamento di tale nucleo*; in tal senso, la Walther si trova perfettamente in linea con il lavoro husserliano sul tema della "costituzione", come anche con quello della Stein, in una sorta di corale archeologia fenomenologica dell'essere umano. Si tratta però di superare

almeno due scogli o pregiudizi, che ostacolano la ricerca: a) che il mistico sperimenti solo se stesso e non l'altro da sé (che cada cioè vittima di un'illusione, di un inganno, di una proiezione); e b) che non sia possibile conoscere ciò che non "passa" attraverso la sfera sensibile.

2. Significato di un'epistemologia analitica dei vissuti. L'istanza di radicalità della fenomenologia husserliana, la sua vocazione all'originario, si trova al contempo in continuità e in frattura con la tradizione occidentale – continuità: la centralità del soggetto o io, ovvero il primato della coscienza; frattura: il capovolgimento di prospettiva che, attraverso la sospensione di ciò che è ovvio e spontaneo, costringe a un rinnovata modalità d'approccio al mondo circostante, agli altri esseri umani, al divino e, come cercherò di mostrare, a se stessi. Ciò consente di parlare di una vera e propria *epistemologia analitica* dei vissuti. Nella mia prospettiva, metterò in rilievo soprattutto la rottura della fenomenologia con la tradizione occidentale, per tentare di cogliere il *novum* e le sfide che essa porta con sé.

L'*Erlebnis* mistico costituisce uno straordinario documento che getta luce sul senso e sulla complessità dell'umano; le diverse stratificazioni messe in evidenza dall'analisi e soprattutto l'individuazione della fonte o sorgente *altra* dalla quale i vissuti mistici scaturiscono, permettono l'ulteriore chiarimento di nodi filosofici cruciali – la questione della costituzione, il binomio identità-alterità, l'insediamento, il vuoto, l'abbandono (*Verlassenheit*), il sentire spirituale, l'anima, l'irruzione del divino (del sacro? del numinoso? della potenza? del mistico? Si tratta di una forza impersonale o personale? La Walther, infatti, parla a più riprese di "Es"), ecc. –, tutti legati al significato dell'*esperienza etero-centrata*. La quale, beninteso, non è presente soltanto nei vissuti propriamente mistici, ma anche nell'*empatia* (si pensi alla distinzione tra originarietà e non-originarietà del vissuto e alla consapevolezza del vissuto nell'analisi di Edith Stein) e nella *telepatia* (*Erlebnis* nel quale si è impregnati dell'aura di un altro io, che in un certo senso invade e riempie il nostro territorio in modo inconscio, latente, senza che vi sia una percezione esterna: il "qui" e "ora", il presente riguarda non l'*ego* "ricevente" ma l'*alter-ego* "trasmittente", che lo vive in prima persona, come ha ben rilevato Gerda Walther).

Anche i vissuti in qualche modo "occulti" sono secondo la Walther "percezioni spirituali", ma di grado inferiore a quelle mistiche, anzi del tutto diverse, ma pur sempre più vicine ai vissuti mistici che alle percezioni esterne o sensibili. Insomma: l'*esperienza etero-centrata* è strettamente legata alla *sfera spirituale* e mostra tutta la sua forza e pregnanza proprio nel vissuto mistico; grande attenzione è quindi posta verso i *vissuti non-egologici*, che non provengono cioè in prima istanza dall'io, ma da dietro, a sua insaputa. Lo

strumento fenomenologico si mostra al riguardo particolarmente prezioso, perché riesce a descrivere la presenza viva, reale, concreta di cui parlano i mistici e le mistiche, senza tuttavia confonderla con una semplice percezione esterna.

3. Fenomenologia della mistica, filosofia della mistica, filosofia e mistica. I nodi teorici di cui sopra richiamano anche un'ulteriore questione di fondo. La stessa Pellegrino⁴ ne fa cenno, concludendo il suo testo con una considerazione che merita di essere affrontata in questa sede: l'opera della Walther *Phänomenologie der Mystik* è un'opera di filosofia della mistica, senza che "filosofia" e "mistica" possano essere confuse (unità nella distinzione).

Si tratta allora di precisare: a) il senso del binomio filosofia e mistica, ovvero quale valenza attribuire alla congiunzione che le lega nella costitutiva differenza: dialettica, speculativa, antinomica, reciprocamente relazionale, ecc.; e b) il significato di "fenomenologia della mistica" e di "filosofia della mistica", con particolare riguardo al loro *rapporto*: se esse cioè coincidano, se s'inscrivano l'una nell'altra, se confinino, se il compito della filosofia della mistica si esaurisca con l'attivazione dello strumento metodologico offerto dalla fenomenologia oppure presenti un'ulteriore eccedenza, ecc.

3.1. Filosofia e mistica. Tenterò di inoltrarmi in questo complesso territorio cominciando dal rapporto tra filosofia e mistica. La mistica non s'identifica con la filosofia – esse non sono lo stesso – ma non ne costituisce l'opposto – così come l'irrazionale (è il contrario) del razionale. Il loro rapporto si profila di difficile declinazione. La mistica è l'altro *del* pensiero, l'oltre *del* pensiero, il trascendimento stesso del pensiero, e si configura come quel momento di *non*-pensiero o di *non*-filosofia che viene tuttavia considerato il vertice del pensiero e della filosofia (la cosiddetta "mistica speculativa": *ein einig ein*, "un unico uno", secondo il dire di Eckhart, il quale utilizza anche la formula *ohne mittel*, "senza mediazione"). Una filosofia della mistica dovrebbe in prima istanza pensare, scavare, interrogare questo *non*. Persino nell'esperienza dell'unione o, meglio, della comunione mistica, l'essere umano rimane sempre il *non* Dio e il *non* di Dio, pur essendo il "luogo" e/o il "dove" della *manifestazione diretta* del divino⁵ (risuonano forti le parole di Agostino: «E se vuoi trovare un luogo alto, un luogo santo, offrirti a Dio come tempio nel tuo intimo. Santo, infatti, è il tempio di Dio che siete voi. Vuoi pregare nel tempio? Prega dentro di te; ma cerca prima di essere tempio di Dio, affinché egli possa esaudire chi prega nel suo tempio»). In tal senso, è agevole scorgere il suo legame con la filosofia della religione, ma anche, rispetto a questa disciplina, l'ulteriore incursione nel mistero,

nell'ardito, nell'inaudito, nel paradosso che scioglie l'antinomia: ciò significa che la mistica non è il contrario della ragione, ma il suo "non". In un certo senso, la sua *trasfigurazione*. Ecco perché essa non è l'altro *dal*, bensì l'altro *del* pensiero. L'identità che si svuota di sé, che rinuncia a sé, che si libera dalle catene dell'io empirico, chiama in causa la possibilità stessa di un *io non-egocentrato*, e dunque di una ragione parimenti non-egologica, svuotata. L'esperienza etero-centrata va certamente di pari passo con una pratica non-egologica della ragione, che scardina l'autoreferenzialità. Qui sta il legame e insieme la frattura della fenomenologia con la tradizione occidentale, contraddistinta da una sorta di malattia mortale: l'ipertrofia dell'ego.

4. Per una pratica non-egologica della ragione. L'abbandono e il vuoto. Lo spirito e l'anima. Il punto è che proprio la filosofia fenomenologica offre uno straordinario esempio di pratica *anti*-egologica della ragione, anzi del *lógos*, se vogliamo restare fedeli alla dizione adottata dal maestro. Dunque il suo contributo alla filosofia della mistica è davvero irrinunciabile e ora tenterò di mostrarlo attraverso l'esame schematico di alcuni di quei nodi teorici sopra soltanto accennati.

A) La nozione fenomenologica di "esperienza" è pensabile come etero-centrata, come un attraversare e un essere attraversati dalla differenza (*ex-per-iri*). Qui ben emerge la distinzione tra il momento soggettivo e oggettivo dell'esperienza mistica, il punto dolente per Husserl, come anche tra la fase "attiva" e "passiva" del vissuto. Avviene uno spostamento del centro esperienziale da sé all'altro da sé, nel dinamismo del nesso tra identità personale e relazionale.

B) Il momento intersoggettivo, comunitario (si pensi allo studio degli atti sociali presente tanto nella Walther – la sua *Ontologia delle comunità sociali* è del 1923 – quanto nella Stein), viene spinto sino all'analisi dell'alterità maiuscola, cioè dell'esperienza dell'Altro che è Dio e/o il Divino, la quale consente di comprendere il senso di una "trascendenza interiore", nozione che potrebbe altrimenti provocare un cortocircuito⁶. Quando avviene l'irruzione del divino, il punto visuale è eterno, dalla parte di Dio: si tratta di una visuale ultraterrena ma non "esterna", del "vedere con l'occhio di Dio". Esperienza + Alterità = Esperienza etero-centrata + trascendenza interiore

C) L'esperienza dell'"abbandono" e del "vuoto", attestata in modo trasversale in diverse tradizioni religiose, che la fenomenologia spiega con il passivo essere riempiti dalla potenza estranea, sottolineando che *l'origine del vissuto può anche non scaturire dal proprio io*, ma appunto provenire da un "altro", da "altrove", da un'ulteriorità o da un'eccedenza. Che questo "altro-altrove" sia poi il sacro, il numinoso, il mistico, la luce divina, l'Assoluto,

l'Infinito, se sia personale o impersonale (come ricordavo sopra, la Walther parla di "Es", senza nome), è tutto da vedere. Nell'esperienza di abbandono descritta dalla Walther si potrebbe dire che l'io è puro e basta, è cioè privo di contenuto: è desto, vigile, libero, ma tutta la sua consapevolezza riguarda soltanto tale saper-si abbandonato. È un *io contemplante*, altamente concentrato. In tale *Erlebnis dell'abbandono* l'io tocca la sua vuotezza, rimane sospeso, senza dimora e senza legami. Completamente distaccato, giunge alla radice profonda del suo vivere: tale vuoto, infatti, è anche la sua purezza più cristallina, quale sorgente dell'*erleben* privo di qualità. Qui ben emerge, tra l'altro, che *l'io non è l'anima*. Nonostante l'abbandono, non vi è annullamento ontologico: l'io è ancora libero e, se si deciderà per il divino, il suo tendere e volere *spogli di egocentrismo* si scioglieranno in invocazione⁷. Invocare significa sapere di non poter "costringere" il divino a manifestarsi riempiendo il vuoto (si tratta insomma di un evento gratuito, di un dono). Tuttavia, quando ciò avviene, *ein Etwas*, Qualcosa 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. Chiarissima, qui, l'affinità con la mistica della luce. Da notare altresì che l'io è e rimane libero, e che non solo non coincide con l'essenza fondamentale, ma può decidersi "per" o "contro" di essa: secondo la Walther, Lucifero potrebbe essere il simbolo di questa forza dell'io che agisce contro l'essenza fondamentale⁸.

D) Si prospetta dunque la questione filosofica dello "*spirito*" e dell'"*anima*" con la delineazione: a) dell'*io-centro (Ichzentrum)*, il quale attinge la sua forza dall'insediamento (*Einbettung*) e manda la sua luce all'esterno e all'interno; b) del *Sé* o insediamento, illuminato dall'io-centro e formato dai tanti fili dei vissuti; e infine, c) dell'*essenza fondamentale spirituale*. Se la "testa" è il "dove" dello spirito, il "cuore" è il "dove" dell'anima, la quale ultima è una regione molto profonda dell'insediamento. Importante qui, e la Pellegrino lo rileva con squisita sensibilità femminile, la ricorrenza dell'aggettivo *leibhaftig*: la corporeità è sperimentabile dall'interno, è possibile sentirla e percepirla "da dentro", come l'immagine del "vaso poroso" proposta dalla Walther ben documenta. Si tratta di un "sentire" analizzato anche attraverso il vissuto empatico e quello telepatico, i quali aiutano a comprendere i vissuti propriamente mistici per la comune appartenenza alla sfera spirituale, sia pure con diverse gradualità e sfumature. Il sentire mistico è tale che il suo "oggetto" si manifesta in modo vivo, presente, efficace, senza tuttavia coincidere con una percezione esterna. Ma quale tipo di datità è? Ovvero: come distinguere ciò che viene da Dio e ciò che è "proprio"? La garanzia sta nel contenuto noematico. La Walther porta al riguardo l'esempio della presenza vivente di Cristo nell'*Euarestia*, un'esperienza non di semplice unione, ma di vera *comunione*. Qui è possibile fornire una lettura

che amplia e insieme approfondisce l'esperienza "semplicemente" etero-centrata in quella *noi-centrica, personale, d'ispirazione trinitaria*⁹. Ancora, la Walther valuta l'esperienza del *nirvana* come *esperienza di unione*, caratterizzata da armonia, quiete, forza d'amore spirituale; come anche accade in altre tradizioni che non concepiscono Dio come Persona, e lo confondono con l'essenza fondamentale, in una sorta di "antropomorfizzazione" del divino e/o di una "teomorfizzazione" dell'umano (presunta identità tra io e Dio). La vera *comunione*, invece, si dà soltanto tra persone, e qui emerge come s'è detto la centralità del momento del "noi", quello della *comunione eucaristica* ma anche il *dinamismo relazionale trinitario* (l'essenza fondamentale del Cristo è una e identica con quella del Padre e dello Spirito Santo) e l'*unicità del Figlio*, che ha assunto forma umana con un io-centro, un corpo proprio (*Leib*) e un insediamento psichico (*Sé*). Ma tutto ciò in questa sede può essere soltanto segnalato e non ulteriormente sviluppato, riguardando complesse questioni teologico-trinitarie¹⁰ e cristologiche. Sul versante più propriamente fenomenologico, si evidenzia l'affinità con la *Scientia Crucis*, quando la Stein¹¹ rimarca l'importanza dell'"essere Dio per partecipazione" di cui parla Giovanni della Croce al vertice della "scala segreta".

Vuoto + Spirito-Anima = Significato della *via individuationis* + significato del desiderio di *riempimento* per la coscienza religiosa

5. Il confronto con le esperienze orientali. Perdita dell'io empirico nella fenomenologia, distacco dall'io mondano, apparente, nell'induismo e nel buddhismo e sacrificio di sé nel cristianesimo. S'impone dunque il confronto con la tradizione orientale. L'ipertrofia dell'ego è una malattia tipica dell'Occidente, certamente conosciuta e respinta dai mistici e dalle mistiche di ogni tempo e luogo, che hanno piuttosto lavorato su di sé per dimenticare e rinunciare a sé, un'ascesi configurata come una vera e propria lotta contro la propria natura, come una sorta di de-costruzione dell'ego. Si parla infatti di *abnegare se ipsum* o *abnegare proprium* (S. Giovanni della Croce si riferisce all'egoità appropriativa: *proprietad*; Eckhart all'annientamento dell'egoità: *Eigenschaft*; il paradigma è e rimane in ogni caso quello dello svuotamento del Crocifisso/Abbandonato, attestato dal paolino *heautòn ekénosen* di *Fil 2,7*), come anche di distacco dall'io per raggiungere il vero sé metaempirico, transegoico e assoluto (induismo, buddhismo).

Un'altra straordinaria pensatrice, S. Weil, ha definito tale distacco (*detachment*) come una sorta de-creazione (*decreation*), nel senso di un essere nulla per essere al proprio vero posto nel tutto: «Noi non possediamo niente al mondo eccetto il potere di dire lo. 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'io»¹².

Sia detto solo per inciso che qui emerge con forza il tema del "sacrificio" nel suo evidente legame al "mistico" piuttosto che al "sacro"¹³, come offerta della parte migliore, come dono sino all'abbandono.

5.1. La mistica del Sé e le vie dell'interiorità. Alla via del distacco, della purificazione e dell'interiorità è dunque connessa la cosiddetta "mistica del Sé" o mistica in-statica¹⁴. La quale affonda le sue radici in intuizioni e percezioni spontanee che diversi metodi, sapientemente elaborati nel corso di tradizioni secolari, si applicano a spingere fino a quel grado mistico nel quale l'apofasi è posta al servizio di un'esperienza originaria. La mistica d'immanenza centrata sull'esperienza del Sé è un'istanza privilegiata dell'*autoconoscenza*, sollecitata tanto da religioni e discipline spirituali, quanto da dottrine filosofiche: in questo senso, in Occidente essa riecheggia il delfico "Conosci te stesso" e l'agostiniano "vivere interiore", ripresi e riattualizzati dall'analisi fenomenologica sull'anima; in Oriente, essa riaffiora nell'esperienza buddhista del "vuoto mentale" o "vuoto di pensiero", intesi come un vedere nella propria interiorità, nel Sé autentico.

a) Il primo punto da prendere in considerazione è che la de-costruzione dell'ego è l'istanza privilegiata della via *ad intus*. Dove si nota che la tradizione occidentale moderna e contemporanea ha spesso risolto l'interiorità nella soggettività, diventando sempre più "sistemica", "egologica", "solipsistica". Questa è anche la lettura che il filosofo giapponese della scuola di Kyoto K. Nishitani¹⁵ fornisce della modernità in Occidente, interpretandola come una squalificante autorealizzazione dell'ego. Egli parla di discesa al nulla, di abbandono della soggettività e di trascendimento della ragione discorsiva nel "sapere di non-sapere". Non si tratta della posizione di una negatività semplicemente negativa, ma di una posizione in cui *l'assoluta negazione è al contempo una grande affermazione*. Riecheggiano le parole dei grandi mistici cristiani: quando sono nulla, possiedo tutto. Non il Sé è il vuoto, ma la vacuità è il Sé, afferma Nishitani; non le cose sono vuote, ma la vacuità è le cose. Si tratta di un "approdare sull'altra sponda", espressione efficacemente presente anche nella Walther¹⁶ sia pure con sfumature diverse.

a) Il secondo punto concerne il paradosso del raggiungimento della piena identità con Sé attraverso l'annullamento di Sé, attestata sia nell'esperienza kenotica del Cristo, sia nella sunyata del buddhismo zen (del "grande veicolo") come vertice spirituale e come stanziamento dinamico. Secondo lo zen, quando "vedere" è "non-vedere",

proprio allora è autentico “vedere”: definito in termini negativi, esso viene chiamato “vuoto di pensiero” o “vuoto mentale”. Vedere nel proprio autentico Sé, quest’ultimo non essendo alcuna cosa, è vedere nel nulla, nel vuoto o vacuità (*sunyata*): si tratta di un’illuminazione proveniente dalla pratica assidua della meditazione che prende come oggetto l’assenza di ogni oggetto e conduce così alla saggezza-sapienza. Quale affinità con l’io descritto dalla Walther che, nel vissuto dell’abbandono, è vuoto, cioè privo di contenuti e di determinazioni?

b) Tanto nella kenosi quanto nella *sunyata*, si tratta del “ritornare al Centro” che si ottiene de-costruendo e/o spogliando l’ego: annientando il “mio”, il “tuo”, il “proprio”, emerge il vero Sé. Il cristianesimo parla di comunione mistica, di *agape*; il buddhismo di unione e di compassione: negando se stessi, ci si unisce agli altri, in una sorta di luminosa interdipendenza. Siamo alla fonte di un altruismo agito e vissuto, di un essere-per-l’altro tipico dell’esperienza etero-centrata. Nishitani afferma che la vacuità è il Sé: ciò significa che il Sé non è semplicemente ciò di cui il Sé è cosciente, ma la sua sorgente, la sua fonte. Il Sé trova la sua origine in un punto libero, sciolto dal mondo e dalle cose, in una sorta di “trascendenza” che costituisce la vera consapevolezza. Tale consapevolezza non è un’autoconsapevolezza o un’autocoscienza. Siamo soliti vedere il Sé come qualcosa che diviene cosciente di se stesso, che comprende se stesso e che intuisce intellettualmente se stesso; ma ciò che qui viene chiamato “consapevolezza” non è in alcun senso il conoscer-si del Sé: al contrario, è il punto in cui un tale Sé e una tale conoscenza sono entrambi *svuotati*.

5.2. Io e Sé. Atman (io, sé) e anatman (non-io, non-sé). Ego e non-ego secondo Nishitani. In Occidente, è solo a partire dal sec. XVIII che il pronome riflessivo “sé” viene esplicitamente impiegato per designare le autopercezioni del soggetto: eppure questa nozione è presente in tutte le riflessioni sull’anima, come anche nelle locuzioni composte con tale pronome o con il suo corrispettivo greco *autós*, usato come prefisso (autocoscienza, autoconoscenza, autorealizzazione, autonomia, autonatura, ecc.). Ma il termine “Sé” diviene problematico più di recente, quando è delegittimata la sua identificazione all’io, cioè in connessione con le analisi junghiane della psiche e, in altro ambito, quando la differenza tra i termini sanscriti *atman* e *anatman* viene resa con “io”, “Sé”, “anima”, per il primo, e con “non-io”, “non-Sé”, “libero dal Sé”, per il secondo. In tale contesto, alcuni esponenti della scuola di Kyoto hanno incentrato la discussione sul nulla assoluto o vuoto (*sunyata*). Poiché il buddhismo del grande veicolo non concepisce il *nirvana* in termini di “essere”, il suo luogo proprio è il vuoto. Il Buddha è il vuoto

assoluto, cioè *il vuoto di ogni termine relativo e determinato*, la grande compassione.

Come s'è detto, il vuoto non coincide con il non-essere, perché si trova oltre il dualismo e/o l'antinomia essere/non-essere, come anche oltre il dualismo d'ogni altra specie; parimenti, non è l'essere, ma il privo di determinazione, l'Assoluto (*ab-solutus*) nel senso di sciolto da ogni legame (e dunque libero). Il *nirvana* viene perciò definito come il non-composto, il non-condizionato, il non-nato, il non venuto all'esistenza, il senza attributo: un vuoto spaziale che evoca ed esplicita un'assenza. Tale vuoto è dinamico, privo delle connotazioni di notte, tenebre e abisso che l'Occidente associa generalmente al nulla. La *sunyata* è piuttosto una sorta di *nulla luminoso*, accompagnato da uno stato di calma, imperturbabilità, quiete, serenità, compassione. Ma qual è la concezione della soggettività che ne emerge? Nishitani opera una distinzione tra la nozione di *ego*, che rimanda alla filosofia cartesiana e al modo d'essere di un io chiuso in se stesso, e quella di *sé*, intesa piuttosto come radice fontale, sorgiva, originaria. Egli traduce il termine sanscrito *atman* con "ego", e il termine *anatman* con "non-ego", e scrive: «*Ego* indica un *sé* che è in uno stato di "attaccamento" a se stesso. Ciò spiega come sorgano all'interno del *sé* quei problemi che si radicano nell'essenza del modo d'essere egocentrico [...]. *Cogito ergo sum* è la verità più immediatamente evidente; ma, vista a partire dal campo del *cogito*, diventa problematica e, a un livello più fondamentale, si trasforma in un nuovo dubbio. La sua autoevidenza diventa una sorta di autoinganno, poiché l'ego non riesce più a trovare il fondamento di se stesso. Si tratta di un problema implicito fin nell'origine dell'ego stesso. Dobbiamo perciò pensare l'autocoscienza del *cogito ergo sum* nella sua soggettività a partire da un campo più fondamentale di quello dell'autocoscienza, un campo chiamato "sorgivo". Pensare l'ego da un campo sorgivo vuol dire che l'ego stesso fa venire alla luce soggettivamente un campo d'esistenza all'interno di *sé*. Ovvero la consapevolezza sorgiva dell'ego viene ad essere un *sé* sorgivo. In questo senso, il *cogito ergo sum* cartesiano può assicurare la propria verità solo quando il campo della coscienza viene aperto al più sorgivo campo del *Sé*. Se ciò non accade, il *sé* dell'autocoscienza diventa persino una finzione»¹⁷.

Conclusione

I vari elementi qui raccolti anche in direzione di un auspicabile dialogo interculturale e interreligioso s'arricchiscono reciprocamente proprio nel confronto con l'esigenza di radicalità, con la vocazione all'originario e con il capovolgimento dell'ovvio e dell'ordinario che la filosofia fenomenologica produce: si pensi soltanto alla portata speculativa della riduzione, col ritenere

quale terreno ultimo non la monade soggettiva, bensì il *noi* intersoggettivo. Non comportando – e neppure significando – l'assolutizzazione dell'ego ma uno scavo "archeologico" nel/del profondo, la centralità attribuita alla coscienza e ai suoi *Erlebnisse* offre un esempio paradigmatico e pressoché unico nel pensiero filosofico occidentale, avendo rielaborato e riattualizzato tanto il delfico "Conosci te stesso" quanto l'agostiniano "vivere interiore" senza fagocitare l'interiorità nella soggettività. Con le parole dello stesso Husserl: «Il detto 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*»¹⁸. Il contributo che l'analisi fenomenologica offre alla filosofia della mistica risulta dunque, sotto molteplici riguardi, esemplare e irrinunciabile.

¹ M. P. PELLEGRINO, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007.

² P. Manganaro, *Filosofia della mistica. Per una pratica non-egologica della ragione*, Lateran University Press, Roma 2008 (in CORSO di stampa).

³ Rimando ai puntuali lavori di A. ALES BELLO, tra i quali segnalo qui *Per un recupero della mistica nell'ambito fenomenologico: Gerda Walther e Edith Stein*, in: AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 11-25; Id., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

⁴ Cf. M. P. PELLEGRINO, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther*, cit., p. 91.

⁵ Per un approfondimento, cfr. P. MANGANARO, *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002.

⁶ M. P. PELLEGRINO, op. cit., p. 71.

⁷ Ivi, p. 69.

⁸ La notazione della Walther confina con altri àmbiti d'indagine, nei quali l'attenzione al nesso male/libertà innerva il pensiero filosofico sino ad assumere accenti tragici. Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

⁹ M. P. PELLEGRINO, op. cit., pp. 79-80.

¹⁰ Cf. il denso studio di P. CODA, *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003. Dello stesso Autore segnalo anche *La mistica*

trinitaria: dal castello interiore al castello esteriore, in P. MANGANARO (ed.), *L'anima e il suo oltre. Ricerche sulla mistica cristiana*, Ed. O.C.D., Roma 2006, pp. 9-13.

¹¹ E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, tr. it., Postulazione Generale dei carmelitani Scalzi, Roma 1982.

¹² S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, tr. it., Bompiani, Milano 2003², p. 49.

¹³ Cfr. P. MANGANARO, *Il sacrificio e la croce. Note sul "filosofico-teologico", il "sacro", il "mistico"*, in "Filosofia e Teologia", 1/2008, pp. 39-53.

¹⁴ Cf. L. GARDET-O. LACOMBE, *L'esperienza del Sé. Studio di mistica comparata*, tr. it., Massimo, Milano 1988.

¹⁵ K. NISHITANI, *Il risveglio del Sé nel buddhismo*, tr. it., in: *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, L'Epos, Palermo 2005, p. 93.

¹⁶ G. WALTHER, *Zum anderen Ufer. Von Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Otto Reichel Verlag, Remagen 1960.

¹⁷ K. NISHITANI, *La religione e il nulla*, tr. it., Città Nuova, Roma 2004, p.p. 46-47.

¹⁸ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, tr. it., Ets, Pisa 1990, pp. 210-211.