

COSCIENZA SPIRITUALE E COSCIENZA MISTICA
A PROPOSITO DI DUE ARTICOLI DI CHARLES ANDRÉ BERNARD
E DELLA FILOSOFIA DELLA MENTE

Rossano Zas Friz sj

La finalità di questa ricerca è di mostrare in quale modo la filosofia della mente possa contribuire a chiarire un argomento fondamentale della teologia spirituale, quello della coscienza. P. Bernard ha scritto, già agli inizi della sua carriera di docente nel 1965, un articolo sulla coscienza spirituale e dodici anni dopo, nel 1977, un altro sulla coscienza mistica. Questo studio propone di mettere a confronto le considerazioni di p. Bernard e della più recente filosofia della mente mediante tre passaggi successivi. Nel primo si mostra quanto p. Bernard abbia approfondito la riflessione sulla coscienza spirituale e sulla coscienza mistica; nel secondo si presenta lo sviluppo attuale della filosofia della mente sulla coscienza e nel terzo passaggio si conclude riportando le possibili ricadute di questa filosofia sull'argomento trattato e, di conseguenza, gli eventuali sviluppi futuri della teologia spirituale.

Coscienza spirituale e coscienza mistica in Charles André Bernard

Poiché il nostro autore sviluppa i due argomenti in articoli separati, la presentazione seguirà lo stesso criterio.

Coscienza spirituale

Per caratterizzare la coscienza spirituale, p. Bernard cerca nell'uomo un atteggiamento originale che la giustifichi come "realtà" specifica diversa da quella che soggiace alla conoscenza teologica o all'approccio etico, e la ricerchi nel suo esercizio concreto, cioè nell'esperienza spirituale.

Con questa premessa e partendo dalla concezione di "soggetto religioso" - il soggetto che sottomette consciamente la propria vita a certi valori percepiti come assoluti -, p. Bernard definisce il "soggetto spirituale" cristiano come colui che individua consciamente come valore supremo della propria vita il rapporto personale con il Dio rivelato in Gesù Cristo. Di conseguenza, per "coscienza spirituale" (del "soggetto spirituale") si intende il rapporto dinamico con il Padre che salva in Gesù e il progetto volontario di realizzare pienamente questo rapporto nella propria vita. Una coscienza con due dimensioni, orientata verso l'unità nella tensione dialettica dei suoi due aspetti, tensione che si deve accettare anche se viene qualche volta, sentita con dolore¹.

Tuttavia, per un ulteriore chiarimento, bisogna distinguere ancora tra coscienza spirituale e coscienza etica². Esse si differenziano, non per il fine che perseguono, che è comune: la santità o la perfezione; e neanche per la necessaria trasformazione interiore che il "soggetto" spirituale o etico deve affrontare per raggiungerla. La differenza consiste nel modo in cui raggiungono il loro fine: una cosa è il movimento volontario (etico) della carità, che tende al suo fine, e un'altra il raggiungimento (spirituale) del suo pieno compimento. In altre parole, l'unica coscienza ha due dimensioni: quella dell'orientamento conscio verso il fine (proprio dell'etica) e quella della fruizione anticipata dello stesso fine (specifico della spiritualità). La prima è l'*ordo caritatis* (in

Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno Internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 241-262.

¹ Cfr. Ch. A. Bernard, "La conscience spirituelle", *Revue d'Ascétique et Mystique*, 41 (1965), 465-466.

² P. Bernard distingue tra coscienza etica e coscienza morale: "Al fine di evitare ambiguità terminologiche, useremo espressioni diverse per caratterizzare i fondamenti della vita morale. Chiameremo coscienza morale ciò che ci permette di conoscere il valore della nostra decisione (la 'suneidesis' dei Greci, la 'sinderesi' degli scolastici) e di emettere un giudizio pratico. Chiameremo invece coscienza etica ciò che corrisponde al progetto etico in tutta la sua estensione, l'atteggiamento complesso e ricco dell'uomo che agisce liberamente. Si potrebbe pensare anche ad altre terminologie; ma l'essenziale rimane l'analisi di una realtà dai molteplici aspetti" (*ibid.*, 447, nota 7; trad. red.).

quanto movimento verso il fine che si occupa della rettitudine della coscienza per il suo raggiungimento), la seconda è il *commercium caritatis* (che è il fine già presente nel movimento che tende al suo compimento). Perché l'*ordo caritatis* si realizzi nel *commercium caritatis* si può sostenere che l'unione finale è anticipata: la carità è presente nell'intenzione d'unione e quindi fruisce anticipatamente di quello che nel raggiungimento pieno sarà completato. Bisogna perciò distinguere un comportamento moralmente motivato (per amore di Dio) dal rapporto amoroso con Dio. Su questo fondamento, p. Bernard evidenzia l'originalità della coscienza spirituale come un atteggiamento proprio dello spirito umano che implica il rapporto interpersonale con Dio³.

La teologia spirituale, in quanto disciplina, trova nella fenomenologia dell'esperienza della coscienza spirituale, una "situazione scomoda, ma inevitabile"⁴, della quale è meglio assumere tutte le conseguenze. Perciò Bernard invita a considerare seriamente l'esperienza e constatare in essa delle costanti oggettive in vista della costruzione di una teologia "concreta"⁵.

Se la coscienza spirituale indirizza il credente alla realizzazione del suo progetto spirituale centrato sui valori evangelici, in cosa si fonda questo progetto? Con questa domanda entriamo nel regno della coscienza mistica.

Coscienza mistica

Un certo tipo di esperienze caratterizzate dall'irruzione di una presenza misteriosa e santa nell'ambito della coscienza, vengono chiamate comunemente "esperienze mistiche". Con l'aiuto dell'analisi fenomenologica, p. Bernard ricerca una costante che sia applicabile a tutte le esperienze di questo tipo, per domandarsi in seguito quale sia il rapporto esistente tra simili esperienze e l'adesione di fede. Procedendo in questo modo egli delinea i tratti fondamentali della coscienza mistica⁶.

Innanzitutto, essa è un atteggiamento globale della persona spirituale che si mette alla ricerca di una realtà suprema; è l'affermazione dell'esperienza di una realtà (il Mistero Santo), tramite la percezione di un dato "oggettivo" nascosto (mistico) grazie a una speciale apprensione "soggettiva", che non è né astratta né discorsiva, ma intuitiva. Si tratta dell'esercizio di un'operazione spirituale nominata da p. Bernard "trascendente" e da lui definita come la capacità della coscienza di percepire un oggetto trascendente al mondo, in un tipo di percezione che va al di là del modo comune di conoscenza mediante il concetto e il ragionamento dialettico. Normalmente, essa si esprime in un linguaggio simbolico, dato che questo tipo d'esperienza si sottrae al dominio del concetto. È perciò necessaria una "esegesi simbolica" per la sua interpretazione.

A differenza della coscienza spirituale che si propone un progetto spirituale, la coscienza mistica non si propone uno scopo (anche se è la ricerca, secondo p. Bernard, della realtà suprema). Essa è piuttosto la "semplice" presa di coscienza, l'*insight*, di una realtà nascosta. Tale è per p. Bernard la costante che si trova in tutte le esperienze mistiche, a prescindere dal loro credo religioso: una struttura soggettiva, come coscienza del movimento di trascendenza dello spirito umano, e una struttura oggettiva, come coscienza di una presenza totalizzante che costituisce l'orizzonte di quella trascendenza.

In questa linea, l'esperienza mistica cristiana si presenta con un carattere di oggettività: Dio, che si rivela nella storia alla coscienza soggettiva come una presenza personale, ma trascendente tutto e tutti; si rivela come se la realtà svelasse una sua dimensione nascosta, in un movimento che, pur trascendendo il modo ordinario di essere nel mondo, tuttavia lo rinnova profondamente. Dal lato soggettivo, la peculiarità cristiana si trova nella fede che, come risposta alla rivelazione "oggettiva",

³ Il rapporto con Dio comporta, da parte del soggetto spirituale, anche la conoscenza psicologica di se stesso per discernere la vocazione personale e le vie per realizzarla. È importante precisare che questa conoscenza psicologica non è indirizzata al giudizio morale ma al discernimento dei passi da compiere per raggiungere l'unione con Dio nel rapporto amoroso interpersonale all'interno del *commercium caritatis*.

⁴ *Ibid.*, 466.

⁵ *Ivi.*

⁶ Cfr. Ch. A. Bernard, "La conscience mystique", *Studia Missionalia* 26 (1977), 90.

consente al fedele di essere inabitato dallo Spirito Santo. Per la fede e le virtù teologali, Dio Spirito Santo abita nel cuore del fedele e diventa l'orizzonte totalizzante del suo conoscere e della sua affettività. In quella fede il credente contempla i misteri di Cristo e la coscienza cristiana sperimenta il movimento di trascendenza. Per p. Bernard il valore mistico della fede cristiana si radica nell'adesione a Gesù Cristo come rivelatore del Padre e come colui che opera il mistero di salvezza. Così il mistero di Dio in Cristo è oggetto di un'apprendimento spirituale "trascendente" da parte della coscienza mistica, la quale "soggettivizza" il mistero "oggettivo" come vita soprannaturale comunicata da Dio⁷.

Coscienza spirituale e coscienza mistica nella Teologia spirituale

Questa concezione della coscienza spirituale e mistica non subisce cambiamenti significativi nella *Teologia spirituale*, l'opera in cui p. Bernard sistematizza la sua teologia della vita spirituale. Nell'ultima edizione p. Bernard definisce la coscienza spirituale come "ciò che nel soggetto sta alla radice del progetto di vita spirituale, cioè di quel certo modo di assumere personalmente il dono divino della vita cristiana, che è in grado di condurre il soggetto stesso a una maggiore chiarezza e a un impegno più vigoroso. Di questa coscienza spirituale, i santi, e in particolare i dottori spirituali, offrono un modello sancito dalla Chiesa"⁸. È coscienza umana in quanto richiede il concorso umano ma, in quanto soprannaturale, è causata da Dio (grazia, virtù teologali, doni). La presenza interiore di Dio (inabitazione) provoca un'*esperienza interiore* che si ripercuote nella vita del credente e si converte in principio di vita. Lo Spirito Santo rende contemporaneamente viva la rivelazione di Gesù e la risposta dell'uomo a Dio, perché il fine della vita spirituale sia la santificazione nella realizzazione della propria vocazione, come obbedienza alla volontà divina.

Per quanto riguarda la "coscienza mistica", p. Bernard ne sottolinea la caratteristica di essere distaccata dal mondo immediato della percezione, come effetto della presenza dell'Assoluto e come mezzo per raggiungere un'unità trascendente e assoluta: "All'oggetto mistico corrisponde una *coscienza mistica*, che è propria delle persone che, non accontentandosi della vita comune nel mondo sensibile, partono alla ricerca della realtà trascendente e assoluta. La loro ricerca dell'assoluto inizierà con uno sforzo di purificazione e di superamento della conoscenza legata all'uso dei sensi e perciò all'attività razionale, sempre in cerca di una conoscenza universale e comunicabile. La coscienza mistica, invece, implica un diverso tipo di conoscenza: semplice, intuitiva, personale e incomunicabile mediante il linguaggio comune"⁹. Somiglia alla percezione estetica e affettiva. Il fine del "conoscere" della coscienza mistica è l'unione vitale con Dio, una conoscenza generale e confusa, al di là di concetti, di ragionamenti discorsivi e di simboli, propria della fede.

Prime conclusioni riassuntive

Si potrebbe affermare che per p. Bernard la coscienza spirituale cristiana è la consapevolezza che un credente ha di vivere nella fede il suo rapporto personale con Dio e di organizzare e progettare tutta la sua vita in funzione di quella fede. Per coscienza mistica intende invece la consapevolezza che lo stesso credente ha di avere avuto certe esperienze della fede, della presenza del mistero divino rivelato in Gesù Cristo. La coscienza mistica fornirebbe le esperienze sulle quali la coscienza spirituale orienterebbe la vita di fede. In questo rapporto tra le due

⁷ Alcune caratteristiche di questa esperienza sono degne di nota: sebbene la coscienza mistica sia coscienza di un certo raggiungimento di Dio, questo è sempre mediato, condizionato dal corpo, dalla personale psicologia, dalla cultura, ecc.; siccome è anche esperienza di una trascendenza totale, ha un carattere totalitario che favorisce la riconciliazione del soggetto con tutta la realtà (con se stesso, con il mondo, con gli altri: il suo frutto è la pace); anche se questo movimento trascendente viene descritto frequentemente in termini negativi, è per indicare una via diversa dal modo ordinario di conoscere, di sentire e di pensare, perché la via mistica porta a un nuovo modo d'essere e di conoscere il Dio ineffabile; finalmente, non bisogna dimenticare la dimensione fortemente escatologica di questa esperienza: per il cristiano l'unione mistica anticipa nella fede la vita eterna, si consuma nella visione beatifica di Dio.

⁸ Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 39; p. 37 fr.

⁹ *Ibid.*, p. 449; p. 418 fr.

coscienze, se ben compreso, la coscienza mistica rappresenta l'elemento esperienziale della fede, mentre, in base all'esperienza della fede, la coscienza spirituale progetta la vita d'unione con Dio. La distinzione tra coscienza spirituale e coscienza mistica operata da p. Bernard sarà riconsiderata alla luce degli sviluppi dell'attuale filosofia della mente.

La coscienza negli sviluppi dell'odierna filosofia della mente

Volendo recuperare alcune delle idee che si sono sviluppate per la riflessione teologica nell'ambito della filosofia analitica anglosassone sulla coscienza, e perché la trattazione dell'argomento sia contestualizzata, si presenterà prima brevemente la situazione attuale del problema della "coscienza" nella filosofia della mente.

Lo status quaestionis della teoria della coscienza secondo l'odierna filosofia della mente

Attribuire a Cartesio la svolta storica secondo la quale l'io, la coscienza soggettiva in quanto *res cogitans*, fu separata metodologicamente dal mondo, dalla *res extensa*, è cosa pacifica. Dalla metà del seicento, la soggettività è stata esclusa come oggetto della scienza, ciò che ha prodotto un "gap esplicativo"¹⁰ tra l'esperienza soggettiva e il metodo scientifico. In effetti, soggetto pensante e oggetto pensato sono contrapposti da allora in una dinamica dualistica che mette a confronto la soggettività dell'io/mente/spirito con l'oggettività dell'io/corpo/mondo. La grande novità dei nostri giorni è che la filosofia della mente ha rimesso sul tappeto la questione della natura della coscienza soggettiva da un punto di vista filosofico, domandandosi se sia possibile studiarla oggettivamente. In questo modo si fronteggia il così detto "vuoto esplicativo", quel silenzio scomodo dinanzi alla domanda su "cosa" sia la soggettività che "fa" esperienze e quale sia il rapporto tra quella soggettività e le conoscenze oggettive delle scienze cognitive. Può il soggetto dell'esperienza essere l'oggetto della scienza cognitiva?

Secondo Michele Di Francesco¹¹, su questo punto i filosofi sono divisi in due grandi orientamenti: da una parte, quelli che sostengono un rapporto causale tra il cervello e la mente, e perciò identificano il mondo oggettivo e la coscienza soggettiva (conoscere il cervello è conoscere la mente/coscienza). Questa posizione viene designata genericamente come "naturalista"¹². E dall'altra parte, quelli che mantengono, con diverse sfumature, un "dualismo" tra cervello e mente/coscienza, e perciò una distinzione, anche se non ben precisata, tra coscienza e mondo¹³. Sono i dualisti "antiriduzionisti".

Tra i primi si possono individuare ancora due tendenze: coloro che eliminano il problema della coscienza perché lo considerano non pertinente scientificamente (perciò sono chiamati "eliminativisti": G. Rey, P. e P. Churchland, D. Dennett, K. Wilkes); e coloro che, rimanendo all'interno dell'ambito della scienza, interpretano il problema della coscienza riducendola a una dimensione funzionalista (D. Armstrong, W. Lycan) o biologica (F. Crick, G. Edelman, O. Flanagan) o intenzionale-rappresentazionale (F. Dretske, M. Tye). Tra i secondi, i "dualisti antiriduzionisti", possono essere ricordati J. Searle, H. Putman e R. Penrose come sostenitori di una visione personale sull'argomento. Poi si possono identificare altri due schieramenti: i "anti-

¹⁰ Cfr. A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 173.

¹¹ Cfr. M. Di Francesco, *La coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 100-106.

¹² "Nella sua forma più cruda esso equivale a sostenere che tutti i problemi filosofici della mente possono essere risolti entro la cornice delle scienze naturali attuali, dove con scienze naturali si intendono grosso modo fisica, chimica e biologia. L'idea sembra essere che, qualunque spiegazione troveremo della mente, essa sarà in accordo con l'immagine del mondo fornita dalle scienze sopra citate. Una versione più cauta della stessa posizione si appella sempre alle scienze naturali forti, ma ammette che alcuni problemi essenziali (soprattutto quelli legati a intenzionalità e coscienza) dovranno attendere per una soluzione lo sviluppo futuro di tali discipline" (M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2002, p. 205; cfr. A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, op. cit., pp. 169-188).

¹³ In opposizione ai "naturalisti", questi ultimi sostengono che non è possibile una spiegazione "naturalistica" della coscienza umana, e perciò ammettono in maggiore o minore misura la possibilità di una spiegazione oltre le scienze naturali, ma senza escluderle necessariamente per principio.

riduzionisti spiegazionisti”, i quali ammettono la possibilità di una spiegazione scientifico-naturale della coscienza a partire dalla scienza, ma senza identificare cervello e mente (N. Block, D. Chalmers), e i “antiriduzionisti non-spiegazionisti”, secondo i quali la coscienza è irriducibile e sfugge più o meno a una spiegazione scientifico/naturalistica (T. Nagel, F. Jackson, C. McGinn).

Il dibattito è molto serrato tra le diverse prospettive e sembra prematuro prendere posizione. Tuttavia, per chiarire il rapporto tra coscienza spirituale e coscienza mistica può essere utile considerare due elementi di questa discussione: la distinzione tra coscienza fenomenica e coscienza psicologica e il famoso esempio della neuroscienziata Mary.

La distinzione tra coscienza fenomenica e coscienza psicologica

Se, dal punto di vista della scienza cognitiva, si parla di una posizione naturalistica e di una posizione antiriduzionista nello studio della coscienza, si può accennare allo stesso problema con altri termini, cioè sostenendo che è possibile dissolvere, ridurre o accettare il mistero della coscienza. Infatti, “dal punto di vista delle scienze naturali, esiste un residuo misterioso che non si lascia ridurre”¹⁴. Per “residuo misterioso” non si deve comprendere soltanto l’impossibilità attuale di spiegare scientificamente la coscienza, ma la possibilità di lasciare aperto l’intervento di altri fattori esplicativi che non siano però identificabili a partire da una metodologia scientifica *stricto sensu*. Su questa scia è stato compiuto un significativo passo avanti nella comprensione del problema introducendo la distinzione, accolta con favore dai filosofi della mente, tra coscienza fenomenica e coscienza psicologica, denominata quest’ultima anche coscienza d’accesso o coscienza cognitiva¹⁵.

L’esperienza conscia si caratterizza, secondo David Chalmers, “come «la qualità soggettiva dell’esperienza»: quando percepiamo, pensiamo e agiamo, c’è un «ronzio» di processi causali e di elaborazioni di dati che tuttavia in genere non resta nell’ombra. C’è anche un aspetto interno, qualcosa come l’effetto che fa l’essere un agente cognitivo. Questo aspetto interno è l’esperienza cosciente”¹⁶. Quando un soggetto sperimenta se stesso come soggetto, ha un’esperienza cosciente; quando sperimenta qualsiasi oggetto, ha uno “stato mentale conscio” che corrisponde a una “sensazione qualitativa”, nel senso che si sperimenta la qualità di qualcosa (tecnicamente queste sensazioni fenomeniche sono chiamate, nel gergo tecnico dei filosofi della mente, *qualia*). La gamma delle esperienze cosce, delle *qualie*, è amplissima: va dall’esperienza visiva, gustativa, uditiva, tattile e olfattiva, all’esperienza delle immagini mentali, del pensiero, del ragionamento, delle emozioni e al senso di se stessi (come è stato già accennato), passando per la percezione del freddo e del caldo, del dolore, della fame, della sete, ecc.

In un’esperienza conscia, si può distinguere tra coscienza fenomenica (CF), che consente al soggetto di sviluppare qualità fenomeniche (cioè di sperimentare soggettivamente un oggetto), e coscienza psicologica (CP), che raggrupparebbe tutto quanto normalmente si considera come “consapevolezza”: lo stato di veglia, l’introspezione, la riferibilità (la capacità di rendersi conto degli stati mentali personali), l’autocoscienza, l’attenzione, il controllo volontario, la conoscenza¹⁷. Gli stati menzionati della CP sono associati alla CF, ma non per questo devono essere confusi¹⁸. L’esperienza conscia è sempre esperienza di qualcosa, ma non si deve confondere l’essere conscio di qualcosa (CP) con l’essere conscio (CF), *tout court*. Per chiarire ancora la sua posizione, Chalmers distingue tra coscienza fenomenica e consapevolezza.

¹⁴ Di Francesco, *La coscienza, op. cit.*, p. 17. “La coscienza dunque è misteriosa per quello che non sappiamo. Ma questo mistero sembra oggi più fitto che mai proprio a causa di quello che sappiamo” (*ibid.*, p. 40).

¹⁵ Cfr. A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente, op. cit.*, p. 187.

¹⁶ D. Chalmers, *La mente cosciente* (prefazione di M. Di Francesco), McGraw-Hill, Milano 1999, p. 4.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 25-27.

¹⁸ “Le proprietà fenomeniche e psicologiche inerenti a queste nozioni tendono a presentarsi insieme, ma, così come per gli altri concetti mentali, non dovrebbero essere assimilate. Occorre anche fare attenzione a non assimilare i sensi fenomenici di questi termini con la coscienza fenomenica in generale” (*ibid.*, p. 27).

La consapevolezza, in quanto correlato psicologico della coscienza, è “spiegabile approssimativamente come lo stato all’interno del quale un’informazione è direttamente accessibile e disponibile per il controllo deliberato del comportamento e per il resoconto verbale”¹⁹. Essere consapevole consente al soggetto di usare l’informazione che ha a sua disposizione per orientare il suo comportamento. Si tratta di una nozione funzionale.

Tuttavia, dove c’è coscienza fenomenica, c’è consapevolezza psicologica, anche se non sempre le esperienze sono necessariamente consapevoli. Essere consapevoli di un’esperienza è essere consapevoli dei suoi contenuti, i quali si manifestano, secondo Chalmers, nei giudizi di *primo ordine*²⁰. Questi giudizi scattano immediatamente dall’esperienza fenomenica concreta fatta dal soggetto: dall’esperienza della sete, il soggetto afferma: “ho sete”; dal vedere un libro nero, dice: “il libro è nero”; dall’esperienza del mal di denti, si lamenta: “mi fa male il dente”²¹. L’oggetto dell’esperienza è rappresentato cognitivamente, e quella prima rappresentazione cognitiva immediata costituisce il contenuto dei giudizi di *primo ordine*²². Ma non sono contenuti della coscienza fenomenica, lo sono della coscienza-psicologica, della consapevolezza, perché accompagnano l’esperienza cosciente e riguardano l’oggetto dell’esperienza, senza identificarsi con essa, né con la coscienza fenomenica. La coscienza fenomenica è la coscienza dell’io che sperimenta se stesso sperimentando qualcosa. I giudizi di *primo* grado stabiliscono un primo rapporto tra la coscienza fenomenica e la consapevolezza. Perciò: “È [infatti] ragionevole sostenere che un giudizio di *primo ordine* riguardi ciò su cui verte l’esperienza corrispondente”²³.

Ma dove c’è consapevolezza psicologica, c’è anche coscienza fenomenica? Sì, se si considera il *principio di coerenza strutturale*, secondo il quale “la struttura della coscienza è riflessa nella struttura della consapevolezza e viceversa”²⁴. Per Chalmers, l’esperienza della percezione si fa consapevole tramite i giudizi di *primo ordine*. Ma la consapevolezza può non coincidere con l’esperienza, nel senso che si possono percepire/sperimentare cose (registrazione di *primo ordine*) e riferirne consapevolmente altre (giudizi di *primo ordine*), come quando si percepiscono cinque persone in una fila (registrazione di *primo ordine*) e si riferisce che sono quattro (giudizi di *primo ordine*). Le registrazioni disponibili direttamente al controllo consapevole saranno il contenuto della consapevolezza, e in questo caso corrispondono direttamente ai contenuti di coscienza²⁵. Tuttavia, è importante avvertire che i registri di *primo ordine*, come il loro contenuto, *non sono concettuali*. Ciò mette in discussione il ruolo del concetto nell’esperienza cosciente, perché “i contenuti dell’esperienza e della consapevolezza sono generalmente più primitivi dei contenuti di giudizio, che vengono naturalmente considerati concettuali”²⁶. Per una applicazione pratica di questo sviluppo teorico si propone a continuazione il caso di Mary.

L’esempio della neuroscienziata Mary

“C’è una neuroscienziata, Mary, che è cresciuta, senza mai uscirne, in una stanza totalmente in bianco e nero. Mary non ha mai potuto vedere colori: le sue sensazioni visive sono relative esclusivamente a diverse tonalità di grigio. Mary ha tuttavia studiato a fondo la neurofisiologia della visione, in particolare di quella cromatica, e sa tutto quel che c’è da sapere al riguardo; supponendo

¹⁹ *Ibid.*, pp. 223-224.

²⁰ Non si tratta di un giudizio in senso stretto, ma in senso ampio: un giudizio di primo ordine accompagna e riferisce i contenuti della percezione immediata della realtà, quello che Chalmers chiamerà, come si vedrà più avanti, “registrazioni di primo ordine”.

²¹ Cfr. *ibid.*, pp. 177-214, qui p. 178.

²² “I giudizi di *prim’ordine* sono giudizi che accompagnano l’esperienza cosciente e che riguardano non l’esperienza in sé, ben sì l’oggetto dell’esperienza” (*ibid.*, p. 180, corsivo dell’autore).

²³ *Ivi.*

²⁴ *Ibid.*, p. 229.

²⁵ *Ibid.*, p. 237.

²⁶ *Ibid.*, p. 396. Sull’argomento la discussione è aperta: sono necessari i concetti per avere un’esperienza e per essere consapevoli? L’esperienza ha un contenuto rappresentazionale intrinseco o deriva da uno stato cognitivo? Tutte le esperienze hanno contenuto rappresentazionale? (cfr. *ibid.*, pp. 396-398).

che la neuroscienziata viva in un mondo in cui lo stato delle conoscenze neurofisiologiche è avanzato fino alla perfezione, Mary le possiede tutte; sa perfettamente come funziona la visione del colore. Bene, supponiamo ora che Mary esca finalmente dalla sua stanza e veda i colori. La domanda è: lo stato epistemico di Mary è cambiato? Provando finalmente l'esperienza in prima persona del colore, la neuroscienziata ha acquisito una nuova conoscenza?"²⁷

Senza entrare nel merito della discussione filosofica, il senso comune direbbe che, effettivamente, Mary acquista una nuova conoscenza quando finalmente sperimenta in prima persona i colori, a prescindere da quanto già sappia sulla neurofisiologia percettiva dei colori²⁸. Tuttavia, questa valutazione del senso comune è stata fortemente discussa, anche se è un aspetto che non tratteremo in questa sede. Riportiamo l'esempio perché illustra molto bene il rapporto tra "sapere" (coscienza psicologica/consapevolezza) e "sperimentare" (coscienza fenomenica).

Seconde conclusioni riassuntive

Si può concludere questa seconda parte affermando che Mary ha una consapevolezza della neurofisiologia dei colori (coscienza psicologica, consapevolezza cognitiva), ma soltanto quando subisce l'esperienza dei colori in prima persona ha esperienza di essi (coscienza fenomenica). Si vedrà in seguito le ricadute nel campo teologico della distinzione dei due aspetti della coscienza applicati al caso concreto di Mary.

Coscienza fenomenica/mistica e coscienza psicologica/spirituale

Se l'esempio della neuroscienziata Mary viene ora applicato a una teologa cristiana che ha studiato per anni l'esperienza di Dio soltanto per curiosità intellettuale e riesce a sapere tutto quanto se ne può sapere, senza però avere fatto una vera esperienza di Dio, e un bel giorno Dio gliela concede, acquisterà la teologa una conoscenza nuova a partire dall'esperienza subita?

Se si vuole riproporre in termini teologici la problematica filosofica riportata, bisognerebbe chiedere quale sia il rapporto tra la conoscenza acquisita nell'esperienza e la conoscenza acquisita nello studio della teologia. Sarà in grado la teologa dell'esempio di riferire la sua esperienza soggettiva in modo oggettivo nei termini del linguaggio comune e riscontrabili dagli ascoltatori? Con che linguaggio potrebbe riportare la sua esperienza e con quale linguaggio confrontare il nuovo sapere esperienziale con quello concettuale della teologia? Il linguaggio teologico è adeguato anche per esprimere il livello esperienziale? E questo solleva altre domande: che rapporto c'è tra oggettività e soggettività nell'esperienza di Dio? Si tratta dello stesso rapporto che intercorre tra teoria e prassi a livello teologico? Come inserire la coscienza morale in questa dinamica?

Le risposte a queste domande saranno possibili nella misura in cui il "misterioso" ambito dell'esperienza si andrà chiarificando. Un contributo in questo senso può già venire applicando la distinzione di p. Bernard tra coscienza spirituale e coscienza mistica alla distinzione tra coscienza fenomenica e coscienza psicologica.

Dalla coscienza spirituale e mistica, alla coscienza spirituale-psicologica e mistico-fenomenica

L'aspetto problematico dell'impostazione di p. Bernard è che le due coscienze studiate - coscienza mistica e coscienza spirituale - sono da intendere nell'ambito della filosofia della mente come coscienza psicologica, consapevolezza: la coscienza mistica è la consapevolezza dell'esperienza in prima persona della presenza del mistero divino rivelato in Gesù Cristo; la coscienza spirituale è la consapevolezza di organizzare e progettare la vita personale in funzione di quelle esperienze di fede. In questo approccio, la coscienza mistica esprime la consapevolezza dell'esperienza della fede, sulla quale la coscienza spirituale orienta consapevolmente la vita di fede. Non c'è spazio per un concetto analogo a quello di coscienza fenomenica.

²⁷ A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, op. cit., p. 178; cfr. F. Jackson, *Perception. A representative Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

²⁸ Per la discussione in ambito filosofico, A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, op. cit., pp. 178-180.

La situazione cambierebbe, se si facesse coincidere la coscienza fenomenica con la coscienza mistica e la coscienza psicologica con la coscienza spirituale. Se, infatti, l'esperienza mistica è un contatto più o meno immediato con il mistero di Dio che non dipende da nessun tipo di consapevolezza precedente da parte di chi la sperimenta, perché "qualcosa" irrompe nell'ambito della soggettività come una presenza oggettiva, questa esperienza avviene nella coscienza fenomenica, che è non concettuale; quando invece la medesima esperienza viene fatta dal soggetto come oggetto di riflessione, come accade nella coscienza spirituale in quanto progetto di vita, ci si trova al livello della coscienza psicologica.

La distinzione tra coscienza mistica e coscienza spirituale di p. Bernard si può dunque mantenere nel senso che la coscienza mistica, l'esperienza di fede, fonda la vita di fede, la coscienza spirituale; e la si può interpretare come un'intuizione per separare l'ambito dell'esperienza non-riflessa (mistica) da quello della riflessione (spiritualità). Ma se si tiene conto del discorso della coscienza sviluppato dai filosofi della mente, si potrebbe ipotizzare che la coscienza mistica/fenomenica rappresenti il momento esperienziale dell'unica coscienza, mentre la coscienza spirituale/psicologica rappresenterebbe il momento riflesso della stessa unica coscienza.

Se l'esperienza mistica di fede, cioè la "coscienza mistica" di p. Bernard, non avviene in termini di coscienza/consapevolezza psicologica, ma in termini di coscienza fenomenica, significa che una tale esperienza è coscienza fenomenica di un fenomeno "mistico", cioè di quello che si presenta (*fenomeno*) alla coscienza come presenza del mistero sacro (Dio). Tale esperienza non può perciò essere, in un primo momento, "consapevolezza" del mistero, ma esperienza fenomenica di esso: in un secondo momento, sarà consapevolezza di avere avuto esperienza del mistero e ancora in un terzo momento, per seguire la triplice divisione di Chalmers, sarà riflessione sull'esperienza avuta e sulle ricadute per la vita²⁹.

Detto in altre parole, l'esperienza di Dio si può riportare, seguendo Chalmers, in tre modi: il primo, di carattere mistico/fenomenico: "Ho sperimentato Dio" (giudizio di *primo* grado); il secondo è piuttosto di tipo spirituale/psicologico: "Ho sentito all'improvviso che il mio campo di coscienza si espandeva e ho sentito una grande serenità" (giudizio di *secondo* grado) e finalmente il terzo, di carattere teologico: "Ho avuto un'esperienza trascendentale" (giudizio di *terzo* grado).

Da decenni la parola "esperienza" ha fatto irruzione nell'ambito della teologia spirituale, ma risulta difficile avviare una riflessione spirituale/fondamentale a partire da essa. Forse la distinzione dei filosofi della mente può aiutare a prendere consapevolezza del bisogno di un approccio interdisciplinare che aiuti a cogliere l'esperienza mistica nel suo contenuto immediato e oggettivo più puro (giudizio di *primo* grado), distinguendo l'aspetto psicologico partecipante del soggetto mistico (giudizio di *secondo* grado) e soprattutto mantenendo le dovute distanze da quella che è la riflessione teologica (giudizio di *terzo* grado).

Un esempio di distinzione tra coscienza fenomenica e psicologica: la consolazione senza causa previa e il conseguente discernimento

Una conferma "esperienziale" di questa divisione si potrebbe ricavare da un'osservazione fatta da sant'Ignazio di Loyola negli *Esercizi Spirituali* a proposito della consolazione senza causa nelle regole di discernimento della Seconda Settimana: "Solo Dio nostro Signore può dare consolazione all'anima senza una causa previa, perché è proprio del Creatore entrare, uscire e fare mozioni in essa, elevandola interamente all'amore della sua divina grandezza. Dico senza causa,

²⁹ In realtà Chalmers propone tre livelli di coscienza; il terzo, per ragioni di chiarezza espositiva, non è stato presentato fino a questo momento: "Formuliamo giudizi di questo tipo quando riflettiamo sul fatto di avere esperienze coscienti e quando riflettiamo sulla loro natura. [...] I giudizi di terzo'ordine sono particolarmente comuni tra i filosofi e tra quelli con tendenza alla speculazione sui misteri dell'esistenza" (*ibid.*, p. 181, corsivo dell'autore). Ancora: "Per aiutare a tenere a mente la distinzione, i vari tipi di giudizi legati alla coscienza possono essere rappresentati nel seguente modo: *giudizio di prim'ordine*: «Questo è rosso!»; *giudizio di secondo ordine*: «Sto provando una sensazione di rosso»; *giudizio di terz'ordine*: «Le sensazioni sono misteriose»" (*ivi*).

cioè senza nessun precedente sentimento o conoscenza di un determinato oggetto da cui possa venire quella consolazione mediante gli atti propri dell'intelletto e della volontà" (ES, n. 330).

La consolazione senza causa previa è un caso chiaro di coscienza fenomenica. Riportiamo un esempio, sempre tratto da sant'Ignazio, che illumina il rapporto tra la coscienza fenomenica (consolazione senza causa previa) e la coscienza psicologica (riflessione sulle esperienze): "Quando la consolazione è senza causa [registri di primo ordine], benché in essa non ci sia inganno perché viene solo da Dio nostro Signore, come si è già detto, la persona spirituale alla quale Dio dà tale consolazione, deve notare e distinguere, con molto acume e attenzione, il tempo proprio di questa attuale consolazione [giudizi di *primo* ordine] da quello seguente, quando cioè l'anima resta fervida e favorita dal dono e dalla risonanza della consolazione passata [giudizi di *secondo* e *terzo* ordine]. Infatti, molte volte, in questo secondo tempo essa formula propositi diversi e pareri che non sono ispirati direttamente da Dio nostro Signore, e questo sia a causa di un discorso che gli sia consueto, sia per l'associazione di idee e di giudizi, sia per l'azione dello spirito buono o di quello cattivo. Pertanto bisogna esaminare molto bene tali cose, prima che si dia loro tutto il credito o che si agisca in conseguenza" (ES, n. 336).

Il movimento trascendente come dimensione della coscienza fenomenica

È importante ancora, nel contesto della filosofia della mente, una breve considerazione sulla la nozione di "trascendenza" sviluppata da p. Bernard. Secondo la sua posizione, è proprio della coscienza mistica la ricerca di una realtà assoluta, perché il soggetto ha la capacità di intuire, di percepire un oggetto che trascende il mondo. Questa capacità è chiamata "trascendente". Nella misura in cui è una capacità del soggetto, la quale non dipende dall'uso delle sue abilità mentali o cognitive (dal suo ragionamento, per esempio, o della sua coscienza psicologica) ma dalla sua "coscienza mistica", non si vede perché non si possa assimilare questa coscienza mistica alla coscienza fenomenica e distinguerla dalla coscienza psicologica e della consapevolezza. Si potrebbe sostenere che la trascendenza è propria della coscienza fenomenica e, quindi, che essa è una dimensione della coscienza umana (l'*apex mentis*?).

Il rapporto tra coscienza spirituale e coscienza etico/morale secondo p. Bernard, alla luce della filosofia della mente

La distinzione introdotta da p. Bernard tra coscienza psicologica e coscienza etica è realizzata in termini di consapevolezza: mentre la coscienza etica è l'orientamento conscio verso il fine morale (*ordo caritatis*), la coscienza spirituale è la consapevolezza di fruire anticipatamente del fine a cui si tende (*commercium caritatis*). Nella distinzione tra esperienza dell'amore di Dio e comportamento moralmente motivato per amore di Dio, tra *commercium caritatis* e *ordo caritatis*, si potrebbe in realtà ravvisare ugualmente il rapporto tra l'esperienza della coscienza fenomenica (*commercium caritatis*) e coscienza psicologica, applicata in questo caso al comportamento morale (*ordo caritatis*). La coscienza morale si sviluppa come riflessione etica a partire dell'esperienza della fede che avviene a livello della coscienza fenomenica. La morale, in quanto riflessione teologica, non si può confondere con l'esperienza, e appartiene perciò all'ambito della coscienza psicologica e non di quella fenomenica. L'esperienza di Dio non è "morale", così come non è "dogmatica" e nemmeno "pastorale" o "spirituale". Soltanto lo sviluppo dei contenuti della coscienza fenomenica da parte della coscienza psicologica e cognitiva la potrà caratterizzare come l'una o l'altra. Ma, come vedremo subito, a livello di coscienza fenomenica c'è bisogno di un approccio particolare.

Conclusione

Per comprendere meglio se l'innesto di un ramo della filosofia della mente nel tronco della teologia spirituale sia pertinente e fecondo, si potrebbero, per uno sviluppo futuro della riflessione, formulare due ipotesi di lavoro.

1. Anche se, com'è noto, la nozione di esperienza è centrale nella riflessione dell'attuale teologia spirituale, e lo stesso p. Bernard la inserisce nella sua definizione³⁰, sembra però che questa teologia, in quanto studio dell'esperienza cristiana sulla base della consapevolezza dei principi della Rivelazione, non possa cogliere l'esperienza cristiana nella sua immediatezza, ma soltanto nei suoi contenuti riflessi, cioè dogmatici, morali, antropologici, ecc. Per questo motivo p. Bernard ha insistito a suo tempo, e oggi insistono altri³¹, sulla convenienza di adottare metodi alternativi per lo studio dell'esperienza. Ma, come si è visto a proposito della concezione di "coscienza mistica" e "coscienza spirituale" in p. Bernard, non è facile vedere chiaro la specificità di ognuna, precisamente per la difficoltà di individuare metodologicamente l'esperienza nella sua "purezza". E così, pur nella consapevolezza della necessità di un approccio diverso, non si riesce a svilupparlo.

Se invece si riflette sul dato di fatto che, fondamentalmente, le testimonianze delle esperienze mistiche vengono riportate in testi scritti in prima o terza persona, il metodo, che possiamo chiamare "fenomenico" per distinguerlo nella sua specificità interdisciplinare all'interno della teologia, e per non confonderlo semplicemente con il metodo fenomenologico carico di risonanze filosofiche, dovrebbe essere sviluppato a partire da un'ermeneutica del testo mistico. Ma la disciplina che usasse tale metodo non potrebbe essere, per definizione e per l'analisi filosofica fatta sulla coscienza, la teologia spirituale. Sarebbe un metodo *nuovo* per una *nuova* teologia: il metodo "fenomenico" per una *nuova* teologia mistica. Questa disciplina avrebbe come oggetto l'esperienza riportata dai giudizi di *primo* grado, che rispecchiano la coscienza fenomenica. Lo studio del coinvolgimento soggettivo del credente, avvenuto come conseguenza dell'esperienza, così come la riflessione teologica sui contenuti della medesima esperienza, sarebbero oggetto, rispettivamente, della teologia spirituale e della teologia *tout court*.

In questa ipotesi, viene rispettata l'intuizione di p. Bernard, nel senso che si mantiene la distinzione tra esperienza della fede (coscienza mistica) e vita di fede (coscienza spirituale), ma la si approfondisce nelle sue conseguenze: distinguendo tra teologia spirituale e *nuova* teologia mistica, ognuna con un metodo proprio³². L'aggettivo *nuova* è semplicemente per differenziarla cronologicamente dalla teologia mistica *classica*, quella dei Padri della Chiesa, dei grandi scolastici medioevali e dei mistici del Cinquecento; ma anche per distinguerla da una certa riflessione teologica sviluppata dal Settecento in poi, consacrata principalmente allo studio dei fenomeni straordinari della vita cristiana e che si identificava come 'teologia mistica'.

2. La seconda ipotesi di lavoro è una conseguenza della prima. Sembrerebbe opportuno distinguere, sulla considerazione della prima ipotesi, tra mistica e spiritualità? Nelle ultime edizioni della sua *Teologia Spirituale*, p. Bernard costata che il termine "mistica" tende ad abbracciare tutto il campo della spiritualità³³. Questa sua affermazione prende atto del fatto che la nozione di esperienza acquista sempre più spazio all'interno della teologia spirituale, in quanto riflessione sul vissuto cristiano, ma si può interpretare anche come una confessione implicita dell'incapacità della teologia spirituale di fare fronte ai problemi metodologici sollevate dall'esperienza a causa dei suoi legami con il metodo riflessivo della teologia tradizionale. È questo il motivo per cui p. Bernard sottolineava la necessità di un metodo fenomenologico o, meglio ancora diciamo noi, si sente la necessità di un metodo "fenomenico" interdisciplinare al fine di approfondire l'esperienza vissuta nel modo più diretto possibile. Se questo fosse il compito della *nuova* mistica, si delineerebbe un approccio metodologico specifico dell'esperienza del vissuto della fede cristiana, rispettandone la particolarità fenomenica; e, in un secondo momento, a partire dall'analisi fenomenica, si potrebbe riflettere (teologicamente) su di essa.

³⁰ "La teologia spirituale è una disciplina teologica che, fondata sui principi della Rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi" (Tspir, p. 73; p. 66 fr).

³¹ Cfr. F. Asti, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, LEV, Città del Vaticano 2003; *id.*, *Dalla spiritualità alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 2005.

³² Cfr. R. Zas Friz, "Verso una *nuova* teologia mistica", *Rassegna di Teologia* 46 (2005), 587-607.

³³ Cfr. Tspir., p.27; p. 66 fr.

Un'ulteriore domanda potrebbe nascere dalla distinzione fatta da p. Bernard tra coscienza spirituale e coscienza mistica: con essa non si ripropone forse, in realtà, la vecchia distinzione tra ascetica e mistica? In altre parole, non viene riproposta con una terminologia moderna la vecchia distinzione coscienza psicologica/teologia ascetica e coscienza mistica/teologia mistica? Sembra di no, perché p. Bernard comprende la coscienza spirituale come la consapevolezza di vivere nella fede e di organizzare e progettare la vita in funzione di quella fede, e la coscienza mistica come la consapevolezza di essere il soggetto di esperienze di fede del mistero divino. La coscienza spirituale non è l'espressione "ordinaria" della vita di fede (teologia ascetica), e la coscienza mistica la consapevolezza di una vita "straordinaria" di fede (teologia mistica). Anzi, p. Bernard va oltre: la coscienza mistica è la coscienza dell'esperienza e, su questa base, la coscienza spirituale orienta la vita di fede. Non si accenna a un vissuto ordinario e a uno straordinario, che invece fonda la distinzione tra teologia ascetica e teologia mistica.

Ora, riconoscendo sulla base di questo studio, il merito storico della *Teologia spirituale* di avere superato la distinzione tra teologia ascetica e teologia mistica, con il considerare la teologia spirituale una disciplina teologica che riflette sull'esperienza, non tanto analizzandola quanto piuttosto riflettendo sui suoi contenuti; e considerando, poi, che la *nuova* teologia mistica si presenta come una disciplina teologica con un metodo proprio da sviluppare per lo studio dell'esperienza di fede, non sarebbe possibile ripensare quella che finora è stato la teologia spirituale "tradizionale"? In questo ripensamento la teologia spirituale verrebbe circoscritta all'aspetto evolutivo personale del fedele e la riflessione sui contenuti dell'esperienza, fin qui compiuta dalla teologia spirituale, sarebbe riconsegnata alla teologia *tout-court*. Così si distinguerebbero una teologia dell'esperienza fenomenica della fede (*nuova* teologia mistica), una teologia spirituale che scopre e studia le leggi del progresso della vita di fede³⁴; e una teologia (dogmatica, morale, pastorale) che sviluppa i contenuti di quella esperienza. Non aiuterebbe questa interpretazione alla "teologa" Mary a distinguere meglio tra quello che "sa" e quello che "esperimenta"? In altre parole, non potrebbe un simile approccio costituire un contributo per una più profonda riconciliazione tra fede vissuta e fede creduta?

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 73.