

S. Bancalari, *Fenomenologia della religione. Parole chiave*

di

ENRICO DI MEO

Sebbene si presenti come un piccolo volume, l'ultimo testo pubblicato da Stefano Bancalari ha lo statuto di una vera e propria sfida teoretica a due campi di ricerca con una corposa storia alle proprie spalle: filosofia della religione e fenomenologia. Sfida che, come ricorda l'autore stesso in sede preliminare, era già stata lanciata con la pubblicazione nel 2015 di *Logica dell'epochè* (cfr. S. Bancalari, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015). Tuttavia, tanto la forma più compatta quanto l'esplorazione per temi – appunto per *parole chiave* – consente al lettore di entrare in contatto più diretto con i nodi problematici evidenziati e le riflessioni originali proposte da Bancalari. L'intento che animava il volume del 2015, infatti, era di dover dischiudere e legittimare un campo d'indagine problematico, sottraendo l'espressione *fenomenologia della religione* ad una comprensione più "superficiale" che la incasellava come una disciplina votata alla descrizione del fenomeno religioso nelle sue molteplici forme dislocate nello spazio o nel tempo, e recuperando – dall'interno stesso della fenomenologia tradizionale e degli autori che l'hanno variamente interpretata – una riflessione metodologica che «spinta ai suoi limiti arriva a incrociare il fenomeno religioso» (p. 6). Al contrario, il tentativo intrapreso ora segue una via «inversa e complementare» (*ibidem*) che partendo da problemi considerati classici della filosofia della religione cerca di saggiare fino a che punto «un approccio di tipo fenomenologico consenta di trattarli in modo teoreticamente fecondo» (*ibidem*).

Già scorrendo il *Sommario* posto a fine volume, e leggendo i titoli apposti ad ogni relativo capitolo, si può intravedere come il programma di ricerca articoli questa nuova esigenza: non compare, infatti, alcun termine tecnico della fenomenologia tradizionale (epochè, riduzione, intenzionalità, e così via), e ci si ritrova piuttosto di fronte a vocaboli che richiamano dei veri e propri *topoi* della filosofia della

religione. Parole come *sacro* e *miracolo*, *totalmente altro* e *dialogo*, sono infatti riconosciuti come afferenti, anche da un certo senso comune – magari non tutte in modo esclusivo –, all’ambito del “religioso” (lasciando un po’ vago il riferimento a cui questo termine può rimandare). Meno evidenti, forse, ma comunque comprensibili anche a “colpo d’occhio”, sono la *felix culpa* e la *vanità* (termine con il quale Bancalari ripropone, in una diversa chiave prospettiva, il problema classico del nichilismo contemporaneo). Ciò che sicuramente costituisce un’eccezione è il capitolo conclusivo enigmaticamente intitolato *sovrapposizione*: di primo acchito, questo termine non afferisce né all’ambito tecnico della fenomenologia né a quello della filosofia della religione, ma su questo si ritornerà più avanti.

In cosa consiste dunque questa sfida teoretica? Il punto d’avvio potrebbe essere formulato in una coppia di domande complementari: che cosa accade quando una corrente filosofica nata con la vocazione di tornare *zu den Sachen selbst*, e che intende esplicitamente attenersi al *principio di tutti i principi* (*Ideen I*, § 24), ovvero «*che tutto ciò che si dà [...] è da assumere come esso si dà*, ma anche *soltanto nei limiti in cui si dà*» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, volume I, trad. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53), si imbatte nell’ambito fenomenico del tutto peculiare del vissuto religioso? E per converso, cosa accade quando una disciplina con centinaia di anni di storia come quella della *filosofia della religione* (la prima occorrenza di questa espressione è datata nel 1678 in un’opera di Ralph Cudworth, un platonico di Cambridge), e ancor più quando un ambito così complesso da circoscrivere (forse impossibile) come quello del *vissuto religioso*, si imbattono in un metodo di indagine come quello fenomenologico? Lo stesso Bancalari rileva che «l’irruzione del metodo husserliano sulla scena filosofica, all’inizio del secolo scorso, provoca *immediatamente* come contraccolpo il tentativo di pensare in chiave rigorosamente fenomenologica il modo di manifestazione della religione e di tutto ciò che ha a che fare con essa» (p. 5). Come procedere, allora, in un’indagine che si presenta tanto complessa quanto impellente?

Come anticipato, dal punto di vista metodologico, si tratta di saggiare gli esiti di un rigoroso esame fenomenologico dei plessi teorici che afferiscono alle parole che danno il titolo a ciascuno dei capitoli. Attraverso un attento ascolto della filologia e della comparazione interlinguistica dei significati, attraverso una meticolosa attenzione

alla dimensione quotidiana dei vissuti e attraverso lo scandaglio delle fonti autorevoli che su questi temi si sono espressi (spesso di aerea fenomenologica, ma non solo), Bancalari conduce il lettore attraverso le ambivalenze, le contraddizioni, i punti ciechi e le insufficienze contro cui le analisi “classiche” di questi temi sono andate incontro. Così, ad esempio, l’analisi condotta nel primo capitolo sul *sacro* – parola che forse più di ogni altra si presta ad assurgere a luogo prediletto del vissuto religioso contemporaneo –, mostra che la delimitazione di campo che la coppia sacro/profano intenderebbe preservare è abitata da una tensione che rischia di fagocitare la differenza tra i due termini dell’opposizione. Seguendo la celebre analisi condotta da Rudolf Otto, Bancalari mostra come «l’intreccio di fascinazione e terrore che Otto riserva al religioso caratterizza [...] l’esperienza di alcuni fenomeni che mettono in opera quello stesso gesto ambiguo di posizione e violazione del confine» (pp. 19-20) in cui consiste essenzialmente il sacro (è il caso, ad esempio, della manipolazione tecnica, della violenza o dei rapporti sessuali). Accade dunque che un continuo «sconfinamento reciproco renda epistemologicamente fragile» (p. 19) proprio quel confine, tra sfera autonoma del religioso (sacro) e tutto ciò che non vi entra di diritto (profano), che l’individuazione del sacro come essenza del religioso – e del numinoso come *mysterium tremendum et fascinosum* – voleva preservare. La tensione si gestisce solo attraverso l’analisi fenomenologica del mistero, sostenuta da alcune considerazioni di Emmanuel Levinas sul rapporto tra magia e sacro. «Il mistero cui allude Levinas non ha nulla di affascinante, non irretisce né seduce la libertà, ma semmai obbliga con un imperativo: il divieto di toccare [...] vincola al rispetto di un’integrità e di un’incolumità che non è quella propria, ma quella altrui» (pp. 24-25). Emerge così una dimensione alternativa, che Bancalari chiama del *santo*, che differenziandosi dall’opposizione sacro-profano la sospende (*sovrapponendovisi*) e in questo modo ne irretisce la logica numinosa di potenza che la animava; così si «apre uno spazio di trascendenza a partire dal quale soltanto qualcosa come il “religioso” assume un senso ancora plausibile» (p. 26).

Non si tratta ovviamente di un caso fortuito se il gesto della sospensione (centrale per un fenomenologo) assume, già da questo primo capitolo, le sembianze di una sovrapposizione. Come si diceva, questa parola dà il titolo all’ultimo capitolo del libro e, curiosamente, non compare nei gerghi tecnici dei due ambiti principali presi in esame. Tuttavia, essa costituisce il vero *fil rouge* del percorso teoretico

disegnato da Bancalari ed «emerge» – nelle parole dell'autore stesso – «quale esito di una retrospettiva sul percorso sin qui compiuto» (p. 109). Non si può, per ovvie ragioni di spazio, scendere nel dettaglio di come essa emerga in ciascuno dei capitoli – e dunque dei nuclei teorici – del libro. Può ciononostante rivelarsi utile soffermarsi sul significato e sulla portata teoretica di questa sovrapposizione, che costituisce un contributo tanto originale quanto fecondo alla fenomenologia della religione, in particolare, e alla fenomenologia *tout court*, in generale.

Conducendo un'analisi scrupolosa dei testi husserliani, Bancalari porta alla luce un significato poco valorizzato di quel «gesto istitutivo dello sguardo fenomenologico» (p. 111) che è l'*epochè*. Lungi dall'essere un semplice esercizio di messa in dubbio radicale dell'esistenza di tutto il reale – impossibile infatti per il fenomenologo «dubitare di ciò di cui non dubita affatto» (p. 112) –, l'*epochè* fenomenologica si presenta come una *Ansetzung* (letteralmente *ap-posizione*, ma di difficile restituzione in italiano) della tesi dell'atteggiamento naturale. Questa «apposizione» è una «posizione *sui generis* perché nell'affiancare la prima posizione» (p. 113) – la tesi generale per cui «il mondo è sempre presente come realtà» (E. Husserl, *op. cit.*, p. 67) – in un certo modo la smentisce, non però contraddicendola come nel caso della negazione, ma piuttosto «sospendendone il carattere [...] “posizionale”» (p. 113). Ora, è interessante che questo carattere di smentita vada di pari passo con un'altra esigenza husserliana, vale a dire quella di concepire la presa di distanza dall'atteggiamento naturale, messa in opera dall'*epochè*, come «una certa *Aufhebung della tesi*» stessa (E. Husserl, *op. cit.*, p. 69). Questo, secondo Bancalari, va letto nell'ottica di concepire l'*epochè* non come un depotenziamento della tesi dell'atteggiamento naturale, ma come di una sua nuova configurazione che si mostra a un diverso sguardo prospettico, per così dire, dall'alto (*auf-*). Così, e qui risiede l'originalità della lettura di Bancalari, «valorizzare fino in fondo questo suggerimento husserliano significa [...] comprendere l'*epochè* in termini di una “sovra”-posizione» (p. 114).

Come va intesa, dunque, questa *epochè*-sovrapposizione? Se è vero che nel significato corrente di sovrapporre sembra implicito un gesto fortemente anti-fenomenologico – un foglio che sovrapposto ad un altro lo scherma e ne impedisce la fruizione del contenuto –, la proposta di Bancalari è che il tipo particolare di sovrapposizione configurata dall'*epochè* è da intendere nella modalità di «una certa schermatura» che invece di offuscare porta alla luce «da un insieme

di elementi tutti perfettamente visibili, ma insensati nel loro complesso, un senso [...] che è forse già dato e *però*, finché non interviene la schermatura stessa, nascosto, soffocato» (p. 115).

In questa proposta si gioca tutta la sfida teoretica che Bancalari lancia ai due ambiti presi in esame. L'idea di sovrapposizione, come strumento di rischiaramento di un senso altrimenti soffocato dall'accumularsi di informazioni e segni oramai privi di un ordine intelligibile, si applica in modo proficuo non solo, di volta in volta, ai singoli concetti o plessi tematici; essa investe – per così dire a un meta-livello – entrambi gli ambiti presi in esame. Al punto che si può apprezzare in tutta la sua portata quando la si vede come possibile indicatore di un «chiasmo tra fenomenologia e religione» (p. 117). E difatti, il risultato della proposta di leggere l'epochè come sovrapposizione è mostrare come «per un verso la fenomenologia è fenomenologia della religione nella misura in cui [...] aiuta a cogliere la portata di alcuni fenomeni ordinariamente classificabili come “religiosi”, facendone risuonare armoniche che rischiano di restare non percepite»; e «per altro verso, la religione si fa fenomenologia in quanto mette in opera vere e proprie operazioni fenomenologiche: operazioni di sovrapposizione e dunque di sospensione» (p. 117). Lo sconfinamento di uno dei due campi nell'altro, la presa in prestito di termini, suggestioni, percorsi teorici, non solo non ha nulla di illegittimo, ma diventa anzi il grimaldello per disarticolare costruzioni e schemi mentali che si depositano nella frenetica produzione e accumulazione di materiale specialistico, che così facendo rischia di occultare e sbarrare percorsi teoreticamente fecondi.

Raccogliere appieno la sfida posta da Bancalari significa anche, tuttavia, non fermarsi a ciò che viene articolato nel volume in questione (e che qui si è tentato di restituire in breve). Piuttosto, si tratta di saggiarne la portata facendosi carico dell'allargamento dello spazio di manifestazione che essa prefigura. In quali altri ambiti questa epochè-sovrapposizione può mostrare la sua fecondità? Cosa accadrebbe qualora la si facesse reagire con altre sfere di interesse della fenomenologia contemporanea (come la cosmologia fenomenologica, lo studio della correlazione tra coscienza intenzionale e mondo, la relazione tra immanenza della coscienza e trascendenza in senso lato, ecc.)? E ancora, possono concetti appartenenti alla tradizione dello studio del fenomeno religioso – quali disincantamento, secolarizzazione, demitizzazione, privatizzazione della fede, ecc... –, essere visti sotto un'altra luce se messi alla prova di questo strumento teorico?

Si può pensare in maniera nuova il legame di reciproca influenza tra mondo-della-vita e le varie teorie scientifiche che da esso sgorgano e che però, inevitabilmente, finiscono per alterarlo e plasmarlo, se questo tema viene passato al setaccio di uno strumento teorico che consente di districarsi proprio nel miasma dell'accumulazione di depositi culturali? Queste, e molte altre, domande mostrano l'attualità e la fertilità di una proposta che, pur muovendosi nel solco di un intreccio tra ambiti teorici specifici, irraggia e contamina la riflessione filosofica contemporanea.

Università LUMSA (Roma)
Institut Catholique de Paris
e.dimeo2.dottorati@lumsa.it

Bancalari, Stefano, *Fenomenologia della religione. Parole chiave*, Morcelliana, Brescia 2024, 144 pp., € 13,00.