

segni 
e
comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXVIII
n. 106/2024**

**SPECIAL ISSUE
Dedicato a Giovanni Invitto**

Angela Ales Bello e Daniela De Leo (eds.)

e-ISSN: 1828-5368

“SEgni E COMPrensione”

journal founded by Giovanni Invitto (1943-2023)

"Segni e Comprensione" is an international peer-reviewed journal focusing on phenomenological and hermeneutical research.

The journal was founded in 1987 by the Department of Studi Umanistici at the University of Salento, in collaboration with the "Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche" (CIRF) in Rome. It has been classified by the Italian National Agency for the Evaluation of Universities and Research Institutes (ANVUR) as a scientific journal for Areas 10 and 11. The title "Segni e Comprensione" identifies the editorial proposal for the Journal as a space and laboratory for investigation, confrontation, and comparison of ideas, a starting point and welcoming "landing" place of cultural "provocations", of rigorous and intense reflective activity. After 36 years since its first number, the Journal is presented in a new layout/format, expanded and enhanced, thanks to the participation of prestigious voices, according to a "new" phenomenological and hermeneutic framework, for a research dialogue both at national and international level, not excluding innovative conceptual nuclei including interdisciplinary ones.

Between 1987-2017 "Segni e Comprensione" was published three times a year, and from 2018, for editorial choice, it is issued semi-annually. All essays submitted to the Journal undergo a double-blind review process.

JOURNAL INDEXING: Humanities Source Ultimate, EBSCO Discovery Service (EDS), DOAJ, ULRICH'S, JOURNAL TOCS, GOOGLE SCHOLAR, SCIENTIFIC COMMONS, IBZ Online, Catalogo italiano dei periodici (ACNP), IISF (Istituto Italiano di Studi Filosofici), Articoli italiani di periodici accademici (AIDA), Torrossa Online Digital Bookstore.

In the Journal collaboration of various international Research Centers, it is read, among others, by the following groups:

- Centre de Recherches en Histoire des Idées in France;
- Research Group Escritoras y Escrituras (50 members in different countries around the world);
- UNESCO Chair for the study of philosophical foundations of justice and democratic society, a research center at the Université du Québec à Montréal (Canada).

EDITOR IN CHIEF: Daniela De Leo

Co-editor: Gabriella Armenise

EDITORIAL BOARD

Andrea Aguti (Università di Urbino, Italy); Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense Roma, Italy); Jean-Robert Armogathe (Ecole pratique des hautes études de Paris, France); Renaud Barbaras (Paris I – Sorbonne, France); Antonella Cagnolati (Università di Foggia, Italy); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3, France); Pio Colonnello (Università della Calabria, Italy); Umberto Curi (Università di Padova, Italy); Franco Ferrarotti (Università di Roma 1, Italy); Marisa Forcina (Università del Salento, Italy); Tonino Griffero (Università di Roma “Tor Vergata”, Italy); Luca Illetterati (Università di Padova, Italy); Roberta Lanfredini (Università degli Studi di Firenze, Italy); Sandro Mancini (Università di Palermo, Italy); Giorgio Rizzo (Università del Salento, Italy); Carlo Sini (Università di Milano, Italy); Paolo Spinicci (Università di Milano, Italy); Pierre Tamaniaux (Georgetown University, United States).

ADVISOR BOARD

Pierandrea Amato (Università di Messina, Italy); Giuseppe Annacontini (Università di Foggia, Italy); Nicola Antonetti (Università di Parma, Italy); Alessandro Arienzo (Università di Napoli, Italy); Philippe Audegean (University of Nice - Sophia Antipolis, France); Francis Assaf (University of Georgia, United States); Francesca Brezzi (Università di Roma 3, Italy); Angelo Bruno (Università del Salento, Italy); Annalisa Caputo (Università di Bari, Italy); Gennaro Carillo (Università di Napoli, Italy); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura, Spain); Hervé Cavallera (Università del Salento, Italy); Giovanni Cera (Università di Bari, Italy); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale, Italy); Dino Cofrancesco (Università di Genova, Italy); Emanuela Corliano (Università del Salento, Italy); Marco Antonio D’Arcangeli (Università dell’Aquila, Italy); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu, France); Ennio De Bellis (Università del Salento, Italy); Antonio Delogu (Università degli Studi di Sassari, Italy); Ferruccio De Natale (Università di Bari, Italy); Emmanuel de Saint Aubert (CNRS École Normale Supérieure Paris, France); Gilberto Di Petta (Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italy); Silvano Facioni (Università della Calabria, Italy); Gaia Gallo (Università del Salento); Monica Genesin (Università del Salento, Italy); Francesco Giovanni Giannachi (Università del Salento, Italy); Ida Giugnatico (Université de Québec à Montréal, United States); Elia Gonnella (Università del Salento); Elsa Grasso (Université Côte d’Azur, France); Lucilla Guidi (Hildesheim Universität, Germany); Renate Holub (University of California – Berkeley, United States); Pietro Luigi Iaia (Università del Salento, Italy); Jean Leclerc (Western

University, Ontario, Canada); [Marcella Leopizzi](#) (Università del Salento, Italy); [Mariano Longo](#) (Università del Salento, Italy); [Luca Lupu](#) (Università della Calabria, Italy); [Roberto Maragliano](#) (Università Roma Tre, Italy); [Stefania Mazzone](#) (Università di Catania, Italy); [William McBride](#) (Purdue University, West Lafayette, Indiana, United States); Roberto Melisi (Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italy); [Omer Moussaly](#) (Université du Québec à Montréal, Canada); [Claudio Palazzolo](#) (Università di Genova, Italy); [Fabrizio Palombi](#) (Università della Calabria, Italy); [Lucia Perrone Capano](#) (Università di Foggia, Italy); [Marco Piccinno](#) (Università del Salento, Italy); [Augusto Ponzio](#) (Università di Bari, Italy); [Françoise Poulet](#) (Université de Bordeaux, France); [François Roudaut](#) (Université Paul-Valéry Montpellier III, France); [Carmen Guzman Revilla](#) (Universitat de Barcellona, Spain); [Gamin Russell](#) (University of Iowa, United States); [Nicola Russo](#) (Università di Napoli, Italy); [Giovanni Scarafile](#) (Università di Pisa, Italy); [Fabio Seller](#) (Università di Napoli “Federico II”, Italy); [Paola Ricci Sindoni](#) (Università di Messina, Italy); [Stella Spriet](#) (University of Saskatchewan, Canada); [Fabio Sulpizio](#) (Università del Salento, Italy); [Jennifer Tamas](#) (State University of New Jersey, United States); [Christel Taillibert](#) (University of Nice - Sophia Aveauntipolis, France); [Laura Tundo](#) (Università del Salento, Italy); [Christiane Veauvy](#) (CNRS École Normale Supérieure Paris, France); [Jolene Vos-Camy](#) (Calvin University, United States); [Carlota Vicens Pujol](#) (Università isole Baleari, Spain); [Sergio Vuskovic Royo](#) (Universidad de Valparaiso, Chile); [Frédéric Worms](#) (ENS, France); [Chiara Zamboni](#) (Università di Verona, Italy).

INDICE

Introduzione
Introduction
Daniela De Leo
8

I PARTE
Riletture critiche
Critical Reinterpretations

Dio una passione inutile
God a useless passion
Giovanni Invitto
28

Dio: una passione? Atene e Gerusalemme
God: A Passion? Athens and Jerusalem
Antimo Negri
31

Edmund Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*
Edmund Husserl, Prayer and the Divine. Ethical-Religious Writings
(a cura di **Angela Ales Bello**)
34

Fenomenologia e religione
Phenomenology and Religion
Marco Ivaldo
36

II PARTE
In dialogo
In Dialogue

A Phenomenological Approach to Incarnation
Angela Ales Bello
41

Resistenza della presenza
Resistance of Presence
Emmanuel Falque
57

III PARTE

Scritti sulla questione etico-religiosa Writings on the Ethical-Religious Question

a. partendo dai manoscritti husserliani *a. starting from Husserlian Manuscripts*

*Nella comunità che crede al bene. A proposito di alcuni testi
etico-religiosi dell'ultimo Husserl*
*In the Community that Believes in Good. On Some Ethical-Religious
Texts of the Late Husserl*
Gabriella Baptist
98

Fede e religione in Edmund Husserl
Faith and Religion in Edmund Husserl
Nicoletta Ghigi
105

L'esperienza di Dio secondo la fenomenologia di Edmund Husserl
The Experience of God According to the Phenomenology of Edmund Husserl
Michele Marchetto
115

b. partendo dai passi evangelici *b. starting from Evangelical Passages*

Prossimità del divino: i figurativi merleau-pontyani
Proximity of the Divine: Merleau-Ponty's Figuratives
Daniela De Leo
145

La nozione di Dio in Jean Paul Sartre
The Notion of God in Jean.Paul Sartre
Francesca Romana De Paola
161

*Im Anfang war das Wort. Husserl e la fenomenologia
della coscienza religiosa*
Im Anfang war das Wort. Husserl and the Phenomenology of Religious Consciousness
Elia Gonnella
177

c. partendo dall'ebraismo
c. starting from Judaism

*An epistemological Proposal for applying Phenomenology to cultural
anthropological Studies: investigating the universal
Processing underlying jewish Rituals*

Daide Perrotta, Eliahu Alexander Meloni

191

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 esteriorità 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 serie anamorfose, 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.

I PARTE

Riletture critiche

DIO UNA PASSIONE INUTILE¹

Giovanni Invitto*

Una variegata corrente di pensiero ha visto la religione come un fattore di alienazione dell'uomo. Ma prima di essere un fattore di alienazione la religione sarebbe la conseguenza di un'alienazione più radicale che si verifica in noi per cause sociali, economiche, psicologiche. Non si tratta soltanto di Feurbach e Marx, e soprattutto di quest'ultimo nei riguardi del primo in quanto vede nella religione non semplicemente il frutto della proiezione dell'essenza e del valore dell'uomo fuori dall'uomo stesso, in una immaginaria divinità, bensì la conseguenza di quella fondamentale alienazione dell'umanità che consiste nella separazione tra l'uomo e il prodotto del suo lavoro.

Perciò, solo dopo questa alienazione economica e sociale terminerà per Marx anche l'alienazione religiosa e verrà meno il problema stesso di Dio.

Sia Nietzsche che Freud si muovono a loro volta nel solco aperto da Feuerbach. Il primo introducendo il concetto di "genealogia", Dio e la morale, soprattutto il Dio cristiano e la morale cristiana, nascerebbero dall'insoddisfazione che l'uomo sperimenta nel suo mondo terreno, che è l'unico mondo reale. Nel solco della tradizione nietzscheana si è mosso Sartre, per il quale l'uomo aspira a esser Dio e così si rivela "una passione inutile": in tal modo l'idea che Dio sia il frutto di una profezia dell'uomo, concepita da Feuerbach e Marx in termini fortemente ottimistici, di un umanesimo radicale che avrebbe dovuto trionfare nella storia, si rovescia in un pessimismo senza sbocchi.

Perché soffermarsi ad affrontare il problema di Dio in Jean Paul Sartre, il filosofo considerato il continuatore nel Novecento della nietzscheana morte di Dio?

* È stato Professore di Filosofia Teoretica presso Università del Salento.

¹ Il presente contributo è una elaborazione della scrivente (Daniela De Leo) sulle tematiche estrapolate dal testo di Giovanni Invitto *Sartre. Dio una passione inutile* (Messaggero, Padova 2001).

Il problema di Dio e Sartre sembrano due termini che si elidono a vicenda, e invece si può intravedere, nella demistificazione sartriana della nozione di Dio, un margine interessante di problematicità.

Il *grand affaire* della cultura sartriana è l'assenza di Dio: infatti nella filosofia sartriana le cose non hanno una origine trascendente e anche l'uomo è solo come un assoluto, questo è il compito dell'ateismo materialistico, far vedere la voracità insaziabile dell'immagine divina fabbricata dall'uomo, la cui essenza è moltiplicata all'infinito.

La questione teoretica è la seguente: «quando Dio è diventato non problema, dio è veramente estinto?»².

Sartre nei colloqui con Simone de Beauvoir tenuti a Roma tra l'agosto e il settembre 1974 afferma che in lui sono rimasti elementi dell'idea di Dio.

Riportiamo di seguito una acuta sintesi che ricostruisce questo travaglio interno al pensiero sartriano.

Il filosofo non si sente un granello di polvere apparso nel mondo, ma un essere atteso, provocato, prefigurato, si sente un essere che sembra poter derivare solo da un creatore, da una mano creatrice che rinvia a Dio³. Naturalmente, Sartre riconosce che questa, della "creaturalità", non è un'idea chiara e precisa che entra in funzione ogni volta che pensa a se stesso. È un'idea, egli sottolinea, che contraddice molte altre, però è un'idea che rimane presente, vaga. Dio rimane, quindi, anche nel Sartre settantenne, come orizzonte, come illusione trascendentale, come errore inconsapevole ma ineliminabile. C'è di più. Lo stesso impianto morale, talvolta moralistico, è riportato alle nozioni di Bene e di Male assoluti ricevute da Sartre con il catechismo. Anzi, possiamo dire che, paradossalmente, Sartre afferma che nel campo morale egli non è ateo. Ha conservato quell'elemento che attiene all'esistenza di Dio e che è la concezione del Bene e del Male; cosa che normalmente l'ateismo sopprime, pervenendo a un relativismo etico. Sartre ripete una sua tesi già presentata in *L'existentialisme est un humanisme*, dichiarando di non accettare l'affermazione di Dostoevskij secondo la quale "se Dio non esiste, tutto è permesso". Per il francese, l'assoluto è prodotto dal relativo, contrariamente a quanto di solito si ritiene; quindi anche i valori morali debbono essere prodotti dall'uomo nella situazione di contingenza⁴.

Rimane, anche nel campione dell'umanesimo ateo, una deformazione dovuta alla fede positiva: il moralismo assoluto, la sensazione illusoria di

² *Ivi*, p. 65.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, pp. 65-66.

essere “creatura”. La “critica della ragione teologica, come è presente nei *Cahiers*, non è stata tanto forte da sostituire *le vècu* di un’assenza di Dio intraducibile esaustivamente, come tutti i vissuti, in concetti filosofici.

L’ateismo rimane un’opzione totale nei confronti del mondo, non è solo gioco di *L’Être et le Néant*. Nello stesso momento, però, e sono passati oltre trent’anni dall’opera ontologica, Sartre non ha remore nel dichiarare che rimangono dei residui (non inerti) di quella fede in Dio che era il bersaglio forte e qualificante del suo programma intellettuale. Non si tratta solo del vezzo di un protagonista che vuole sempre rimettere in discussione tutto e scandalizzare l’uditorio, ma è l’indicazione di una via difficile da percorrere. È, indirettamente e anche ambigualmente, la segnalazione della insufficienza di una *critique de la raison théologique*, come di ogni critica “filosoficistica” che voglia eliminare o fondare ciò che è riconosciuto come elemento categoriale, costitutivo, trascendentale della coscienza del soggetto. La tentazione dell’assoluto rimane in permanenza come tentazione della fuga dal mondo. Stranamente, è molto più semplice accettarsi come creature che come creatori, da questo punto di vista, la teologia atea di Sartre pare ratificare, in un Occidente costruito sulle fedi positive, la nostalgia, deprecata ma impalpabilmente presente, del Dio di cui Zarathustra, scendendo dalla montagna, ha annunciato la morte. Rimane aperto in Sartre il problema di riempire diversamente quelle esigenze trascendentali, e non di eliminarle.

In sintesi, lungo tutta la sua vita, Sartre mantenne una complessa relazione con il concetto di Dio, analizzandolo da varie prospettive, ma sempre all’interno di un quadro filosofico ateo. La sua filosofia esplora la necessità umana di Dio e il conflitto intrinseco nel tentativo di vivere senza di esso, evidenziando la sofferenza e la solitudine che ne derivano, ma anche la libertà e la responsabilità che questa condizione comporta.

A chiosa di questa lettura si riporta la *Nota* di Antimo Negri *Dio: una passione? Atene e Gerusalemme*, pubblicata su *Segni e Comprensione* a. XVI n. s., n. 45 (2002):

Il libro di Giovanni Invitto (*Sartre. Dio: una passione inutile*, Padova, Messaggero, 2001, pp. 96) fa pensare oltre Sartre. Se Dio è passione, se non soffro questa passione, se non faccio questo sacrificio, debbo dire: Dio non è. Sartre non può fare questo sacrificio perché non vuole valori teologicamente fondati, vuole un mondo fondato sulla libertà pienamente umana. Ma è solo un problema etico? C'è sempre stato, c'è e ci sarà sempre un conflitto tra fede e ragione: un conflitto che si butta alle spalle qualsiasi possibilità di rifugio in un intelligo ut credam o in un credo ut intelligam. Il grande tentativo di Tommaso, che fu quello di conciliare le ragioni della fede e quelle della ragione, si vanifica non appena si patisce la consapevolezza che il dominio della fede resta fondamentalmente eterogeneo rispetto a quello di una ragione che, soprattutto oggi, “si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della via umana, personale e sociale”

Sto citando dalla *Fides et ratio*, una delle più belle encicliche di Giovanni Paolo II (Introduzione, 3), in cui il conflitto tra la fede e la ragione si tende a risolverlo affidando alla ragione il compito di rispondere a “domande radicali”, cui essa non può rispondere. Intanto, il problema dei “rapporti tra fede e ragione” resta lì, radicato nel cervello dell'uomo che invano cerca di sottrarsi a quella che, tra le “domande radicali”, è la più “radicale”: c'è Dio? Si può restare quanto si vuole, con la rassegnata coscienza dei suoi limiti, nel dominio della ragione e, quindi, ad assumersi una “responsabilità” (da respondere) unicamente in relazione a “verità parziali e provvisorie”, ma che, oltre il dominio di essa, ed altro da essa, ci sia un dominio più alto, quello della fede, non c'è divertissement (uso il termine nel senso di Pascal) che possa farlo dimenticare. Karl Barth aveva affermato che bisogna parlare di Dio come teorici, perché come uomini non possiamo parlarne. Dividendo la vita di uomo, nella sua interezza, in due parti, se una si pone domande che so già essere parziali e provvisorie, l'altra la devo considerare come la sofferenza del non-sapere, la domanda intorno a ciò che trascende la possibilità di conoscenza. E il problema di fondo, del “rapporto tra fede e ragione”, rimane in piedi. Tanto che anche il pensiero laico più intransigente inarrendevolmente immanentismo, da ultimo non poco teologizzando, questo problema lo pone, svolgendo il motivo di una “postsecolarizzazione”,

cioè di una nuova stagione culturale ed anzi pluriculturale o della temperie di un “ragione pluralizzata” in cui non si può ridurre tutto al “secolo”, non si può stendere tutto nell’orizzonte umano e mondano, per ciò stesso aprendo la considerazione ad uno spazio ultra-“secolare” in cui si iscrive la cifra dell’Assoluto.

Accenno, con ciò, all’ultima fase della riflessione di un filosofo come Jürgen Habermas, per il quale “l’11 settembre la tensione tra società secolare e religione è esplosa in modo del tutto diverse” (*Fede e sapere*, “Micromega”, 2001, 5, p.7). Non intendo, qui, spiegare il senso della “tensione” nuova, diversa, tra “società secolare” e “religione” – o, senz’altro, del nuovo rapporto che si è istituito o si va istituendo, nell’epoca della “postsecolarizzazione” fatta coincidere con quella della “globalizzazione” – di cui parla Habermas. Ma posso e devo sottolineare che il rapporto Fede e sapere, il titolo sotto il quale Habermas colloca lo sviluppo delle sue argomentazioni, è quello stesso di un’opera celebre del giovane Hegel, *Glauben und Wissen* (1802). Devo aggiungere, qui, che il *Glauben* vale la “fede” e *Wissen* vale la “ragione” dell’enciclica di Papa Giovanni Paolo II? Oltre il “sapere”, la “ragione”, anche la “ragione plurisecolarizzata”, non più monolitica in senso kantiano, la “fede”.

Sì, da ribadire: nel suo essere oltre la ragione, la fede è altro dalla ragione. Questo essere “oltre” la ragione e questo essere “altro” dalla ragione della fede è l’“oltre”, l’“altro” dello stesso Dio, costituisce, come diceva Hegel, la sfera dell’“incalcolabile”, dell’“incomprensibile”, del “vuoto”, di un “Dio inconoscibile, che sta al di là dei pali di confine (Gryntzpfalle) della ragione”. Si tratta di una linea di demarcazione che è la stessa che, ad esempio, fa intervenire Léon Chestov quando separa lo spazio di Atene (la ragione) e lo spazio di Gerusalemme (la fede). Inconfondibili, Atene e Gerusalemme, inconfondibili la ragione e la fede, con i pali di confine che si alzano tra l’una e l’altra. Eppure, quando il processo della secolarizzazione è diventato, soprattutto nella post-modernità, più impetuoso, Gerusalemme o è stata invasa o è stata abbattuta da Atene. Perché e quando è invasa, anzi tutto? Trovo una risposta in Chestov: perché e quando gli abitanti di Atene sono stati presi dalla concupiscentia irresistibilis sciendi (*Concupiscentia irresistibilis. Della filosofia medievale*, trad. it., Bocca, Milano 1946, pp. 228). Una sorta di hybris, questa concupiscentia, propria degli abitanti di Atene, o degli uomini presi dalla superba aspirazione di essere sicuti dei. La stessa superbia che li ha portati, li porta, ad un certo punto ad abbattere Gerusalemme: la stessa che a fare “morire” Dio (Nietzsche).

E, intanto, gli abitanti di Atene non potevano e non dovevano né invadere né abbattere Gerusalemme. La ragione? Sta nel fatto che Gerusalemme, in quanto città del mistero e quindi della fede, resta, per dirla con un altro esponente dell'esistenzialismo francese, Gabriel Marcel, il luogo del metaproblematico, dell'inverificabile (P. Prini, *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Roma 1968). Il "metaproblematico", l'"inverificabile" è "oltre i pali di confine della ragione" (Hegel). O oltre la possibilità di conoscenza dell'uomo, proprio perché sottratto all'esperienza dell'uomo. Parola di Kant, per il quale Dio non può e non deve essere oggetto di scienza. Kant: Dio si sottrae. Dio non può essere oggetto di conoscenza, cioè di giudizi determinanti. Dio non vuole nomi (nome = nemein). Non può essere oggetto di categorie, perché il categoriale immette nel parlare. Ma di che possiamo parlare? Della nostra esperienza. Ma Dio non è (non è più?) nella nostra esperienza. Ma si può farlo "morire", per questo? Anche Sartre ha cercato, lungo l'arco di oltre un quarantennio di riflessione, di farlo "morire". O avvertendo l'indimostrabilità della sua esistenza o tendendo a persuadere che "la passione dell'uomo è quella di sacrificarsi perpetuamente perché Dio esista", per ciò stesso votandosi a un "sacrificio inutile e dannoso" (*Alcune domande a Jean-Paul Sartre e a Simone de Beauvoir*, "Il Politecnico", Torino, n. 31-32, agosto 1946, pp. 33-35). Certo, Dio si pone sul piano dell'assoluta alterità. Si parla di amore Dei e di timor Dei. Nell'amor Dei, Dio può essere soggetto o oggetto di amore. Nel timor Dei, egli è così terribile che, ad un certo punto, non si lascia vedere. Egli diviene l'assolutamente Altro. In Huis clos, era la famosa affermazione che l'altro è l'inferno. Anche l'assolutamente Altro è l'inferno? Però, quando in Atene mi pongo queste domande, posso rispondere? La risposta di Sartre, così come emerge dal testo di Invitto è che Dio sarà anche una passione inutile, ma, proprio perché passione, io non posso non soffrirne. E il dilemma rimane.

EDMUND HUSSERL, *LA PREGHIERA E IL DIVINO*.
SCRITTI ETICO-RELIGIOSI
a cura di Angela Ales Bello

Per contestualizzare

Nella nostra epoca caratterizzata dalla frammentazione e dalla crisi delle certezze, la ricerca di significato e di connessione con il divino assume un'importanza fondamentale. *La preghiera e il divino* di Angela Ales Bello si inserisce in questo contesto, offrendo una riflessione profonda e rigorosa sulla questione di Dio attraverso la lente della fenomenologia husserliana. Questo libro non è solo un'indagine filosofica, ma anche un viaggio esplorativo nell'intimità della coscienza umana e nella sua capacità di aprirsi al trascendente.

Il testo prende avvio dal concetto centrale dell'epochè, attraverso questa sospensione, Ales Bello guida il lettore a mettere tra parentesi le proprie convinzioni abituali e a indagare la struttura essenziale della conoscenza e della coscienza.

La questione di Dio, affrontata in termini rigorosamente filosofici, si intreccia con la pratica della preghiera, vista non solo come atto di fede, ma come un'esperienza fenomenologica che rivela la presenza del divino nella vita quotidiana. Ales Bello esplora come Husserl, pur separando inizialmente fede e ragione, riesca a trattare la questione divina in termini razionali, offrendo una visione innovativa e inclusiva della spiritualità

Il testo si articola attorno a tre vie principali della riduzione fenomenologica: la via cartesiana, la via teoretica e quella dell'intersoggettività. Ciascuna di queste vie rappresenta un modo diverso di esplorare la relazione tra l'Io e il mondo, e tra l'individuo e il divino. La via cartesiana pone l'ego come punto di riferimento assoluto, mentre la via teoretica propone una visione spassionata e razionale del mondo. L'intersoggettività, invece, indaga la percezione dell'altro e introduce il concetto di entropatia, che diventa cruciale per comprendere l'apertura verso Dio.

La preghiera e il divino non è solo un'analisi filosofica, ma anche un invito a riflettere sul proprio rapporto con il divino e sul significato della preghiera nella propria vita. La curatrice con la sua profonda conoscenza della

fenomenologia husserliana e la sua sensibilità verso le questioni spirituali, offre ai lettori strumenti preziosi per esplorare la propria interiorità e per riscoprire la dimensione trascendentale della coscienza.

In conclusione, questo libro rappresenta un contributo significativo al dibattito contemporaneo sulla fenomenologia della religione e sulla filosofia della spiritualità. È una lettura imprescindibile per chiunque desideri approfondire la propria comprensione della preghiera e del rapporto con il divino, attraverso un percorso di riflessione rigoroso e appassionato.

LA FENOMENOLOGIA E IL RELIGIOSO Marco Ivaldo*

La religione è stato un centro di interesse fondamentale di Husserl. Come evidenziano testi e passaggi di opere husserliane, delle quali questo libro riproduce una scelta, il Filosofo più volte si è interrogato su Dio e sul senso della fede a partire da una domanda sul senso dell'intero.

Il problema di Dio non era affatto estraneo alle analisi e riflessioni del fondatore della fenomenologia, alle sue meditazioni personali. Così si potrebbe riassumere la tesi centrale, storico-filosofica, contenuta nella introduzione a questa raccolta di testi husserliani dovuta alle cure di una delle massime esperte di Husserl, Angela Ales Bello, ai cui saggi o commenti introduttivi – un vero libro nel libro – mi riferirò nel seguito. In molteplici luoghi e passaggi delle indagini husserliane le ricerche particolari sfociano in una domanda ultima riguardante il senso di tutte le cose, cioè l'assoluto, o più decisamente Dio¹. D'altra parte, sottolinea Ales Bello, nei suoi manoscritti Husserl aveva sempre preso in considerazione la questione di Dio, della fede religiosa e del rapporto fra fede religiosa ed etica². Un tema non nuovo allora, anche se suonano nuovi e innovatori l'approccio e i contenuti di questa meditazione sul divino e su Dio.

Per intendere meglio il significato e la portata di questi scritti occorre leggerli alla luce di una comprensione della coscienza, quale viene avanzata dalla fenomenologia trascendentale. Un punto saliente della proposta filosofica di Husserl è rappresentato – come è noto – dall'epoché, ovvero dalla riduzione, che sfocia nella messa tra parentesi dell'atteggiamento naturale, "alla mano", in vista dell'atteggiamento critico. Il risultato di questa operazione è la scoperta della dimensione trascendentale della coscienza, intesa in senso gnoseologico (teoretico) e pratico, caratterizzata dalla presenza di *Erlebnisse*³, ai quali è necessario riguardare per comprendere il mondo.

*Professore di Filosofia Morale presso l'Università degli studi "Federico II" di Napoli.

¹ Cfr. E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. Ales Bello, Studium, Roma 2023, pp. 9-10.

² *Ivi*, p. 11.

³ *Ivi*, p. 22.

La curatrice avanza l'ipotesi che, con riguardo all'oggetto della raccolta di testi, cioè il divino e la fede, si possono identificare tre vie di accesso: 1) la via cartesiana; 2) la via attraverso la psicologia intenzionale; 3) la via che va oltre le ontologie positive, scienze della natura e dello spirito⁴, a cui si deve aggiungere la (quarta) via della intersoggettività. È legato a queste tre, o meglio quattro vie, alla forma di accesso che esse mettono a tema, lo sviluppo di una indagine su Dio da parte di una fenomenologia trascendentale.

Orbene, è noto che la riduzione trascendentale ha suscitato e continua a suscitare vivaci discussioni sullo sbocco idealistico o non-idealistico della fenomenologia husserliana⁵. La via cartesiana è quella che pone in evidenza l'ego come punto di riferimento della corrente dei vissuti, o meglio delle "vivenze", termine con il quale Ales Bello traduce il termine *Erlebnis/Erlebnisse* per richiamare, credo, la decisa dimensione esistenziale/pratica di questa esperienza⁶. Il punto di arrivo della via cartesiana è precisamente questa teorizzazione di una soggettività assoluta e assolutamente evidente, per cui tutto ciò che in essa è immanente è indubitabile, e tutto ciò che in essa la trascende può essere messo in dubbio⁷. Questa posizione però non è definitiva, come evidenziano le oscillazioni interne a quella che si è chiamata la via cartesiana tra apoditticità, cioè indubitabilità, e adeguazione, intesa come riempimento senza residui della conoscenza dell'io stesso. Husserl spiega nelle *Meditazioni cartesiane* che apoditticità e adeguatezza di una evidenza non devono andare di pari passo⁸. L'esperienza trascendentale del Sé offre in un modo autenticamente adeguato solo un nucleo di ciò che è stato esperito, la vivente esperienza a sé che viene espressa nella proposizione *ego cogito*. Al di là di questo nucleo si estende l'orizzonte di un non-esperito, che può essere apodittico, ma non (ancora) adeguato.

Ogni soggetto, pertanto tutti i soggetti, di conseguenza la soggettività come tale, sono costituiti dalle vivenze (*Erlebnisse*), che si manifestano come gli atti attraverso i quali si forma per noi il mondo⁹. Approfondire questo aspetto è utile per mettere a tema la *vexata quaestio* dell'idealismo della fenomenologia. Se il rapporto fra la soggettività e il mondo è tale che i due termini hanno entrambi il loro valore (così pratico come teoretico), allora è

⁴ *Ivi*, p. 23.

⁵ *Ivi*, p. 25.

⁶ *Ivi*, p. 27.

⁷ *Ivi*, p. 28.

⁸ *Ivi*, p. 29.

⁹ *Ivi*, p. 31.

giustificabile il passaggio successivamente compiuto da Husserl verso una trascendenza che sia qualitativamente diversa rispetto alla trascendenza del mondo¹⁰. La trascendenza ‘teologica’ non soltanto non è negata da Husserl, ma è riconosciuta in tutta la sua validità, anche se in continuo rapporto con la soggettività. Husserl difende un idealismo trascendentale, non un idealismo soggettivistico, Il solipsismo nasce ad esempio come problema solo quando si perde il trascendentale per lo psicologico.

Di grande rilievo è il passaggio ulteriore, che tematizza la quarta via menzionata, l’intersoggettività. La trascendenza genuina è quella relativa alla intersoggettività, ovvero la trascendenza della intersoggettività è una trascendenza di soggettività in relazione. Fra la intersoggettività divina e la trascendenza della intersoggettività umana esiste perciò un rapporto reciproco, anche se – come ha sottolineato Pareyson – non sono equipollenti: l’uno pone il rapporto senza cadere (immanentisticamente) nel rapporto stesso, l’altro è il rapporto in sé stesso, prima di essere qualche cosa.

Ales Bello osserva in definitiva che tutte le questioni interpretative sui modi di intendere l’assoluto da parte di Husserl cozzano con la difficoltà di inquadrare la fenomenologia negli schemi classici di impostazione metafisica. Si tratta non di dimostrare l’esistenza di Dio, ma di tracciare un approccio fenomenologico a un fenomeno/non fenomeno¹¹. Dio è dentro e fuori di noi, è interiore ed esteriore (per una coscienza); la fenomenologia è appellata a esplorare questa complessità, fino a evidenziare il darsi di una “trascendenza della trascendenza”. La fenomenologia husserliana apre in questo senso una strada per una fenomenologia della religione, come attestano prove eloquenti di essa nel divenire della fenomenologia novecentesca.

Si tratta di cogliere un senso dell’umano – come argomenta il manoscritto *Grundprobleme der Philosophie* risalente agli anni 1924/1927 – e perciò di percepire questioni essenziali, tra le quali, fondamentale, è la questione del senso dell’etica. A questo scopo è necessario applicare il metodo fenomenologico a questioni di confine, come il nascere e il morire, ma anche alle questioni etiche. Secondo la curatrice di questa raccolta di scritti Husserl non aveva il minimo dubbio che la via etica migliore sia quella improntata al bene. Lo inquieta invece la questione (kantiana) del rapporto (altamente precario) fra il bene fatto e la felicità ricevuta, ma anche la realtà della decadenza fisica, delle definitività della morte, del male del mondo. Si deve

¹⁰ *Ivi*, p. 32.

¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 156.

concludere che la virtù non viene premiata: perché? – si domanda il filosofo. La risposta (o meglio la speranza) è per Husserl di carattere religioso¹², va cercata in una ardua e problematica fede, che è la forza di Dio stesso in noi e avanza l'esigenza assoluta più alta.

Husserl però non solo conduce la sua ricerca e riflessione su Dio da un punto di vista filosofico, ma anche dal punto di vista della disciplina teologica (cristiana), che vede caratterizzata dalla sinergia di luce razionale e luce sovrarazionale, e che si fonda su una rivelazione che crea una comunità di credenti.

Il lettore di questa raccolta commentata di scritti di Husserl riceve l'impressione che non si tratti affatto di testi di secondo piano, ma che questi sono testi rivelativi di un centro di interesse fondamentale di Husserl, l'accesso della fenomenologia all'assoluto, che apre un campo di ricerca e riflessione senza confine.

¹² *Ivi*, p. 123.

II PARTE

In dialogo

A PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO INCARNATION*
Angela Ales Bello**

Abstract: The Incarnation of the Divine is not accepted by all the religions, more than that for some of them it is scandalous to admit it, in fact between the human and the divine there is a dissimilarity so great that it is impossible to consider any similarity. To afford such a question in the essay I start from the phenomenological anthropology in order to explain the sense of the religious experience and at the same time I consider the history of the religions from the archaic ones as far as the last interpretations of Christianity. Visiting once again the contribution of Gerardus van der Leeuw I join the results of his historical research with the anthropological analyses of Edmund Husserl and Edith Stein. The two ways, the anthropological one and the historical one, are linked up in one subject, so that is possible to propose a new perspective in the field of the “phenomenology of religion”. I examine the contrast between “God near us”, that is the faith in His Incarnation in Christianity and “God far from us”, that is the refusal of His Incarnation, particularly in Judaism, trying to prove the accomplishment and the value of Incarnation.

Keywords: *Religious experience, Phenomenology of Religion, Incarnation, Christianity, Judaism.*

The power that confers sacredness on things, our surroundings, and the world, which includes human beings, and on the upper world, this very power can withdraw to the highest floor. But it can also move increasingly towards the first floor. In this case, it is united with the world. What is acknowledged with astonishment as completely different is no less a part of what is happening in the world. And the better it fits into other phenomena, the more it risks losing its original sanctity, its becoming *world*¹.

* Il presente saggio è apparso in italiano con il titolo Lo “scandalo” dell’incarnazione. Un approccio fenomenologico e una valutazione critica”, in “Filosofia e Teologia”, 1, 2023, pp. 41-55. È stato per volere dell’Autrice tradotto da Antonio Calcagno in inglese.

***Emerita di Storia della Filosofia Contemporanea presso l’Università Lateranense di Roma.*

¹ Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Sebeck), 1956), I, 19, 4; English translation: *Religion in Essence and Manifestation*, trans. John Evan Turner and Ninian Smart (Princeton: Princeton University Press, 1986), 172. All the quotations here are translated by Antonio Calcagno.

Gerardus van der Leeuw thus describes, through the image of the first and top floors of a building, what I call the “distant God” and the “God who is near”, the totally other God of transcendence and the God who does not lose its transcendence, even if it risks losing its transcendence, according to the author, by entering the world. In truth, I believe that God cannot lose it, because this completely different being, as he suggestively defines it, is the divine that cannot be confused with the world.

To understand van der Leeuw's argument let us turn to the epilogue of his work *Phenomenology of Religion*, in particular, to paragraph 110, which he dedicates to the meaning or sense of “religion”. After highlighting the salient features of all religions, the historian/phenomenologist wonders why they are all “religions” in the first place. In tracing the essence of religion, he notes that human beings seek and have always sought “Power”. He uses this term as it is present in the traditional religion of the islands of Oceania, as reported by the testimony of the missionary Robert Henry Codrington. The term *mana*, which can be understood as a noun, adjective, or verb, always refers to something powerful that is present or that is sought and that the missionary defines as “the supernatural in a certain sense”. Although the natural-supernatural binary is absent in archaic religions, this does not prevent one from “feeling” the presence of something that goes beyond one, that transcends. All of van der Leeuw’s research is linked to investigating the many forms of “Power” within the history of religions, from archaic to more recent ones. The search for Power, to be in contact with Power, remains the common thread that unites all “religions”.

In religious experience, the human being who seeks power knows s/he is being led to a foreign place, that “something is coming towards her or him on the path”. It is the stranger who is encountered, for this being is different from her- or himself and has no name, it can be *heilig, quades, sanctus, taboo*; it is separated from and it comes towards her or him, that is, as an alien Power, completely different, which enters her or his life. In front of this being, the attitude of the human being is, first, one of amazement, as Rudolf Otto says and, ultimately, one of faith².

1. The Phenomenology of Religious Experience

These interesting observations, which have a certain poetic resonance, and which demonstrate that van der Leeuw is, in fact, analyzing an inner journey, invite us to deepen our understanding of what happens in human beings. For

² *Ivi*, § 110.

this reason, and by continuing to investigate religious experience in the footsteps of the Dutch phenomenologist, I follow the perspective of a philosophical-phenomenological anthropology in order to grasp the sense of openness to the foreign, to the completely different, without neglecting the modality that this openness assumes in the course of human history. We know religious phenomena because they manifest themselves in human history. Historical evidence is an effective testimony that indicates the presence of such an openness; therefore, it is appropriate to carry out a two-fold excavation: in ourselves and in human creations through time.

I maintain that attending to the relationship between the history of religions and phenomenological analysis it is possible to propose a new approach in the field of the “phenomenology of religion”. One can ask, then, which part of the human being’s structure allows us to understand what is deeply felt and expressed through the external configurations of Power, as van der Leeuw invites us to do.

2. The Sacred/Divine in the Human

Let us first examine what happens in humans when they move “beyond themselves”. Certainly, the Other that is experienced in religious experience transcends all that is human, for it is a being that goes beyond, it is a Power. And its presence, which, due to its indefinability that can be understood as absence, has been experienced by human beings from their childhood, is an experience that everyone must admit, if they are honest with themselves. Atheism, argues van der Leeuw – and this is also affirmed by Edith Stein – does not demonstrate that some do not have religious experience, but that, despite having it, they “flee” from it and do not want to admit that they feel it: this is a great proof of the freedom that the divine grants to humans, as humans are so free that they are able to deny the presence of God inside them!

The phenomenological description of the human is a necessary presupposition for the justification of the recognition of the “beyond”, of the foreign. Van der Leeuw, an excellent historian of religions, cannot be expected to delve into the anthropological question of the philosophical point of view, however, he shows philosophical sensitivity in that he insists on the fact that it is necessary to examine the phenomenon of “religion”, indicating where he must begin to understand it, namely, not from above, from the divine, but from below, from the human being.

Let us turn, then, to the analyses of various philosophers to obtain further useful insights. I am addressing here the phenomenologists who have reached extraordinary depths in their excavation of interiority and who have clarified

what had been discovered in the past but not sufficiently investigated. I compare here Augustine of Hippo, Edmund Husserl, and Edith Stein.

In interiore homine habitat veritas [Truth lives in the human interior]: what comes along the way is accepted, because it responds to the need for an expectation that is fulfilled. I recognize the stranger/foreigner because I already have an awareness of Him inside me, a trace of his presence. I could never speak of God, if I did not already know, albeit in an imperfect, indefinite way, what God is: I seek the Beyond, because I am structurally open to the Beyond. Augustine is right, for God, or truth, is within, however, if I suppose to understand Him wholly, I would not have God: *Si comprehendis non est Deus*. Is it possible to clarify more fully how the indwelling of truth in our interiority is seized?

As I mentioned above, Husserl and Edith Stein, following in his footsteps, can help us here. The human being is composed of body and soul, as stated in many religions and in many philosophies, but where does this duality come from? What are the foundational experiences that have made it possible to identify these territories? By carefully analyzing our lived experiences, Husserl calls them *Erlebnisse*, that is, the very living through of our experiences as expressed by the Spanish and Portuguese neologism “*vivencia*”, it becomes possible to identify the affinities and the differences they manifest. Through perceptive *Erlebnisse* we distinguish our corporeity from things that are not us, that transcend us; through the reactions of attraction and repulsion, we enter the territory of psychic states, instincts, impulses, and reactions, that is, the great territory of affectivity, of *Gemüt*. If we examine our valuing and decision-making abilities, we are led into another sphere, an exquisitely human one, namely, the sphere of *Geist* or spirit. Unity and complexity coexist in the human being. The Pauline and Augustinian tripartition of body, soul, and spirit is, in this way, confirmed by means of a precise description of what we live in experience. We live currents or flows of *Erlebnisse*, which, in their succession, constitute inner temporality – another Augustinian motif – and which enable us to understand how we are essentially made. We open onto a double transcendence, that of the things that form the surrounding world and the transcendence of all transcendences, God. Husserl writes:

The ordering principle of the absolute must be found in the absolute itself, considered purely as absolute. In other words, since a worldly God is evidently impossible and since, on the other hand, the immanence of God in absolute consciousness cannot be taken as immanence in the sense of being as a mental

process (which would be no less countersense), there must be, therefore, within the absolute stream of consciousness and its infinities, modes in which transcendencies are made known other than the constituting of physical realities as unities of harmonious appearances; and ultimately there would also have to be intuitional manifestations to which a theoretical thinking might conform, so that, by following them rationally, it might make intelligible the unitary rule of the supposed theological principle. It is likewise evident, then, that this rule must not be taken to be “causal” in the sense determined by the concept of causality as obtaining in Nature, a concept attuned to realities and the functional interdependencies proper to their particular essence.³

This text deserves commentary because the word God explicitly appears here and is linked, following the philosophical tradition, with the term “absolute”. Indeed, this adjective appears twice, once in connection with God and once in connection with conscience. We are conscious (*Bewusstsein*) of our lived experiences, Husserl affirms, otherwise we could not talk about consciousness; it appears, then, that even consciousness is an “absolute”, from which we begin to orient ourselves. I believe that the difficulty can be resolved by recalling that Husserl in section 58 of *Ideas Pertaining to a Pure phenomenology I* underscores the difference between the two absolutes: one could say that consciousness is an absolute *quoad nos* [that relates to us], which allows us to grasp the absolute in itself, which is “the theological principle”. This is possible because we realize that there are currents of experiences of which we are aware, which lead us to God, and these experiences are proper to religious awareness. They are very useful for theoretical thought and, in fact, the examination of the currents of such lived experiences leads us to reflect legitimately on that Beyond to which he had earlier referred.

And Husserl reflects theoretically on this question in his “paths” of transcendental reduction, a reduction which highlights the presence of experiences in us. In this way, following the Cartesian path, but also the Leibnizian one of the monads and, finally, the one that leads beyond particular ontologies to the ontology of the lifeworld, we arrive not only at transcendental subjectivity but also at transcendental intersubjectivity.

³ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*, vol. I, tr. Fred Kersten (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983), 116–117.

Moreover, he admits that, due to the necessity of argumentation, one must also affirm the existence of the theological principle⁴.

This is the philosophical path; however, here religious consciousness is not forgotten. If from the observation of the existence of the monads we arrive at the Supreme or Highest Monad, we also discover that a deep link between the true, authentic monads, that is, of an ethical-religious type, is Christian love or *caritas*, which pushes us to love even the enemy. And the primacy of the ethical-religious moment, considered by Husserl as authentically metaphysical as an “ultimate and highest” problem, becomes increasingly evident as his research progresses, culminating in the exaltation of faith. Husserl describes the faith of the authentic believer in this manner: «It demands an absolute final validity, which does not come from seeing and intellectual discernment (*Einsehen*), and which cannot in each case obtain from this its source of justification and its measure. Believing and not seeing (even not intellectually discerning) belong together. “Faith” is certainly also judgment, but not simple judgment (simple *doxa*). The denial of believing is not simply false, but also and above all sin and, after all, in this case it is false, because not believing is a sin»⁵.

Faith approaches God as transcendent, but God is also immanent in the human being. Husserl even compares this presence to an “instinct” *sui generis*: «...like the original one of God's being present in our interiority, like a premonition without an intuitive vision, which is at the base of every effective religion»⁶. He believes that a confirmation of this presence is found in prayer, «really fervent, authentic prayer»⁷, because, even if it might seem paradoxical, prayer addresses our interiority; in fact, the real and current relationship with God is internal, given His trace in us.

To obtain deeper knowledge about interiority, further excavation work is carried out by Edith Stein. Following Saint Teresa of Avila, she seeks the “place” where the divine is found. Deepening her investigation of the human being, Stein is not content to speak of it as something “neutral”, as demonstrated by her observation about the universality of the human being's structure as *Mensch*. She notes, in fact, that this human structure is always determined as a single human being, and as a man or woman. She investigates

⁴ I describe these particular Husserlian analyses in *Edmund Husserl: La preghiera e il divino – Scritti etico-religiosi*, [Edmund Husserl: The Prayer and the Divine – *Ethical-Religious Writings*], ed. and tr. Angela Ales Bello (Rome: Studium, 2022).

⁵ *Ivi*, 187.

⁶ *Ivi*, 160.

⁷ *Ibidem*.

this aspect in a nuanced way, attracted by the value of its uniqueness. This uniqueness manifests itself in the individual's characteristics, in the particular declinations that do not exclude the universality that unites humans and that find a unitary point of reference in the single ego. The human being can say "I" because s/he possesses an identity or personal core (*Kern*): «The only being we can image for the core is one that is actualized in spiritual living and hence, insofar as actual living is actualization of potencies, one that shapes character and reshapes it over time»⁸.

The person changes, but the core remains stable. What is inscribed in the core is not always actualized in the person. Here, the question of the realization of life for good or of its failure arises and, therefore, the distinction between those who will or will not be saved: «The end of earthly life and the entry into eternal life would mean that "darkness" fades away and the entire personal core becomes actual and transparent. However, it is clear at the same time that the core has already been in eternity, throughout the entire duration of its earthly life. Time is in eternity and never ceases therein. And what is in time is for this very reason in eternity, but it is in eternity in a way other than that it is in time»⁹. The task of the human being consists in following the directives of the core, therefore, preserving it as it has been given to us: «...all of us must enter the kingdom of heaven as "children"»¹⁰. Edith Stein calls the core the "soul of the soul", since it is the deepest point of the psychic and spiritual soul, and it is its presence that makes us similar to the divine being, albeit with an utmost dissimilarity. Hence, it is the place in which one finds the call for her or his type of life that s/he must carry out in the best possible way. For this reason, the core must be kept as it was given to us.

The role of the core is further clarified when Stein comments on the mystical experience of two Carmelite saints: Teresa of Avila and John of the Cross. And it is here that she grasps the presence of God in the core, in particular, when Saint Teresa affirms that in the seventh abode of the inner Castle God enters the soul, therefore, in the core, and with this movement Saint Teresa affirms that He "returns home". As mentioned earlier, the trace of the divine is found in the core.

⁸ Edith Stein, *Potency and Act*, tr. Walter Redmond (Washington, D.C.: ICS Publications, 2003), 183.

⁹ *Ivi*, 202.

¹⁰ *Ivi*, 212.

3.The God Who is Near: The Incarnation

Thus far, our considerations have allowed us to understand the double nature of natural religion and “confessional” religion, as Husserl expresses it when he refers to Christianity. The presence of God in our interiority, in our core, applies to all human beings, as philosophy teaches us and as all religions demonstrate, while the question of faith in Jesus Christ is connected to a particular religion that claims to have received a revelation from God.

Revelation occurs not only through the words of exceptional human beings, the prophets or founders of new religious doctrines but also through the presence of the divine in things: this is theophany or hierophany. I propose to examine from the viewpoint of the phenomenology of religion, understood in the way that I have indicated above, the sense of the human need for a God who is near while also observing that in the archaic period, in that phase which we define as animistic and often fetishistic, this need strongly manifests itself. Usually, this phase is considered negatively in relation to its subsequent stages, even though one finds *semina verbi* (its seeds) in this early phase, as affirmed by the Father of the Church Justin Martyr and as John Paul II reiterates, according to Him one finds this need even in traditional African religions, which maintain numerous contacts with the sacred archaic¹¹. Given this enduring reality, it is appropriate we take the need to be close to God into consideration.

One may wonder why the isolated tree in the savannah, or the high mountain often covered with clouds are considered sacred places, places of manifestation of the divine. Does this happen because we have not yet understood what the divine is? This is true and it is not true. Certainly, we know that “Something comes to meet us on the road”; in fact, we have seen that for traditional Melanesian religion Something is powerful; Power, therefore, can be “encountered” along the road of one’s life. Let us examine the quality of this encounter, and to do so we return to the phenomenological description of the human that we have only partially presented, since an important aspect is missing that needs to be examined.

4.The Sacred and the Hyletic

I have referred to the sacred and the divine. I use the two terms conventionally to indicate two periods in the history of religions. I reserve the definition of “sacred” for the archaic period, which we know indirectly

¹¹ John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, trans. Jenny McPhee and Martha McPhee (New York: Alfred A. Knopf, 1994).

through the cultural remains of an archaeological type or the sedimentations found in traditional religions, whereas with the word “divine” I refer to historical religions, namely, those that have elaborated refined theological doctrines. Gerardus van der Leeuw in his work *Primitive Man and Religion*¹² emphasizes that dualisms do not exist in the archaic mentality and, in examining the primitive mentality, he puts forward a very interesting interpretation concerning the primacy in those cultures of a participatory logic as opposed to logic of distinction, which is particularly present in classical Greek culture. The conception of the divine in the West, therefore, is affected by the theorization of dualisms and distinctions, whereby every aspect of reality has its own precise and separate collocation.

Is it possible in this case, then, to dig further and wonder why this happens? Husserl, here, indirectly helps us, not only because he, also being familiar with Levy-Bruhl’s writings, speaks of the “logic of primitives”. From a gnoseological point of view, he highlights a basic dimension present in human beings that he defines as hyletic, a passive dimension of which one is not immediately aware, but which can subsequently be brought to consciousness and, therefore, be analyzed and understood.

The first level of knowledge of external reality is certainly perceptual for Husserl, because the experience of perception is accompanied by consciousness. But one can ask oneself, and Husserl already did so in his 1913 work *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*, if there are any experiences that precede perception. He shows the presence of the localization of sensory sensations, for example, colour, acoustic, tactile and similar data, which occur as sensation contents that are accompanied by sensory sensations of pleasure or pain and by sensory moments stemming from the sphere of our “impulses”¹³. This primary layer of a physical-psychic nature precedes the perceptive moment of which one is aware, as well as the psychic states of which one is aware, and is considered “material”. Therefore, he deploys the Greek term *hyle*, matter, but in this context, it is understood as a *quid* offered at the intentional moment defined by Husserl as “noetic”. The hyletic-noetic duality accompanies the knowledge of all human beings and shows the presence of *Leib*, our physical,

¹² Gerardus van der Leeuw, “*La structure de la mentalité primitive*” in, *Revue d’Histoire e de Philosophie religieuse*, 8-1, 1928, 1-31. This essay along with others were translated together into Italian and published in the book *L’uomo primitivo e la religione* [*The primitive Man and the Religion*] (Turin: Boringhieri, 1961).

¹³ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*, vol. I, 213.

living body, which is intimately connected to the psychic dimension of all human beings. These two dimensions form the base of spirit, which is the seat of our intellectual and decision-making activities.

The description of the various passive stratifications of the human being serves, in my opinion, for the understanding of religious experience. If the divine is present as a trace in the human, it manifests itself through the whole complex human structure, that is, corporeity, psyche, and spirit. Indeed, its configuration passes through such moments, in which acceptance or rejection can take place. Acceptance or rejection manifest themselves on a psychic level and are then elaborated on an intellectual and moral level, but corporality is also involved, for example, think of the importance of the bodily ritual moment.

It has been said that in archaic cultures some parts of nature are believed to be sacred. What strongly affects the senses and produces extraordinary psychic reactions is considered exceptional and powerful, and it is not only the place where Power lives but also identifies itself with that place: the thing or part of nature becomes sacred. The primacy of the hyletic sphere does not mean that the noetic is eliminated or cancelled out; rather, but the latter follows the indications or direction of the hyletic. The sacred is embodied in the thing, we affirm this claim with our dual logic, whereas with a traditional participatory logic we must say that there is no distinction between the tree and the sacred.

Sacredness, then, pervades all things: sacredness is embodied in things. "God is near". This type of incarnation also remains in historical religions. In polytheistic religions, for example, there are traces of this particular form of incarnation. In the poems of Homer, the statues nod or the priest or priestess is identified with the divinity; the divinity lives in the *pronaos* of the temple, and no one can see her, except the officiant. In Ovi's time, it was believed that the foreigner could be the God, think of the story of the metamorphosis of Baucis and Philemon, visited by Zeus and Hermes in the guise of pilgrims. Furthermore, it can be noted that, in examining traditional religions, the possibility of henotheism arises in the archaic phase associated with animism. Here, one finds the belief in a supreme divinity.

In Hinduism, the incarnation of deities is still accepted. In the 1990s, I witnessed the manifestation of the Goddess, the so-called "living goddess" in Kathmandu, Nepal: she is a little girl living in a chosen in a village, and she possesses the particular traits of being unemotional, that is, she must not cry and not show that she suffers from being away from her family. She was housed in a sumptuous palace, and she appears for a few moments at the

window on the occasion of the feast of the Goddess to be “adored” by the faithful.

5. The Distant God: Incarnation in Judaism

According to van der Leeuw, the Jewish religion was also built on the basis of dynastic animism. Power, in the form of a terrifying will, was understood to be of a demonic type: proof of this is found in Exodus 4: 24, where God appears to Moses in the burning bush, the Lord who met him and tried to kill him¹⁴. The historian/phenomenologist van der Leeuw links the animism of the Jews to the demonic, but it can also be observed that the very presence of the Lord in the burning bush, or rather His identification with it – it is the bush that speaks – refers us precisely to the participatory logic proper to archaic religions. The transition from henotheism, which clearly characterizes the archaic Jewish religion linked to an angry, jealous, vengeful God, to monotheism is interesting; van der Leeuw observes that the people of Israel were so faithful to this God that it was impossible for Him to admit, wherever He was, any other power alongside Yahweh¹⁵.

Thus, a faith in a single God was born. This God will no longer be only angry; He will also be merciful, because “He does not always keep his anger”, as Psalm 103 recounts. Particularly interesting here is the fact that God cannot be configured, because He cannot be seen. The religion of figuration *par excellence* is Greek polytheism, which describes and sculpts the beautiful figures of the gods. On the contrary, Moses receives the order not to see God, on pain of death: “But you cannot see my face, for no one can see me and live”, (Exodus 33: 20). God cannot be seen, He cannot be named, He is too high and far away, He is unique and transcendent. Slowly, one understands that He cannot incarnate. On the contrary, the conviction is increasingly affirmed that the “personal” aspect of the divine is only due to the fact that Yahweh wishes to be in touch with the human, yet remains “totally other”, elusive, unmentionable, omnipotent.

6. The God Who is Near: The Incarnation in Christianity

Certainly, the most significant example of incarnation is that of Jesus, who is present in a religion that is neither animistic nor polytheistic, but monotheistic. He is the “son of man”, and this term refers us to the prophet Daniel, who, in his vision, foretells the coming of Jesus. The prophet first

¹⁴ Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, § 99.

¹⁵ *Ibidem*.

describes an old man with a white robe and head, seated on a throne surrounded by flames of fire and then continues: «In my vision at night I looked, and there before me was one like a son of man, [a] coming with the clouds of heaven. He approached the Ancient of Days and was led into his presence. He was given authority, glory and sovereign power; all nations and peoples of every language worshiped him. His dominion is an everlasting dominion that will not pass away, and his kingdom is one that will never be destroyed. I, Daniel, was troubled in spirit, and the visions that passed through my mind disturbed me. I approached one of those standing there and asked him the meaning of all this. So he told me and gave me the interpretation of these things: The four great beasts are four kings that will rise from the earth. But the holy people of the Most High will receive the kingdom and will possess it forever – yes, for ever and ever» (Daniel 7, 13-18).

The expression that Jesus often repeats, calling himself “son of man”, indicates, in fact, not only his sonship from God, but also his resemblance to a human being, to whom all peoples will pay homage, therefore, he will be known by them, will enter human history. It has already been noted above that the story of Daniel, like those of other prophets (see Isaiah 2: 1-5), describes the expectation of the Messiah by the Jewish people, but, when this prophecy is fulfilled, it is not recognized and accepted. Judaism, despite the tension over the incarnation, does not know how to make it its own: at first it moves it to an indeterminate future and then it seems to ignore it. In this way, the “scandal” of the incarnation was born.

Can the Messiah, the anointed of the Lord, be an ordinary man, a craftsman, the son of a carpenter? For those who knew the Scriptures, the Messiah, who had been described as the one who «...will judge among the nations and will be arbiter among many peoples» (Isaiah 2: 4), cannot have such humble origins and, above all, cannot preach a radical change regarding the vision of the world, showing Him not submitting to the logic of this world.

And it is precisely the logic of the world that is called into question, because human beings want to touch God. On the one hand, it is the *sacer*, the *sanctus*, the separate, the stranger, the other, it is the God we guard in our interiority, and for this reason we want God to be close to us. The triune God, already foreshadowed in the Old Testament, manifests Himself in a child who is born into a humble family of craftsmen. The God who is near is one of us; He shares human events to make people understand the profound meaning of these events and to teach how to manage them in view of a future life. And this man calls God “Father”: the bond is that of fatherhood and sonship. This unity of the divine and the human does not require the logic of distinction, but

that of participation, the logic that had used archaic thought to understand the sacred, what is close but also distant. And in the tension of the two moments, in their coexistence, the profound relationship between the human and the divine plays out.

In the Gospel of Luke 23: 35-43, the people feel more directly and spontaneously that something great, remarkable, perhaps shocking, has happened: the son of man has been crucified; and he stands still to “see”, bewildered, and he does not judge. It is the leaders who judge and challenge Jesus: if you are the Christ of God, the chosen one, save yourself! God can save Himself. So, if he cannot evade death, then this man is not God. It is the same temptation that Jesus had in the desert. These events are scandalous for the very reason that a powerful person does not save himself. They did not understand that God came to go through all human stages, even death: Jesus had said that whoever does not lose his life will not be saved and what better occasion to show coherence with his preaching than the Incarnation?

Jesus can only be consistent with his own teaching for an even more profound purpose: to show that life truly does not end with death. He wills to go through death in order to rise again. And his future life is already announced to the evildoer who stands by his side, not to the one who conforms to the mentality of the leaders and challenges him to save himself, but, in a very human way, them too. Jesus does not perform this miracle, because he wants to show that, if one repents from sins as does the second criminal who accepts his fate and wants to follow Jesus, then one obtains something more precious than this life, namely, Paradise, that original condition that Adam and Eve had abandoned because they wanted to be like God. Redemption has taken place: if one wishes, with the help of divine grace, one can return to the Paradise from which one had been expelled.

The God who is near is the God who restores life for eternity. The Risen One is again “incarnate” in a new body, which, however, shows that it possesses a hyletic dimension. It is true that it passes through closed doors, but it also eats with the Apostles and says to Thomas, rightly incredulous from the human point of view, that he can touch Jesus, who, therefore, has a texture, as noted by Hedwig Conrad-Martius. Being aware of the early investigations of quantum physics, she proposes that there are other levels of matter different from what we usually experience and know, thereby anticipating the results of contemporary research on the physics of matter in the mid 20th century¹⁶.

¹⁶ I develop this argument, already proposed by Hedwig Conrad-Martius, in Angela Ales Bello and Anna Maria Sciacca, *Ti racconto l'aldilà: Fenomenologia della vita ante mortem*

The incarnation of Jesus Christ is a very important fact for human beings, because God, made man, shows us that it is possible to act in a coherent way with His teachings, that we can forgive sins and even be intermediaries for miracles – “Go and do this in my name”. Furthermore, with his resurrection, Jesus testifies that death is truly for us the beginning of a new life, as almost all religions and many philosophies do, for example, Platonism inspired by Orphism. The incarnation of Jesus is the fulfillment of every human expectation that had manifested itself in other religions: religions are similar, precisely, in the expectations they propose. Christianity fulfills these expectations and basically shows their validity as *semina verbi*.

Another important consequence of incarnation concerns the ritual aspect, which is deeply linked to the hyletic sphere and participatory logic. This is the sacramental dimension, which uses physical elements, foundational for the life of human beings: water for baptism; bread and wine for the Eucharist; oil for anointing the sick. In communal feeling, these are substances that relate to our corporeity, but which take on a spiritual resonance. On the other hand, this is nothing new, for the water of the Ganges for the Hindus, the water of the Jordan for John the Baptist, had the efficacy of purifying the whole human being: human beings need the washing ritual, which is a sign not only of physical purification but also of purification from sins. We need rites in many aspects of our lives, but Heraclitus shrewdly warns us that «the rites of the mysteries in use among men have nothing sacred» (14 DK) in the sense that we must distinguish which rites are truly “sacred”.

If the baptism of Jesus was part of a great collective rite, which attracted the crowds, the Baptist himself admits his insufficiency, pointing to Jesus as the one who will truly purify those who are willing to follow Jesus. As far as the Eucharist is concerned, food has always had a ritual function. Think of the banquets of the gods with nectar and ambrosia, which avoided two types of death – and for this reason there were two – natural death and violent death; think of the meal of sacrificed animals, which had a support- and strengthening-function, even in the rituals of cannibalism.

Jesus fulfills this requirement by identifying his body and blood with the products of the earth worked by human beings: the bread – “Take and eat, this is my body” – and the wine – “Take and drink, this is my blood”. The sacrifice of Jesus is part of the line of ritual sacrifices: Jesus the new lamb. The physical thing is identified with the divine, the objectified divine spirit manifests itself

e post mortem [I will Tell You about the Beyond: A Phenomenology of Life before and after Death] (Rome: Castelvechi, 2023).

in the thing, as Edith Stein¹⁷ teaches us in an extraordinary continuity with archaic thought, but with the novelty of the moral and spiritual message revealed by Christ. The sacrament is incomprehensible with the logic of distinction (either it is God or it is bread), but it becomes evident with the participatory logic, for it is the only one that can justify the incarnation, even in the case of the sacraments in which the incarnation is prolonged. And participation is at the heart of Jesus' message, because it is a question of the love that binds the Father to the Son generating the Spirit, who is precisely the bond between the two that is also the bond with created human beings. According to van der Leeuw, Christianity is the religion of love.

The great miracle is that in our day the participatory logic and the logic of love continue to function in a context in which distinction and personal interest predominate. The estrangement of many from religious practice and the very denial of religious experience is also due to the rationalization process that has taken hold in Western culture, which largely has not been able to find the balance between hyletics and noetics, ultimately absolutizing the latter. And the West has not been able to value the theme of love beyond its reduction to a pure instinctive affectivity.

7. The Distant God: Islam

The greatest affirmation of the inconsistency of the incarnation is found in a historical religion, which van der Leeuw rightly defines as the "religion of majesty and humility". If humility is a virtue, taken to its extreme consequences and united with the unknowable God, it could become the debasement of humanity. The diffusion of Mohammed's message demonstrates the opposite, because Muslims immediately showed a great expansive force due to their great faith, not in themselves, but in their God. Two aspects characterize this religion according to van der Leeuw: the absolute power of God and the unquestioned faith in such power. The human being is surrounded on all sides by the power of God: humans exist because there is God, and they live in God. This means that they cannot adopt a critical attitude towards God. This means submission, and submission is a duty.

Van der Leeuw writes: «The faithful of the prophet in fact believe in the imposing power of God without suspicion. They let God's power expand in life. Here faith is strong, but humanity is weak. One could say, paradoxically,

¹⁷ Stein affirms that all things have sense because the Spirit of God, who created them, leaves His trace in them. She takes up this claim in *Potency and Act*. See Edith Stein, *Potency and Act*, tr. Walter Redmond (Washington, D.C.: ICS Publications, 2009), chapter 5, 8b.

that Islam is the religion of what is properly called God»¹⁸. I think van der Leeuw means that authentic faith is a total trust, without doubts or second thoughts. Although the God of Islam has taken some traits of the God of Israel, Islam does not have a Job, for one cannot argue with God because one is *in* God. And God is, without any determination, and is alone, He cannot bear that anyone is near or close to Him. While knowing the message of Jesus, Islam certainly cannot accept his divinity: this is the highest point of the “scandal” of the incarnation. Yet, Islam has accepted the expansive, missionary force of Christianity and has transformed love of neighbor into social almsgiving, thereby obtaining many converts from those who were conquered during the wars against the infidels. Originally Islam’s expansive force was linked to the very strong faith of a people who, living in the desert, behaved like “a terrifying fighter”, as van der Leeuw defines it. But, despite its expansion onto other continents, and therefore, in different cultural contexts, it continues to be so.

Conclusion

The incarnation of the divine, as we have seen, divides religions. Some consider it “scandalous”, because God is so powerful that He cannot have anything to do with humans, on the contrary, others, precisely by virtue of the fact that all things depend on God, accept, indeed desire, the presence of God among us. I believe that there are good philosophical reasons for maintaining that God is near, the most forceful being that we must have the experience of the divine to speak of it, otherwise it would never occur to us to name it. Consequently, not only is there in us the trace of the divine presence, but this presence itself is with us. This fact, far from being scandalous, is highly comforting.

¹⁸ Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, § 100.

RESISTENZA DELLA PRESENZA* Emmanuel Falque**

Esergo di *Hors phénomène*¹:

«Il desiderio di applicare la ragione a ciò che passa per irrazionale è un progresso della ragione».

(M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception* (1946), Paris, Verdier, 2014, p. 64)

«L'impazienza di raggiungere l'oltre può portarci a ignorare la resilienza delle cose e degli esseri».

(D. Janicaud., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Ed. de l'Eclat, ch. II [finale], p. 37)

«Non è che vedesse qualcosa, ma ciò che guardava, a lungo andare, lo metteva in contatto con una massa notturna che percepiva vagamente come se fosse lui stesso e nella quale si bagnava».

(Maurice Blanchot, *Thomas l'Obscur* (1950), *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1992 p. 16).

Abstract: Presence is not just offering, it is also resistance. And to resist in the just struggle of difference, is not first and foremost to oppose, but quite simply to exist. In a close discussion with Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot and Jean-Paul Sartre, this text attempts to take thought to the limits of phenomenality. There is not only the 'present of presence' (as gift), but also the 'resistance of presence' (as simple being-there). To think it is not to presuppose "that there is meaning", according to an a priori of manifestation that is never justified. But at least it is to recognise "that there is meaning in the *Il ya*", in which we can also continue to speak. It is in this radicality that the essence of our existence is expressed, at the same time as we are cornered by ourselves and yet discover, deep within ourselves or in our own chaos, the strength to exist.

Keywords: *Phenomenology, Presence, Resistance, Il y a, Neutrality.*

* Il presente saggio è apparso in francese con il titolo *Résistance de la présence*, in E. Falque, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*, Paris, Hermann, 2021. È stato per volere dell'Autrice tradotto da Daniela De Leo e don Antonio Bergamo in italiano.

** Professore di Filosofia presso l'Institut catholique de Paris Faculté de philosophie.

¹ E. Falque, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*, Paris, Hermann, 2021.

Introduzione: un elemento di permanenza

C'è una proposizione che oggi non è più scontata – quella di Husserl nelle *Ideen I* secondo la quale «tutte le unità reali sono unità di senso» (*Einheiten des Sinnes*), perché queste unità di senso «presuppongono una coscienza donatrice di senso» (*sinngebendes*). Forse anche la «donazione di senso» – o la *Sinngebung* – è ora diventata la cosa meno condivisa al mondo². Non che si debba condannare l'idea del «senso», né tanto meno del «dato», ma in quanto certi traumi nell'esistenza sono a volte tali che l'orizzonte di quello che «si dona» non dà nulla, inclusa anche l'idea stessa di «donare». Niente è più dell'ordine della certezza apodittica, né anche fenomenologica, secondo cui «il mondo ha senso», e che si trova sempre un soggetto capace di ricevervi del «senso». Emmanuel Lévinas aveva già avvertito, fin dalla sua seconda prefazione a *De l'existence à l'existant*, opera scritta in prigionia e il cui obiettivo non è altro che considerare questo possibile annichilimento di ogni orizzonte – lontano da ogni «dato» come anche da ogni «generosità»: «la nozione di *Il y a* sviluppata in questo libro vecchio di trent'anni, ci sembra essere il *pezzo di resistenza* [...]. *Il y a* impersonale, come un “piove” o un “fa notte”. Termine fondamentalmente distinto dall’“*es gibt*” heideggeriano. Non è mai stata né la traduzione, né l'adattamento dell'espressione tedesca e delle sue connotazioni di abbondanza e generosità»³.

Non si potrebbe essere più chiari. C'è, nell'*Il y a*, precisamente un «pezzo di resistenza», qualcosa che «si pone» e che «si oppone», non si dà né è dato, ma sta semplicemente lì senza poter essere ridotto né superato. Si tratta dell'*Il y a* come di ciò che si chiama in francese, durante un buon pasto, un piatto detto «di resistenza» – cioè questo piatto certamente «solido e consistente», ma di cui non si sa se si riuscirà a finirlo tanto resiste, o a volte rimane indigesto, per la “consistenza” della sua presenza. Cercando di attenersi al menù equilibrato, o di aspettare che tutto sia dell'ordine dell'offerta o del dato, il banchetto filosofico contemporaneo ha forse dimenticato ciò che potrebbe essere al centro della sua riflessività: non tanto l'abbondanza quanto la resistenza, non tanto la genericità quanto l'autocentrismo. La presenza, in qualità di “parte migliore”, sempre “resiste”, non perché mi sia offerta e che io debba riceverla, ma perché niente assicura, né mi assicura, che potrei un

² Cfr. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, Ideen I* (1913), Paris, Tel Gallimard, 1985, § 55 [«Che nessuna realtà esiste senza un "donazione di senso". (*Sinngebung*)»], p. 183 [S. 106].

³ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1963 [poche, 1998], préface de la deuxième édition (1981), p. 2 [de l'Avant-propos]. La sottolineatura è di chi scrive.

giorno assimilarla, farla mia, anche riconoscendo che a volte ne sono sopraffatto: «nella notte in cui siamo legati a essa, scrive magistralmente Lévinas a proposito dell'insonnia, non abbiamo a che fare con niente. Ma questo niente *non è quello di un puro nulla*. Non c'è più questo, né quello; non c'è “qualcosa”. Ma questa assenza universale è, a sua volta, una *presenza*, una *presenza assolutamente inevitabile*»⁴.

1. Presenza e resistenza

Questo «elemento di permanenza» o l'*Il y a*, che sono quindi talvolta io stesso e per me stesso, è spesso «troppo» o «di troppo», non tanto, questa volta, nella sua assoluta liberalità quanto nella sua incomprimibile esistenza.

Impossibile da «ridurre» – che si tratti di distruzione (dubbio) o di sospensione (*epochê*) – si pone sempre lì davanti a me, nudo e crudo, altrettanto inassimilabile quanto impossibile da digerire. Residuo piuttosto che eccedenza, rimane in noi come questa «massa notturna» (Blanchot) che non si potrebbe negare, anche se il linguaggio avrebbe molta difficoltà a dirlo, se non a delimitare i contorni almeno per indicare che non può non esistere. Al dono sempre benedicente di una rivelazione che mi sarebbe data, si oppone quindi ora un debito incomprimibile che non posso non portare (sopportare) – quello della nascita e della morte certamente, ma anche della malattia, della follia, del lutto dell'essere amato, o anche della colpa o del peccato. Il rivelato non tiene (non resiste) di fronte alla radicalità delle esperienze traumatiche che ci fanno dubitare, o quanto meno non è questa la prima esperienza da cui ci è permesso di iniziare⁵.

Da qui la necessità di pensare diversamente l'atto del «resistere». Generalmente, ed in effetti, si pensa la *resistenza* come un'opposizione a una forza che le sarebbe esterna e, quindi, a un dato che necessariamente la precederebbe. Ogni resistenza deriverebbe allora da un dono o da un'altra presenza che la renderebbe possibile: certamente il piatto principale del pasto, (piatto di resistenza), ma anche il materiale (resistenza del legno), lo shock (test di resistenza), il flusso elettrico (resistenza della bobina), la guerra (resistenza armata), la guarigione (resistenza alla cura o rimuovere le resistenze), ecc. Ma questo senza tener conto di ciò che viene effettivamente

⁴ *Id.*, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 94.

⁵ Farsi carico del «debito», e non solo del «dono», perfettamente illustrato da Anselmo di Canterbury nella sua teologia chiamata, erroneamente, «della soddisfazione». Cfr. *Le livre de l'expérience, d'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, 1^{ère} partie, ch. III, pp. 111-149: « Le dette du don ».

prima. Perché «resistere» non è opposizione, è esistere. Non resistiamo perché siamo «contro» – in quanto rimaniamo sempre «tutti contro» – ma resistiamo perché esistiamo, in modo che è tanto impenetrabile nella sua materia quanto impermeabile nella sua psiche. Non basta richiedere lo sforzo interno del corpo o dello spirito, né anche il vissuto, per far credere che la tensione preceda la resistenza, o il dono il contro-dono. Perché pensare la «resistenza della presenza» come un ostacolo a un «già-dato», è immediatamente pensare che il «dare» precede l'«esistere», o ancora «la sensazione di sé come sensazione del sé» alla «sensazione del sé come resistenza a sé».

Che basti qui menzionarlo, anche se un giorno certamente dovremo ritornarci. Forse si è dato un po' troppo rapidamente ragione a Maine de Biran contro Condillac, e quindi a *La fenomenologia del corpo* intesa come *Leiblichkeit* o «incarnazione» (Michel Henry) piuttosto che all'essere-là del «corpo espanso» visto anche come *Körperlichkeit* e quindi «incorporazione» (la nostra prospettiva). Posso certamente sentire dall'interno nella mia mano «la specie di resistenza che i muscoli oppongono alla forza che li contrae» in modo che lo sforzo interno, e indipendentemente da ogni oggetto afferrato o toccato, basti a costituire il «fatto primitivo» per cui il mio carnale prende coscienza di sé (Maine de Biran). Ma l'esempio della statua in cui la mano scopre il suo «io» attraverso *l'impenetrabilità e la solidità* del proprio corpo quando urta una parte della sua anatomia non è neanche privo di senso (Condillac). Condannando troppo rapidamente il «corpo oggetto» in nome dell'empirismo, ci si lancia verso il «corpo soggetto» senza vedere il suo sentore di idealismo⁶.

«Resistere» non è quindi solo fare schermo a un a priori del dato sempre presupposto – in cui ogni resistenza sarebbe allora solo reattiva –, ma è riconoscere l'irriducibilità della «cosa-là», o del «corpo-là», al di qua di ogni donazione. La resistenza non è né «residuo» né «surplus». È invece spessore e solidità di ogni ente che permane e riempie lo spazio, prima di essere messo in movimento o spostato. Ciò che (mi) resiste non è solo ciò che ostacola il flusso, ma ciò che esiste nel suo essere di «cosa» che non si può né distruggere né ridurre né cambiare.

Per indicarlo soltanto, e nuovamente qui. Si tratta del primato della «resistenza» sul «flusso» in filosofia, come si tratta del «primato del corpo»

⁶ Cfr. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2003, in particolare ch. II, pp. 71-105: « Le corps subjectif ».

(Lucian Freud) sul «movimento della carne» (Francis Bacon) in pittura. Non basta scrivere una «Logica della sensazione» (Deleuze a partire da Bacon), bisognerebbe anche, e un giorno, scrivere una «logica dell'incorporazione» (*Come la carne*, o un saggio questa volta su Lucian Freud)⁷. Perché la «presenza dell'irriducibile» è anche un «irriducibile della presenza». E questo è ciò che l'arte contemporanea nel suo «espressionismo senza pietà» vuole significare, e che i costanti riferimenti «fenomenologici» all'impressionismo (Monet) o all'arte astratta (Kandinsky, Rothko, Mondrian...) a volte tendono a dimenticare. Non si dipinge più come si vede o come ci si vede. Si dipinge piuttosto come *si è visti*, non in un qualsiasi oggettivismo, ma in un'inversione del modello e del quadro che fa sì che il corpo che «sta lì espanso» sembri «più vero del vero» – rivelato nel suo spessore carnale fatto di «carne e ossa» (corporeità carnale), eppure anche capace di esprimere ciò che ciascuno di noi è perché è anche visto da un altro (intenzionalità): «voglio che la pittura funzioni come la carne (*work as flesh*), suggerisce Lucian Freud durante un'intervista [...]. Vorrei che i miei ritratti fossero quelli delle persone (*of the people*) ma non fossero come loro (*not like them*). Non l'apparenza del modello ma il modello [...]. Per me, il quadro è la persona. *Voglio che funzioni come la carne – I want it to work for me as flesh does*»⁸.

2. Un oblio del tragico

A forza dunque di vedere il dato – in estetica, in filosofia, in poesia, in letteratura, e anche in religione – si è un po' dimenticato il senso dell'esistere, o almeno del «resistere». Detto diversamente, giocando troppo sul gioco delle parole del «presente della presenza» – in francese (*un présent*) come in inglese (*a present*) – si è finito per credere, e per vedere, ogni presente o ogni istante come un «dono della presenza» [un «presente»] – là dove, il più delle volte, non facciamo che l'esperienza della sua «resistenza», della sua irremissibilità, o almeno del suo «essere-là» al di qua di ogni donazione e dell'idea stessa del «dare». C'è infatti un divario – e il sintagma del «Fuori

⁷ *As flesh – Comme la chair*: espressione di Lucian Freud.

⁸ Cité par L. Gowing, *Lucian Freud*, Londres, Thames and Hudson, 1982, pp. 190-181. Ripreso e tradotto nell'album della mostra *Lucian Freud, L'Atelier*, Paris, Centre Georges Pompidou, 2010, pp. 34 e 41 (con una sala dell'esposizione intitolata *As flesh – «Comme la chair»*). Quanto al senso di «corps épandu», nonché di «corporéité charnelle» e «intentionnalité», si rinvia al nostro articolo «Peut-on réduire le corps?», in S. Bancalari (éd.), «Epoché», *Archivio di Filosofia*, vol. LXXXIII, n° 1-2, 2015, pp. 91-107; oltre che alla nostra opera *Ethique du corps épandu, Soins palliatifs et philosophie*, Paris, Cerf, 2018.

fenomeno» voleva già significarlo⁹ – tra la «fenomenologia della notte» e la «notte della fenomenologia». Perché, là dove la prima tratta ancora della non-apparizione nell'orizzonte possibile dell'apparire (e quindi di un eventuale dato se non effettivo, almeno atteso), la seconda distrugge l'«apparire» stesso, cioè ciò che è in procinto di apparire. Alla *possibilità dell'impossibilità del fenomeno* prende il posto *l'impossibilità della possibilità del fenomeno*. Si pone qui, l'avevamo allora e già sottolineato, un «modo di resistenza» che non è solo la «sottrazione del significato»¹⁰.

Dopo che la fenomenologia francese si è così e integralmente centrata sul dono, la rivelazione, il volto, la preghiera, l'incarnazione, la liturgia o l'evento, seguendo ciò che Martin Heidegger ha chiamato, si dice «tautologicamente», la «fenomenologia dell'inapparente»¹¹, viene quindi ora il passo, e il tempo, di uscire definitivamente dall'irenico per confrontarsi con il tragico, e di fare del negativo il motore stesso di ogni pensiero, che si tratti del male, del trauma, dell'insonnia o della schizofrenia: «Una fenomenologia i cui dati non fossero truccati, si interroga con ragione l'autore de *Tournant théologique de la phénoménologie française* là dove infine la sua critica colpisce di più senza che si sia ancora realmente percepito, non presterebbe forse più attenzione all'atroce, al *disperante*, all'*inqualificabile*, o anche solo all'*indecidibile* dove si trama anche la nostra condizione? E Cioran non si rivela forse almeno *altrettanto fenomenologo* quanto i nostri autori, in molte delle sue descrizioni senza compiacimento della nostra condizione umana?»¹². Detto diversamente, e per citare questa volta Marlène Zarader commentando Maurice Blanchot, non dovremmo forse porre fine alle «strategie di addolcimento»¹³ di cui ancora dà prova l'insieme della fenomenologia francese tranne il primo Lévinas ispirato precisamente da Maurice Blanchot (*Le temps et l'autre* o *De l'existence à l'existant*)? Non è opportuno riconoscere che «le condizioni dell'esperienza, così come messe

⁹ « Hors phénomène », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Septembre 2018, n° 3.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. Heidegger, « Séminaire de Zahringen » (1973), in *Question IV*, Paris, Gallimard, 1982, p. 339 [GA, 15, 399]: «Il pensiero necessario è quello che io chiamo pensiero tautologico. Questo è il significato originario della fenomenologia [...] Questa fenomenologia è una fenomenologia dell'inapparente ».

¹² D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Ed. de l'Éclat, 1991, p. 54 [Ripreso in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Folio-Essais, 2009, p. 106].

¹³ M. Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 84.

in luce da Husserl, sono impotenti a rendere conto di tutta l'esperienza»¹⁴ e allora accettare di «scuotere le fondamenta della fenomenologia, almeno nella forma datale da Husserl»¹⁵?

3.L'impossibile anamorfosi

La «notte», il «fuori», il «neutro» o il «disastro» sono allora altrettanti sintagmi che fanno segno verso questo «altro» dell'esperienza, o ancora l'impossibile esperienza dell'esperienza, in Maurice Blanchot – non di ciò che resta, ma di ciò che «resiste» al resto stesso, ciò che si tiene «sempre già lì prima di ogni resto» perché prima, o piuttosto «fuori», da ogni donazione. L'*anamorfosi*, secondo un'analisi notevole, dice certamente che «il fenomeno accede alla sua visibilità solo attraverso la via di una donazione». Così si spiega il «parere» che non è ancora «figura di apparizione» finché lo spettatore non si è posto nella prospettiva o nel «punto di vista» da cui l'oggetto deve essere visto (anamorfosi o apparizione del teschio di una *vanitas* ne *Les Ambassadeurs* di Holbein il Giovane per esempio, che si vedrà solo posizionandosi nel giusto punto del suo apparire). Si vede dunque certamente un fenomeno solo perché qualcosa si dà e la figura di apparizione si riceve infine a partire dal (buon) punto di vista da cui si dà¹⁶.

Ma cosa accadrebbe allora, e secondo una via più radicale che contraria, se l'anamorfosi diventasse *de facto* impossibile, non per l'incapacità del donatario di ricevere la donazione, ma per la soppressione o distruzione dello «schematismo dell'immaginazione» attraverso cui si opera precisamente la sintesi del concetto e del vario della sensazione? Detto altrimenti, cosa accadrebbe se a seguito di un vero e proprio ostacolo sul tragico – trauma, esperienza del male o caduta nella follia – diventasse non solo impossibile posizionarsi nel «buon» punto di vista sulla cosa, ma se le stesse idee di «vista» e di «punto di vista», e persino di «cecità», fossero questa volta totalmente scomparse? *La notte della fenomenologia* (distruzione di ogni

¹⁴ *Ivi*, p. 90.

¹⁵ *Ivi*, p. 91. Uscire da un tale irenismo della fenomenologia, o resistere a questo oblio del tragico, probabilmente è anche, e in tutt'altra maniera, il giusto tentativo di Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 2001, pp. 121-122: «Seguendo il movimento interno e la logica interna dell'analisi costitutiva, siamo stati condotti *oltre la fenomenologia*» (il corsivo è di chi scrive).

¹⁶ Cfr. Jean-Luc Marion, e la sua notevole descrizione del fenomeno «anamorphose», presuppongono precisamente che il fenomeno non accede alla sua visibilità «attraverso una donazione»: *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, § 13, pp. 169-185 (e in particolare, pp. 174-177): «Anamorphose».

orizzonte di apparire), a rovescio della semplice fenomenologia della notte (oscurità o assenza di luce), non deve raggiungere un tale grado di radicalità per non presupporre sempre il dare, e raggiungere quel fondo della «resistenza della presenza» per cui il tragico riconfigura, o piuttosto sfigura, il mondo così come avevamo creduto che potesse o dovesse esistere?

4. Dalla negatività alla negazione

L'«*Il y a*», il «*Cinabre*» o l'«*Impouvoir*», come vedremo, sono allora l'indice di un tale «*Fuori fenomeno*» (*Hors phénomène*) che, essendo «fuori dal dono», non rimane tuttavia «fuori dal nome». È dunque dicendolo, *fosse anche per negazione*, che ci si sforzerà qui, in un'oscurità tale che la stessa nozione di luce è divenuta dimenticata e forse non è mai esistita. Ma la teologia negativa o l'apofantismo invertito qui non basta o non è più sufficiente. Perché dire, o quantomeno pensare, è ancora credere a un vuoto in cui il «dio» verrebbe ancora a inserirsi – sia per la sua presenza in eccesso (teologia negativa) sia per la sua assenza in difetto (apofantismo invertito). Sembra che ci sia ancora un «luogo» (*topos*) per parlare di Dio, senza tenere conto del suo non-posto (utopia) come del suo non-luogo (non-evento). Si dirà certamente, e con ragione seguendo Martin Heidegger nel suo corso su Nietzsche, che «la determinazione nietzscheana della totalità dell'universo è una *teologia negativa da cui il dio cristiano è assente*»¹⁷. Ma non è ancora e sempre pensare l'ateismo nel vuoto del teismo – compito del «dio in adorabile blu» (Hölderlin), o del «dio a venire» (Heidegger), di giocare allora e di nuovo la partita?

Da «*privazione*» come vuoto da colmare – che è ancora sempre presupporre il «dono» – il divino è oggi passato alla sua «*negazione*» come totale opacità o mondo estraneo. Laddove bisognava negarlo (ateismo militante), il più comune ora torna a non parlarne più (ateismo coerente). Bisogna o no rammaricarsi? Non è questa la questione, con tutti i saggi che si conoscono per prendere la parte di uno o l'altro dei lati opposti¹⁸. Poco importa in verità di soffermarsi sui presunti mali della secolarizzazione, ognuno pensando e vedendo solo a partire dal proprio «Dio presupposto».

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche I* (cours à l'université de Fribourg-en-Brigau entre 1936-1940), «L'éternel retour du même», Paris, Gallimard, 2011, p. 277.

¹⁸ Per una posizione argomentata e sfumata, vedere E. Jünger, *Dieu mystère du monde* (1997), Paris, Cerf, coll. «*Cogitatio Fidei*» n° 116, 1983, t. I, pp. 2 e 49: «Una cosa sembra certa: viviamo in un'epoca in cui non c'è luogo (u-topos) per parlare di Dio [...]. Non è forzato, quando sperimentiamo il nostro essere e quello del mondo di fronte alla possibilità del non-essere, non è inevitabile che si arrivi a parlare di Dio [...].» (sottolineato dall'autore).

Basti solo riconoscere qui che né di «dio» né di «non-dio» si può talvolta ancora parlare, tanto alcune esperienze del trauma, della sofferenza, della malattia o della morte, sembrano renderlo totalmente estraneo, compreso il suo stesso nome.

Piuttosto che voler sempre recuperare o ritrovare il divino – fosse anche nel grido di Giobbe che soddisfa solo coloro che credono già che si possa sempre sperare – si preferirà qui tornare a quello strano stato d'origine del Caos o del *Tohu-Bohu* dove «prima» non c'era niente, se non per Dio almeno per noi, pura *resistenza della presenza* del nostro essere stesso a se stesso: « piuttosto che a Dio, bisogna dire con Emmanuel Lévinas, la nozione di *l'Il y a* ci riporta all'assenza di Dio, all'assenza di ogni ente. I primitivi sono assolutamente prima della Rivelazione, *prima della luce*»¹⁹. Da uno all'altro – da Heidegger a Lévinas – non c'è quindi solo un processo di «de-teologizzazione» (come potrebbe far credere la forma heideggeriana di una teologia negativa invertita o svuotata del suo contenuto), ma una vera e propria «riqualificazione»: dell'ente prima dell'essere, o dell'esistere senza esistente – ossia l'esperienza della vita anonima impossibile da riportare a ogni donatore come anche a ogni creatore.

5. *Il y a o l'invincibile persistenza*

5.1. *Un niente che non è niente*

«*Il y a*» come «piove» o come «fa bel tempo». L'«*Il y a*» segna certamente questo «carattere impersonale di questa fase in cui la coscienza impersonale sperimenta che c'è qualcosa, senza oggetto, senza sostanza», ma specifica Emmanuel Lévinas in uno dei suoi ultimi colloqui che ne mostra anche la costanza, «*il y a*» è «un niente che non è niente, poiché questo niente è pieno di mormorii, ma mormorio non nominato»²⁰. *Un niente che non è niente*, ecco ciò che costituisce la «resistenza della presenza» – simile al «*non ha nulla a che fare*» di Freud, non perché il «non ha» si rifugi nell'invisibilità (una sorta di teologia negativa invertita, come abbiamo detto), ma perché la sua oscurità o il suo spessore è tale che dimostra impenetrabilità²¹. «Ronzio incessante», «ronzio intollerabile», «assurdità», «brusio anonimo», «ribollimento

¹⁹ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 99 (la sottolineatura è di chi scrive).

²⁰ *Id.*, *Altérité et transcendance*, Paris, Poche, 2006 [« La proximité de l'autre »], p. 109.

²¹ Cfr. nostra opera *Ça n'a rien à voir; Lire Freud en philosophe*, Paris, Cerf, 2018.

nauseante e ingombro», per seguire ora *Autrement qu'être*²², l'«*il y a*» non si dissolve nel nulla o nell'oblio, come avviene con la morte piuttosto che con l'insonnia, ma ci *invade con la sua presenza anonima*, al punto da preferire talvolta la nostra non-esistenza a tale «resistenza della sua presenza», la nostra, che ci schiaccia. Con questa formula del «*niente che non è niente*», Emmanuel Lévinas distingue dunque l'essere dal nulla, o piuttosto rende più pesante, più insopportabile, anzi più invivibile, l'essere piuttosto che il nulla. Paradossalmente è più facile immaginare la morte (l'oblio di sé in un sonno), e molto più difficile sopportare la vita (la presenza a sé nel risveglio). Il peso dell'insonnia (Lévinas) pesa di più, o vale di più, dell'angoscia della morte (Heidegger). Perché *la sopravvivenza dell'essere e all'essere*, in particolare per chi scrive in prigionia e scampa alla morte, è più *insopportabile della fuga o della caduta nel nulla*: «la preoccupazione non è come pensa Heidegger, l'atto stesso di essere sul bordo del nulla; è imposta al contrario dalla solidità dell'essere che inizia e che è già imbarazzato dal troppo pieno di sé stesso»²³.

5.2. Istanza

«*Il y a*», come abbiamo detto, non traduce l'«*es gibt*» heideggeriano, poiché non dona nulla né si chiede «cosa dona». Pura presenza, esso è de facto esistenza, o piuttosto «istanza» – non più come ciò che si apre (*ex-istenza*), ma si mantiene lì, chiuso su se stesso, e per sempre impenetrabile (in-istanza). Ma il termine designa anche un fatto di linguaggio – *Il y a* – come di «essere-là» piuttosto che di «essere-donato», fatto di essere piuttosto che donazione dell'essere. Con l'«*Es gibt*» composto dal neutro, tuttavia assente nella lingua francese (*Il y a*), la «resistenza della presenza» consacra la presenza come «avere» e non come «essere» (*Il y a*), e la iscrive quindi in un «luogo» strettamente incomprimibile in quanto lo riempie o lo invade da parte a parte (*Il y a*). Detto diversamente, e una volta non è consuetudine, il linguaggio porta la significazione, e quindi anche i modi di essere di questa pura presenza. «*Il y a*» non è solo il sintagma di una filosofia in cerca di rinnovamento, tanto avrebbe giocato, e troppo giocato, sui paradigmi dell'essere e dell'avere. «*Il y a*» dice semplicemente, ma è molto o almeno sufficiente, che «è là». Semplicemente «là» – come «piove» o come «fa

²² *Id.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Biblio-Essais, 1990, pp. 254-255: « Sens et Il y a », con il corretto commento di D. Franck, *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2008, ch. XXI, pp. 247-260: « Sens et non-sens de l'être ».

²³ *Id.*, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 36 (la sottolineatura è di chi scrive).

notte» – senza poter voler né indicarne una qualche provenienza, perché semplicemente non ce n'è, né volerla designare, o anche solo supporre, perché significherebbe far credere che sia possibile eliminarne la resistenza. Riconoscersi o confessarsi come «esistere senza esistente», significa definirsi come «essere-là» o *Dasein* – ma dove il «là» questa volta del «*Il y a*» (*Da*) manca all'essere capace di aprirsi e riceverlo (*Sein*). L'esistere senza esistente segna la rottura, lo strappo o la disconnessione, di un essere o di un esistente (cosa) divenuto incapace di rapportarsi al proprio essere o esistere (*Dasein* o persona).

5.3. *Ipostasi*

L'*ipostasi*, altro termine curioso ma essenziale di questa prima filosofia lévinassiana, designa quindi e precisamente nella tradizione filosofica, o meglio teologica, la persona (e non esclusivamente la «monade» o il «principio divino» come nel neoplatonismo)²⁴. *Mya ousia treis hypostaseis* – una «sostanza e tre persone» (*una substantia tres personae*), dice definitivamente il IV Concilio Lateranense (1215) riprendendo il concilio di Nicea (381)²⁵. Chi dice «persona» o «ipostasi», e in particolare in quello che sarà il suo sviluppo filosofico (Kant, Hegel, Scheler, Mounier...), indica quindi una «relazione», e una possibilità di rapportarsi a se stesso come anche agli altri. Così avviene, e almeno nella tradizione cristiana, delle ipostasi o delle persone della trinità (Padre, Figlio, Spirito), cosa che vale anche per Dio stesso, almeno nel suo rapporto con le creature in generale, nella tradizione ebraica. Che Dio sia (una) «persona», cioè «relazione», e quindi «qualcuno»: questo è ciò che condividono il giudaismo e il cristianesimo, pur in modi diversi²⁶.

²⁴ Cfr. Plotin, *Traité 7-21*, Paris, Garnier-Flammarion, 2003, traité 10, p. 153: « Sur les trois hypostases qui ont rang de principes ».

²⁵ IV Concilio Lateranense(1215): «Crediamo fermamente e confessiamo apertamente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso, onnipotente, immutabile, incomprendibile e ineffabile, Padre e Figlio e Spirito Santo: tre persone, ma una sola essenza, sostanza, (*tres personae sed una substantia*) cioè natura assolutamente semplice»: DH800.

²⁶ Una natura «relazionale» (e quindi anche personale) di Dio, ereditata integralmente per la prima volta dall'ebraismo, che il cristianesimo sbaglierebbe a dimenticare. Così Rachi nella sua straordinaria interpretazione della Genesi [*Beréchith*, raba 8, 7]: «Dicendo "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" [al plurale, Gen 1,26], il testo non ha voluto perdere l'occasione di dare una lezione di buona educazione e di insegnare il valore della modestia: il superiore deve chiedere il parere del suo subordinato e chiedere la sua autorizzazione. Se avesse scritto "farò l'uomo", non ci avrebbe insegnato che Dio ha consultato il suo *beith din*, ma avremmo capito che ha deciso da solo». Quanto al primato della relazione sulla sostanza

Ora, questo è ciò che manca, o che non esiste più e forse non è mai esistito, nell'*Il y a* di Emmanuel Lévinas – ovvero dell'essente allo stato bruto, della presenza resistente che non ha altro fatto se non quello di essere là, nell'impossibilità di legare o di fare «religione»: «*sono tutto solo*», confessa Emmanuel Lévinas ne *Le temps et l'autre* al termine della guerra.

Ma questa formula non dice solo che «non sono l'altro». Dice anche, e più fondamentalmente, che «sono monade in quanto sono»: «è quindi l'essere in me, il fatto che esisto, il mio esistere che costituisce l'elemento assolutamente intransitivo, qualcosa *senza intenzionalità, senza rapporto*»²⁷.

Certamente, si dirà della coscienza, dell'emergere della persona, o anche dell'alterità, che rompe l'*Il y a* o il «neutro» della resistenza della presenza, in quanto precisamente *accorda* l'esistere all'esistente – o ancora questo corpo che ho (*il y a*) al me che sono (relazione o rapporto a). Su questo punto, l'autore di *Le temps et l'autre* è più che chiaro, secondo una linea della «relazione» o dell'«ipostasi» che non cesserà poi di rafforzarsi: «questo significa che la coscienza è una rottura della vigilanza anonima dell'*il y a*, che è già *ipostasi*, che si riferisce a una situazione in cui un esistente *si mette in rapporto* con il suo esistere»²⁸.

Ma se l'ipostasi o la persona può a questo punto rompere con la «solitudine di esistere», secondo un'esigenza certo comprensibile e anche necessaria, è quindi vero che detta «solitudine» si dà prima di tutto là come «materia prima». Senza confonderla né con il «solitario» né con il «solipsismo», ci sarà un giorno bisogno di tornarci²⁹, l'essere-là «solo» o «tutto solo» mi costituisce proprio, non solo in quanto si ritira dalla comunità, ma dal fatto che la sua monade circoscrive l'essere bruto incompressibile al quale il sé non può sfuggire. Lungi dalla sola morte e dalla sua angoscia (Heidegger), la solitudine rimane quindi e in qualche modo se non «originaria», almeno «originaria», per Emmanuel Lévinas nei suoi primi lavori. Essa appartiene non a un io beato di costituirsi, ma è della sfera dell'egoità intesa come materialità – ovvero dell'impossibile fuga nell'intelligibile o in un relazionale che potrebbe farmi credere «leggero» o non «ingombrato dal mio io» nella

nella trinità del Cristianesimo, vedere *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, coll. «Epiméthée», ch. I, pp. 49-85: «Métaphysique et théologie en tension» (Agostino).

²⁷ E. Lévinas, *Le temps et l'autre* (1946), Paris, PUF, 1982, p. 21: «La solitude d'exister» (la sottolineatura è di chi scrive).

²⁸ *Ivi*, p. 31: «L'hypostase» (la sottolineatura è di chi scrive).

²⁹ Cfr. «La solitude originelle», in *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité*, pp. 393-451.

sua stessa esistenza: «la solitudine non è l'esperienza privilegiata della morte, ma la compagna, se si può dire, dell'esistenza quotidiana ossessionata dalla materia»³⁰. Nell'*Il y a, la resistenza della presenza* non è quindi né privazione né difetto di relazione, ma «essere-là» o «essere-bruto» che precede ogni relazione. Bisogna quindi ripeterlo qui, secondo una formula che abbiamo già usato altrove: «*all'essere della finitudine* di Martin Heidegger, si opporrà qui la finitudine senza essere, altro modo di non potersi annientare né di rapportarsi a un sé che si possa assumere, o anche solo riconoscere»³¹.

5.4. Pazienza

Le formule per lo meno sorprendenti – al cospetto del metafisico classico così come del teologo – secondo cui «proveremo a *mettere in questione l'idea che il male sia un difetto*»³², o ancora che «*l'essere è il male, non perché finito, ma senza limiti*»³³, non indicano, è ovvio, che l'*Il y a* sia il male, come se *la resistenza della presenza* fosse da vincere, se non addirittura da assumere. Poiché non ci sono più né Bene né Male in un mondo traumatizzato, di fronte alla sofferenza, alla malattia, alla morte o alla malinconia, si resta ben lontani dai presunti valori «già dati» ai quali ci si potrebbe ancora aggrappare. O piuttosto, l'etica, se ce n'è una, è una «metafisica» precisamente in quanto non detta più «valori», ma si impegna in un mondo in cui il qui e ora costituisce l'essenziale della sua fatticità. «La vera vita è assente» certo, ricorda l'apertura di *Totalité et infini*, ma «siamo al mondo». Ed è precisamente perché «ci siamo», che il concetto di «dura realtà» «suona come un pleonasm!» (sic.)³⁴, perché non c'è realtà che non sia «dura», cioè *resistenza* piuttosto che *donazione*, c'è di più di quanto *venga dato*. La celebre prefazione di *Totalité et infini* lo sottolinea, oggi così controcorrente rispetto a un irenismo della *Sinnggebung* (Husserl) o della *Gegebenheit* (Heidegger) cui tutta la fenomenologia francese ha fatto seguito: «Non c'è bisogno di provare con oscuri frammenti di Eraclito che *l'essere si rivela come guerra*, al pensiero filosofico; che la guerra non lo affligge solo come il fatto più evidente, ma come *la pazienza* stessa – o la verità – del reale»³⁵.

³⁰ *Ivi*, p. 39: «Solitude et matérialité».

³¹ Cfr. «Mal et finitude. Dialogue avec Ricoeur et Lévinas», in *Etudes théologiques et religieuses*, t. 92, 2017/2, p. 430: «puissance de Dieu et puissance du mal».

³² E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 20.

³³ *Id.*, *Le temps et l'autre*, cit., p. 29.

³⁴ *Id.*, *Totalité et infini* (1961), Paris, Biblio-Essais, 1990, préface, p. 5.

³⁵ *Ibidem*.

L'avremmo allora trascurato – a forza di rivendicare uno «svelamento» (*aletheia*) che avrebbe dimenticato fino al «combattimento» (*polemos*) di cui ogni ricerca della verità dà prova? La guerra come «pazienza stessa» o «verità» del reale. «Pazienza» – da *pateo* certo (aprirsi e manifestarsi, ma anche «estendersi per tutta la lunghezza», o addirittura spargersi), ma ancora da *patior* (soffrire, sopportare, sostenere). Questa è la verità dell'essere, o piuttosto del «reale», nella «resistenza della presenza»: non più l'*aletheia* come «manifestazione» di un nascosto ancora da rivelare, ma la *patientia* come «pazienza» ma anche «sopportazione». La presenza dell'*Il y a* resiste come un «fatto patente» – manifesto certo, ma solo nel senso di «evidente», «indubitabile» o «incontestabile», come quando il malfattore viene colto in «flagranza» di colpa o furto. Manifesto, il patente non nasconde nulla – non perché veda tutto o illumini tutto nel suo splendore, ma, al contrario, perché non ha, o non ha più, nulla da nascondere – perlomeno di ciò che potrebbe, o dovrebbe, ancora rivelarsi. La *resistenza della presenza* dice la *pazienza* di un essere-là imprescindibile, o piuttosto irriducibile.

Questo «di fronte a cui si sbatte» in modo evidente o incontestabile, non perché mi è esterno (esistenzialismo) o interno (fenomenologia), ma perché compone il fondo dell'esistenza e dell'essere in generale. Non siamo più qui nel fenomeno (*phainesthai*), tutt'altro. Ci troviamo piuttosto *ai limiti o ai confini* della fenomenologia, poiché l'idea stessa di apparizione non appare o non appare più. Il discorso sulle condizioni dell'apparire viene qui squalificato, poiché la «presenza resistente» viene in ogni punto ad opporvisi, e persino a distruggere le stesse condizioni della sua possibilità.

5.5. *Persistenza*

Si dice, o si direbbe, «fenomeno», non più ciò che si manifesta o appare come tale, ma ciò che resiste, si oppone, trattiene, o semplicemente «esiste» o meglio «insiste»: «l'essenza si esercita come *invincibile persistenza nell'essenza*», leggiamo questa volta in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*³⁶, colmando ogni intervallo di nulla che verrebbe ad interrompere il suo esercizio. Non c'è né *conatus* o «sforzo di perseverare nel proprio essere» (Spinoza) né «essere per cui va della sua esistenza in questa stessa esistenza» (Heidegger). Poiché in entrambi i casi, che Emmanuel Lévinas non esita ad avvicinare, l'«essere sé» prevale sulla «solitudine dell'esistere», l'egoismo

³⁶ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Paris, Biblio-Essais, 1990, p. 15.

dell'essenza sulla sua invincibile persistenza³⁷. La *resistenza della presenza* «persiste» proprio perché «dura», in tutti i sensi del termine: continua nel tempo e dimostra solidità. La «durezza dell'essenza» – per riprendere una giusta formula di Catherine Chalièr ne *La persévérance du mal* – è tale in Lévinas che sembra davvero in ogni punto incomprimibile: «condanna all'irremissibilità di sé, senza via di fuga se non quella di una depersonalizzazione nell'anonimato della notte e la confusione delle cose»³⁸.

Si sarebbe allora voluto poter partire, o perlomeno non soffrire. Per non vivere l'orrore (dell'essere o della presenza invincibile), si preferirebbe fuggire anche a rischio del pericolo, piuttosto che restare, o semplicemente «rimanere». Il prigioniero dell'essere rivendicherebbe con impazienza l'apertura del Bene per sfuggirne. Ma l'impossibile fuga di questo «io sono», o almeno di ciò che «vivo», impone di riconoscere e riconoscermi come un «essere inchiodato» – come si dice in francese di un chiodo di cui si è tagliata la testa per essere sicuri che non verrà mai tolto (un «rivetto» in francese). Inchiodato, o meglio crocifisso, al letto nella malattia come sulla croce nella sofferenza, tale è la realtà di questo Io che fatica a sopportarsi, fino a sentirsi assolutamente solo in questo essere-là abbandonato. È perché si è «tenuti lì» in una invincibile persistenza – che si tratti di me stesso, del mio corpo, della mia coscienza rinchiusa in sé, o del male assoluto o elementare – che non si esce da sé. Non c'è né solipsismo né egoismo, ma semplice «solitudine dell'esistere», anch'essa costitutiva del nostro essere «al limite», sempre chiamato a restare innanzitutto lì dove è.

5.6. Dalla nausea all'essere inchiodato

Certamente, si potrebbe vedere e vivere qui una certa «nausea», nel senso sartriano del termine. L'autore de *La nausea* sa cosa significa per Antoine Roquentin, e probabilmente per averlo vissuto lui stesso, «vedere la radice dell'ippocastano che sprofondava nel terreno» al Giardino Pubblico, tanto che «non mi ricordavo più che fosse una radice», che «le parole erano svanite e, con loro, il significato delle cose» – fino a «mozzarmi il respiro» e farmi

³⁷ *Id.*, *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 1976, p. 104. Citato e commentato da C. Chalièr, *La persévérance du mal*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1987, p. 51.

³⁸ C. Chalièr, *La persévérance du mal*, cit., ch. 2, p. 41: « La dureté de l'essence ». Un'opera notevole che, insieme a quella di Marlène Zarader (*L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*. Paris, Verdier, 2001), costituisce in senso stretto la «fonte ispiratrice» del presente saggio – almeno per averci fatto vedere ciò che non avevamo mai visto, e che mai avremmo pensato di vedere, poiché non è dato in realtà, e così facilmente, « à voir » (a vedere).

improvvisamente percepire cosa volesse dire «esistere»³⁹. Ma questa «nausea», come indicato pertinentemente da Lévinas contro Sartre in *Da l'esistenza all'esistente*, è «ancora un sentimento di esistenza», non è «ancora una depersonalizzazione»⁴⁰. Posso chiedermi, e mi chiedo, chi sono di fronte alla radice che appare lì sotto la mia panchina al Giardino Pubblico. Assurda o no, la radice è ancora lì, «in sé», e io «per me».

Per dirla tutta, lo «choc» di me stesso e del mondo, e anche di me stesso con me stesso, non basta nell'esperienza (o nella non esperienza) della resistenza della presenza. Perché la fenomenologia dell'*Il y a* – se si può ancora chiamare fenomenologia poiché ne interroga i limiti o l'impossibile fenomenalizzazione – non condivide nulla con l'esistenzialismo dello choc o del confronto con l'assurdità o il non senso dell'essere-lì. Nell'essere-inchiodato, non ci si trova lì davanti al mondo, come se la resistenza fosse il segno di un'opposizione degli oggetti o davanti agli oggetti. Lo abbiamo detto. La *resistenza* – che si tratti della materia, come anche del gastronomico o della guerra – è sempre primaria. Non perché non debba opporsi, ma perché esiste anche e prima di tutto per sé nella sua pura e semplice solidità. L'*Il y a* come «nulla che non è nulla» non ne fa qui un «qualcosa», come se il suo «in sé» e il «per me» potessero ancora combattere, o dovessero perlomeno confrontarsi. La *resistenza della presenza* non è esistenzialismo dell'oggetto nullificato (assurdità), ma fenomenologia dell'uomo imprigionato (l'essere inchiodato).

Si può certamente, e ancora, essere affascinati da Antoine Roquentin che vive come «insopportabile» l'incontro con gli oggetti, avendo «paura di entrare in contatto con essi come se fossero animali viventi», e ricordandosi di quel «giorno in riva al mare» in cui, tenendo un sasso in mano, provò una «sorta di *disgusto* dolciastro» che gli veniva «dal sasso»: «sì, è proprio così: una specie di nausea nelle mani»⁴¹. Ma la nausea o il disgusto «venuto dal sasso» nel confronto più crudo con il mondo, non è ancora, o non del tutto, l'impossibile sentimento di provare questo sentimento, e quindi l'assenza stessa di sentimento – che fa sì che non si provi, o perlomeno non più, cosa significhi il disgusto così come la sua idea. C'è qualcosa di più radicale del «sentimento della nausea» (Sartre), è «il fatto di essere inchiodato a se stessi,

³⁹ J.-P. Sartre, *La nausée* (1938), Paris, Folio, 1972, p. 181 (esempio della radice).

⁴⁰ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), cit., p. 100.

⁴¹ J.-P. Sartre, *La nausée*, cit., p. 26 (esempio del sasso).

l'impossibilità radicale di fuggire per nascondersi a se stessi, la presenza irremissibile del sé a se stesso» (Lévinas)⁴².

Emmanuel Lévinas rimarrà allora *fedele* alla radicalità della resistenza della presenza – quella che gli deriva dall'irremissibile trauma dell'imminenza della guerra da un lato (*De l'évasion* [1935]) e dal fatto insopportabile di essere infine sopravvissuto dall'altro (*De l'existence à l'existant* [1947])? Niente è meno certo, ci torneremo – perché «deneutralizzare» l'essere attraverso l'altro può anche essere letto come un tentativo di superare l'essere imprigionato, o ancora per salvare il «senso dell'*il y a*» attraverso l'«*il y a* del senso». Resta che il filosofo ebreo colpito dall'olocausto ha visto o, piuttosto, ha visto che non c'era niente da vedere. Niente più è spettacolo, nella rottura, nella faglia o nel trauma. Essendoci precipitato, avvolto e come incarcerato, non posso estrarmi per guardarlo o ancora osservarlo. Ci sono e ci rimango, come nella grotta la cui oscurità è tale che ho dimenticato persino l'idea stessa della luce⁴³.

La vera «paura del crollo» non è dunque quella di ciò che avverrà, che potrei prevenire, o perlomeno anticipare, o addirittura superare. La *paura del crollo*, per riprendere qui Winnicott che illustra perfettamente una tale discesa nell'*Il y a*, è «*la paura di un crollo che è già stato vissuto*», anche se non è ancora, né del tutto, formulato. Non si crolla «davanti a sé», ma più spesso «dietro di sé». Ci vorrà allora una «vita», e addirittura un'intera «opera» e quella di Emmanuel Lévinas in particolare, per tentare di dirlo e anche per uscirne. Questo è il senso del trauma, e del suo trattamento a posteriori attraverso la cura o la scrittura, che risale alla resistenza della presenza, piuttosto che aprirsi estaticamente verso il senso dell'esistenza: «nella mia esperienza, ci sono momenti in cui un paziente ha bisogno che gli si dica che il crollo, la cui paura distrugge la sua vita, è *già avvenuto*».

⁴² E. Lévinas, *De l'évasion* (1935), Paris, Biblio-Essais (livre de poche), p. 87.

⁴³ D. W. Winnicott, «La crainte de l'effondrement» (non daté), in *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques* (1989), Paris, Gallimard, 2000, pp. 207-216 (ivi, p. 209, sottolineato nel testo). Medesimo sviluppo a partire da la «folie». Cfr. «La crainte de la folie» (1965), ivi, pp. 217-230: «Se abbiamo paura della follia, è perché la follia è *già* stata sperimentata [...]. È prezioso, per noi se non per il paziente, sapere che la paura non è della follia *a venire*, ma della follia che è *già* stata sperimentata» (ivi, pp. 223-224, il corsivo è di chi scrive). Una «resistenza della presenza» che noi qui analizziamo, e che si è confrontata con frutto con la «prova della presenza» sviluppata da S. Fos-Falque, *Comme en miroir, Les bruits de l'inconscient*, Paris, Cerf, 2018, ch. III, pp. 133-183: «L'épreuve de la présence» (citazione di Winnicott, e i traumi che si sono già verificati «in passato», p. 169).

Quello che accade, o è accaduto, ad alcuni (per malattia, ferita di guerra, dolore della separazione, morte del figlio...) può allora e anche accadere a tutti, o piuttosto accadere a me, il che, questa volta e ai miei occhi, sarebbe il più ingiustificato. Quando «questo» – il neutro, *l'Il y a*, ma forse anche il *Ça* – mi cade addosso, è a me che accade, senza più sapere cosa accade né chi sono io, colui al quale accade. Allora raggiungo la paura, o piuttosto l'orrore – quello di questo neutro che mi passa accanto e mi falcia lì, dove e quando, non me lo aspettavo: «il fruscio dell'*il y a* è l'orrore»⁴⁴. Non è qui evento, apparizione, o *Ereignis*, ma fine di ogni eventità, per cui niente più può accadermi dopo quello che è accaduto – non perché ne diventerei immune e corazzato, ma al contrario in quanto le condizioni dell'accadere sono esse stesse e definitivamente annullate. «Essere di fronte all'impossibile come la malattia, la disgrazia o la sofferenza», bisogna dire con Marlène Zarader commentando Maurice Blanchot così legato in questa stessa esperienza traumatica con Emmanuel Lévinas, significa riconoscere che certe situazioni sono vissute «come non potendo essere, eppure essendo»: «l'impossibile non si dissolve come ciò che si contraddice, leggiamo proprio nel Blanchot di Lévinas. È impossibile nel senso che *questa vita è impossibile: questa vita è impossibile*, eppure è. *L'essere realizza l'impossibile*»⁴⁵.

6. *L'insonnia o l'iper-materialità del corpo*

6.1. *Insonnia o sopravvivenza*

La *fenomenologia dell'insonnia* – tra le pagine più belle dell'opera di Emmanuel Lévinas (di cui purtroppo si ricorda spesso solo il «volto») – non sarebbe allora *l'insonnia di tutta la fenomenologia*? Detto in altri termini, una fenomenologia costruita a partire dal traumatico, perché è anche e sempre in noi una «ferita originaria»⁴⁶, non risveglierebbe finalmente la fenomenologia dal suo sonno dogmatico – di cui abbiamo visto quanto tendeva verso l'irenico in quello che abbiamo chiamato «una dimenticanza del tragico»? Diciamolo francamente. Rispetto alla voragine, la fenomenologia diventa in

⁴⁴ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, p. 98.

⁴⁵ *Id.*, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 67. Con il commento di Marlène Zarader, *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, cit., pp. 70-71. Anche J. de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, Paris, Corlevour, 2011, ch. 5, pp. 107-137: «Blanchot et Lévinas» (in particolare pp. 110-116: «Premier motif: La pensée de l'Autre et du Dehors»).

⁴⁶ Consultare il nostro articolo «La blessure originaria ou le trauma de l'amour», nella rivista *Imaginaire et Inconscient*, Décembre 2018, n° 42: «Les traumas de l'amour».

qualche modo «vietata al sonno», nel senso che darle riposo nel significante, fosse pure nell'orizzonte dell'angoscia della morte, significherebbe ancora concederle troppo. L'*Il y a*, e ciò che contiene l'*Il y a* che non sempre conosciamo ma sappiamo bene che è lì, è precisamente ciò che, e per sempre, ci impedisce di coricarci. Nell'insonnia, ma come anche nella sopravvivenza, la «*resistenza della presenza*» si trasforma in qualche modo in «*presenza della resistenza*». L'esistere non fa più solo fronte come se fosse sempre lì di fronte a me (la radice o il ciottolo), ma indica nuovamente il rapporto tra me e me in una materialità del mio stesso corpo che non può che ingombrarmi (l'insonnia).

La confessione di Emmanuel Lévinas nel suo testo *Sans nom*, più di venti anni dopo la guerra (1966), è su questo punto quanto mai chiara. Quando un'esistenza – la sua ma, forse, anche ogni altra esistenza – è a tal punto costruita sulla «faglia», nessuno se ne avvede, né, addirittura, effettivamente ci ritorna. L'insonnia è al sonno ciò che la sopravvivenza è alla morte – cioè un'impossibilità di sparire o di sprofondare nell'oblio, in modo tale che essere là diventa più insopportabile che non esserci, e che essere qui diventa tanto insignificante quanto poter essere altrove: «Oltre un quarto di secolo fa, confessa il filosofo in uno dei passaggi più sconvolgenti della sua opera, la nostra vita *si interrompe* e senza dubbio la storia stessa. Nessuna misura veniva a contenere le cose smisurate. Quando si ha questo *tumore nella memoria*, vent'anni non possono cambiarci nulla. Senza dubbio la morte annullerà presto *l'ingiusto privilegio di essere sopravvissuti* a sei milioni di morti. Ma se durante *questo periodo di grazia*, le occupazioni o i divertimenti della vita riempiono nuovamente la vita [...], nulla ha potuto colmare, né addirittura *coprire*, il *baratro spalancato*. Ci si torna appena meno spesso dagli angoli della nostra *dispersione quotidiana* e la vertigine che coglie il suo bordo è sempre lo stesso»⁴⁷.

Si sarà capito, secondo una rigorosa analogia di proporzionalità: *la sopravvivenza è alla morte*, ciò che l'insonnia è al *sonno*. Il più doloroso non è il nulla ma l'essere, il più insopportabile non è l'oblio ma la resistenza della presenza. «Essere sopravvissuti» (alla guerra), o essere sempre nella «vigilanza» (nell'impossibile sonno), è ciò che è più insopportabile. Non affondarsi nella notte nera della morte o del sonno, come si crede a volte, ma al contrario non poterci fondere né addirittura affondarci o sprofondarci. Lì dove si vorrebbe sparire si può solo rimpiangere di apparire ancora, fosse pure

⁴⁷ E. Lévinas, « Sans nom » (1966), in *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 1976 / *Biblio Essais*, 1987, p. 142 (il corsivo è di chi scrive).

a se stessi. E lì dove non si vorrebbe più essere, o addirittura non essere più, si può solo lamentarsi di essere lì, o ancora di essere ancora. La materialità del corpo mi ingombra di me stesso, ci torneremo sopra, e il tacerlo rimane sempre impossibile per colui che, nella sua intollerabile vigilanza, non riesce né a dimenticarlo né a dimenticarsi.

6.2. *Vigilanza*

L'insonnia, e chi l'ha sperimentata lo sa, è fatta «della consapevolezza che non finirà mai». Nell'insonnia, e per riprendere i termini stessi di Emmanuel Lévinas, «non c'è modo di ritirarsi nella vigilanza». Nessuno può «ritirarsi nel sonno come in un dominio privato»⁴⁸. È davvero strano infatti questo sentimento, o piuttosto questo stato, per cui il sé è ingombro da sé. L'insonne «veglia quando non c'è più nulla da vegliare e nonostante l'assenza di ogni ragione per vegliare». È il «*fatto nudo della presenza*» che opprime: «si è tenuti all'essere», «tenuti nell'essere» – ciò che noi chiamiamo «resistenza della presenza»⁴⁹.

Cosa accade infatti nell'insonnia, indiscutibile esistenziale levinassiano – simile all'angoscia della morte come l'esistenziale heideggeriano? Precisamente, tutta un'altra cosa rispetto alla morte. La vera angoscia – che Lévinas chiamerà «orrore» (dell'essere) – non è precisamente «l'esperienza del nulla», come abbiamo detto, ma al contrario «il fatto che è impossibile morire»⁵⁰. Insomma, la «sopravvivenza» piuttosto che la morte stessa. *De l'existence à l'existant* (1940-1945) e *Le temps et l'autre* (1946-1947) ne portano testimonianza, scritti allora in piena prigionia, e mentre la totalità della sua famiglia, oltre ai suoi cari, fu decimata⁵¹. E il suicidio stesso non servirebbe a nulla, poiché fuggendo precisamente la «resistenza della presenza», la volontà di darsi la morte sprofonda anch'essa nella più completa assenza, preferendo la possibile nullificazione dell'essere all'essere di una impossibile nullificazione: «questa impossibilità del nulla [che si chiama

⁴⁸ *Id.*, *Le temps et l'autre*, cit., p. 27.

⁴⁹ *Id.*, *De l'existence à l'existant*, p. 109.

⁵⁰ *Id.*, *Le temps et l'autre*, cit., p. 29.

⁵¹ Cfr. *De l'existence à l'existant*, cit., Avant-propos, p. 10: « Tutte queste ricerche, iniziate prima della guerra, sono state proseguite e, per la maggior parte, scritte durante la prigionia. Lo stalag non è qui citato come garanzia di profondità, né come diritto all'indulgenza, ma come spiegazione dell'assenza di qualsiasi presa di posizione sulle opere filosofiche pubblicate, con tanto splendore, tra il 1940 e il 1945 [riferimenti impliciti a *L'être et le néant* (1943) di Jean-Paul Sartre e a *La phénoménologie de la perception* di Maurice Merleau-Ponty]. (1945) ».

insonnia o *Il y a*] toglie al suicidio, che è l'ultima padronanza che si può avere sull'essere, la sua funzione di padronanza»⁵².

Lo vediamo dunque. La «resistenza della presenza» (l'insonnia o l'ininterrotto risveglio) è peggiore, o diciamolo meno desiderabile, della «nullificazione nell'assenza» (l'angoscia della morte). Da qui la paradossale definizione della coscienza come «*potere di dormire*»⁵³. Con questa sorprendente, ma quanto mai giusta, formula dell'essere sveglio, si comprende allora quanto la coscienza certamente sia vigilanza – non dormire per poter «consciamente» pensare –, ma sempre «sostenuta da una possibilità del sonno». Fin da Cartesio infatti, se non dall'alba della filosofia, la coscienza non dorme non a causa della sua insonnia, ma al contrario per il suo sforzo di superare l'impossibile distinzione tra «sogno e veglia». Mi lascerò «convincere che sto dormendo» solo in quanto non sono sufficientemente sveglio all'evidenza del cogito. Ogni pensiero filosofico loda i benefici del risveglio, dell'evidenza o del chiarimento, contrastando la possibilità di cadere nel sonno che tuttavia lo rende possibile⁵⁴.

Ma ecco che l'insonnia, come altro modello di pensiero, questa volta viene a rompere con questa presunta sicurezza secondo cui l'«essere sveglio» risponderebbe solo al «potere dormire» naturalmente dato. Esiste infatti un'altra esperienza che determina anche la vita, e quindi la filosofia – quella dell'impossibilità di «ritirarsi per dormire». Se la coscienza è «vigilanza», e il trauma si definisce precisamente come «impossibilità di sottrarsi a questa vigilanza» e quindi di poter dormire, la «resistenza della presenza» è allora tale che non si tratta più di donazione né di abbandono, né tanto meno di assenza o nullificazione. C'è qualcosa di peggio del «non essere» (morire), è «essere ancora» (sopravvivere). Non potendo né annichilirsi nella morte né dimenticarsi nel sonno, la coscienza «veglia» con un risveglio che questa volta subisce piuttosto che scegliere. In questo giorno che non ha notte, o in questa eterna «sopra-vita» che impedisce di vivere così come di morire, *la presenza resiste* precisamente come *resistenza che persiste*. Lontano dalle

⁵² E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., pp. 28-29.

⁵³ *Ivi*, p. 30: « la coscienza è il potere di dormire ».

⁵⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, Première méditation, p. 69 (AT, IX, 15): « Ciò che accade nel sonno non sembra così chiaro e distinto come tutto questo. Ma quando ci penso bene, mi ricordo che spesso sono stato ingannato da simili illusioni quando dormivo; e quando mi soffermo su questo pensiero, vedo così chiaramente che *non ci sono indizi certi per distinguere la veglia dal sonno* che rimango stupito; e il mio stupore è tale che è *quasi capace di convincermi che sto dormendo*». (la sottolineatura è di chi scrive).

fughe *dello* spirito o *nello* spirito, una «materia» – la mia – *mi* ingombra, per cui «ho» un corpo piuttosto che «sono» il mio corpo. Qualcosa resiste «a me», che non sembra essere «con me», e che tuttavia «sono io». È dimenticando ciò che si è perso il vero senso della nostra «materialità»⁵⁵.

6.3. Materialità

Da qui la questione, diventata ora imprescindibile, del «contenuto» della resistenza della presenza, precisamente nell'insonnia. Che cosa fa nella presenza la sua «resistenza», in modo che la coscienza non possa, o non possa più, sfuggire alla propria vigilanza? La risposta di Emmanuel Lévinas è chiara – che qui bisogna ricordare per non ridurre subito il «corpo» (*Körper*) alla «carne» (*Leib*), o la materialità del nostro essere a una sorta di «teorismo della carne»⁵⁶. Nell'insonnia, l'«esistente si occupa di sé», o «l'io è già legato a sé» – ma con questo «modo di occuparsi di sé» che è «la materialità del soggetto»⁵⁷. Invasa dal mio corpo, è il mio corpo che non dorme, o piuttosto «questo» corpo che impone alla mia stessa coscienza la sua interminabile vigilanza. Perché, nella notte dell'insonne precisamente, ma probabilmente anche e talvolta nella sofferenza e nella malattia, non posso più dire «sono il mio corpo» nel senso dell'identificazione all'essere come si ripete a piacimento per incarnare la coscienza, ma piuttosto «sono il mio corpo» nel senso questa volta in cui questo corpo paradossalmente «mi precede» e «mi segue» – dal verbo «seguire». *Io «sono» il mio corpo*, nell'ambiguità consentita in francese almeno («je suis»), non più nel senso dell'essere ma piuttosto del «seguire». L'insonne cammina, anzi corre, con o dopo il suo corpo, che scorta nella sua notte piuttosto che comandarlo e guidarlo. Porta e si lamenta non della sua «carne» (*Leib*), del suo corpo-proprio o del suo corpo-soggetto a cui non può più identificarsi, ma piuttosto del suo «corpo»

⁵⁵ Per tutta questa analisi, qui ripresa e commentata, vedere E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., pp. 24-30: « L'exister sans existant », così come *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 109-113: « L'insomnie ». Con il commento di R. Calin, *Lévinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, p. 48: « Ma cosa significa essere gettati nell'esistenza? Paradossalmente, significa essere privati del potere di abbandonarsi. Questo è il senso dell'approccio alla nozione di *il y a* a partire dall'esperienza dell'insonnia» (la sottolineatura è di chi scrive).

⁵⁶ Formula che qui noi prendiamo in prestito da Cl. Romano, « Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair », in *Il y a*, Paris, PUF, 2003, pp. 177-224 (ivi, p. 190). Da qui questa affermazione che condividiamo su tutti i punti (e che l'autore porta alla critica dello stesso Merleau-Ponty), p. 189: «Anche se minaccia l'equilibrio interno dell'idealismo, il concetto di carne non rompe con l'idealismo, né con le sue fonti cartesiane: per la maggior parte, deriva dai presupposti che li regolano» (la sottolineatura è di chi scrive).

⁵⁷ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., p. 36.

(*Körper*), diventato oggetto tra gli oggetti, e come loro, o come la pietra, incapace di dormire o di sonnecchiare, perché né la veglia né il sonno appartengono ancora al lapidario⁵⁸. Non «sono» il mio corpo, ma «ho» un corpo. O piuttosto non «sono il mio corpo» che perché il «Io» della mia coscienza vi si tiene «a rimorchio», o lo vede e lo tocca come «resistenza della presenza» che fa ostacolo a ogni assenza o a ogni addormentamento: «il mio essere si sdoppia in un avere: sono ingombrato da me stesso. Ed è questa *l'esistenza materiale*»⁵⁹.

Di quale materia si tratta allora in questa «esistenza materiale»? Perché se c'è uno dei più grandi oblii in fenomenologia oggi, probabilmente è quello della materia a favore del modo. Non perché si sia preferito lo spirito, ma perché il primato della «carne» (*Leib*) sul «corpo» (*Körper*) ha privilegiato il «vissuto» sulla materialità che lo supporta, e quindi il «corpo proprio» sulla «cosa corpo» che pure lo sostiene e lo rende possibile. Si definirà così, o si troverà sulla scia di Emmanuel Lévinas, «una nozione di materialità che non ha più nulla in comune con la materia opposta al pensiero e allo spirito di cui si nutrivano il materialismo classico»⁶⁰. Questa materia, lungi dall'essere senza materia ma non opposta al suo contrario così come l'ha rinchiusa il materialismo storico, marca allora, e precisamente, ciò che noi chiamiamo «resistenza della presenza». Se c'è *materia*, è perché c'è presenza – non più come dono (*es gibt*) ma come resistenza (*Il y a*). La vita si prova come non vita, il mondo crolla non perché fonda nel nulla, ma in quanto «mi cade addosso», si impone a me nella sua spessore e nella sua irriducibilità, mi fa vedere che non posso certo dominarlo, ma neppure accoglierlo o farmene ricettacolo in un a priori della fenomenalità: «a uno spazio senza orizzonte, scrive con rara modernità Emmanuel Lévinas, si strappano e si gettano su di noi delle cose come dei pezzi che si impongono da sé, dei blocchi, dei cubi, dei piani, dei triangoli, *senza che ci sia una transizione* dall'uno all'altro. Elementi nudi, semplici e assoluti, gonfiori o ascetti dell'essere»⁶¹.

Si potrà certamente parlare qui di «Caos», di voragine o di apertura (Nietzsche), di «*Khôra*» di madre nutrice come materia che non è né questo né quello (Platone, Derrida), o ancora di «Id» o del «Ça» nella resistenza

⁵⁸ Per questa riduzione dell'uomo al lapidario (sotto l'umano, sotto l'animale, sotto il bestiale, sotto il brutale, sotto il vegetale, cioè al minerale), rimandiamo al nostro saggio *Ça n'a rien à voir, Lire Freud en philosophe*, Paris, Cerf, 2018, pp. 108-115: «L'anorganique» (il lapidario, la pulsione di morte e l'accidia).

⁵⁹ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., p. 37.

⁶⁰ *Id.*, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 91.

⁶¹ *Ibidem*.

dell'ultima istanza (Freud)⁶². Ma ora si raggiungerà un punto di non ritorno nell'«*Il y a*» (Lévinas). Perché, questa volta, l'orizzonte stesso scompare, e le cose si gettano su di noi non per schiacciarci, o persino spaventarci, ma per rendere evidente che ci sono «imposte», e che al di là del senso e del non-senso non possiamo che misurare la loro «resistenza» nella loro materialità. Lo abbiamo detto. Lontano dal solo «ciottolo» che non dovrei «toccare» perché mi è «insopportabile» come una sorta di «nausea» nelle mani (Sartre), l'*Il y a* lévinassiano ci sommerge fuori da ogni giudizio, e persino da ogni sentire – perché è la prova stessa nel suo principio che qui è messa alla prova, e la possibilità di aprirvi uno spazio o semplicemente di soffrirne. *Presenza impassibile* – questo è il nome qui, o piuttosto la forma e la modalità, della «resistenza della presenza» quando si intende nei fili della materialità. Con la materia, compresa quella del proprio corpo nell'insonnia, il mio essere è ridotto a nulla, o piuttosto diventa solo quel «tutto» o quel «brulichio informe» per cui è «qui» senza mai poter essere «altrove» – al contrario del sonno o dell'idealità del sogno: «la materialità, è lo spesso, il grossolano, il massiccio, il misero. Ciò che ha consistenza, peso, l'assurdo, brutale ma impassibile presenza [...]». La materia è il fatto stesso dell'*il y a*»⁶³.

6.4. *In carne ed ossa*

Questo «oblio della materia» nella fenomenologia contemporanea – eccetto quindi il «primo» Lévinas che la libera sia dalla sua opposizione allo spirito (materialismo classico) sia dal suo confinamento nei puri rapporti economici (materialismo storico) – è dunque ciò che fonda una sorta di «teoretismo della carne»⁶⁴, se non addirittura una forma di docetismo della fenomenologia contemporanea. L'attenzione eccessiva al vissuto distrugge la «resistenza» non di ciò che si vive, ma di ciò che vivere significa – ovvero aprire ancora un orizzonte e credere che sia possibile farvi o darvi senso. L'insonnia segna definitivamente la fine di ogni trascendentalismo del corpo,

⁶² Triplice movimento che ritorna rispettivamente e cronologicamente nel nostro lavoro il quale, su questo punto, si fa sempre più radicale: le Chaos (*Les noces de l'agneau*, 1^{ère} partie), Khôra (*Le combat amoureux*, ch. 1), Le «Ça» (*Ça n'a rien à voir, Lire Freud en philosophie*).

⁶³ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 91-92.

⁶⁴ Prendiamo in prestito questa formula da Claude Romano, «Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair», in *Il y a*, Paris, PUF, 2003, pp. 189-190: «Il concetto di carne non rompe con l'idealismo, né con le sue fonti cartesiane [...]. Sensualismo, idealismo, solipsismo e, naturalmente, *teoreticismo della carne*: quest'ultimo tratto è così evidente che praticamente parla da solo» (la sottolineatura è di chi scrive).

e quindi anche della sua apertura, e della possibilità stessa di parlarne in termini di apertura.

Il corpo qui diventa «carne», ma non più nel senso del «vissuto del corpo» (*Leib*), ma di quella materia labile o quantomeno «molle» che si trova intorno a un cadavere o alle ossa solide, che anch'essa e prima di tutto non vuole dormire (*Fleisch*). Appaio a me stesso «in carne ed ossa» non più soltanto in quanto sono o esisto «in persona» (*Leibhaftig*), ma anche perché la mia carne e le mie ossa, cioè il mio corpo, definiscono bene anche il «questo», se non la «cosa», che non vuole dormire e mi resiste nell'insonnia⁶⁵.

L'insonne, come l'anoressico, non ha altro che la «carne sulle ossa», ma per ragioni inverse – il secondo perché gli manca (l'anoressico) e il primo perché lo invade (l'insonne). C'è come un «troppo pieno di carne» – di pelle, muscoli, peso e nervi – che fa sì che il mio «corpo» non dorma, o meglio, rifiuti di assopirsi. L'espressione francese, piuttosto volgare, ma anche eloquente, secondo cui coricarsi sarebbe «mettere la carne nel panno», come il macellaio che avvolge la carcassa animale per metterla in frigorifero, riesce ad esprimere ciò che è qui l'ingombro del corpo e della sua materialità: *Fleisch* e non più *Leib* o *Körper*, carne (quasi animale), e non più corpo-soggetto o corpo-oggetto⁶⁶.

Il corpo «si espande», l'abbiamo detto più volte – che si tratti di «corpo anestetizzato» (in una sala operatoria), di «corpo addormentato» (assopito su un letto), di «corpi malati» (in cure palliative), o di «corpi in croce» (sul Golgota). Ma forse il corpo nella sua materialità si «espande» anche nell'esperienza dell'insonnia. Il «corpo *insonne*» si aggiunge infatti alla declinazione del corpo espanso che, come l'essere, si dice «in diversi modi».

Sorta di zona di confine o spazio di frontiera tra il «corpo esteso» (Cartesio) e il «corpo vissuto» (Husserl), il «corpo espanso», questa volta nell'insonnia, segna l'invasione di sé da parte di sé – meno nell'invasione della sofferenza per malattia (cure palliative), che nella resistenza della «materia corporea» nella salute, se non nell'ipersalute (insonnia). Là dove il

⁶⁵ Di qui l'impossibilità, almeno su questo punto, di seguire Claude Romano nel definire ancora il corpo come «apertura», anche nell'esteriorità, e ciò nonostante la giusta denuncia del «teoricismo della carne»: « *Ouverture d'un être hors-de-soi originaire et pour lui-même, le corps ne peut s'apparaître qu'au milieu des choses* » (*Il y a*, cit., p. 224). Tale manifestazione lascia la corporeità nell'*a priori* della fenomenalità. Al di sotto dell'apertura, come anche della chiusura, la «carne» fisicamente intesa è, nel caso dell'insonnia, pura materialità o ingombro di sé da solo nella nostra corporeità.

⁶⁶ Cfr. *Ethique du corps épandu, Soins palliatifs et philosophie*, Paris, Cerf, 2018, pp. 60-62: « La chair et les chairs ».

corpo malato soffre del suo indebolimento e della sua perdita (malattia), il corpo insonne subisce al contrario il peso della sua ipervigilanza, e quindi della sua iperpresenza (salute). C'è una «clinica» del corpo malato in quanto «coricato» (*klinein*). Ma c'è anche una «*sthenia*» del corpo insonne in quanto è in piedi o vittima della propria forza (*sthenein*). Il quasi-sonno da un lato (il malato) e la totale vigilanza dall'altro (l'insonne). La situazione è la stessa, ma inversa o invertita: al confine del sonno da un lato (malattia), e nella tensione della veglia dall'altro (insonnia).

La «resistenza della presenza» condensa allora in sé, e in ciascun caso, una sorta di «presenza della resistenza». Nella malattia, come nell'insonnia, la «concretezza» del corpo è tale che non potrebbe ridursi né al «ciò oggettivo» del corpo, né al «me soggettivo» della carne. La «corporeità», per seguire qui Gabriel Marcel, delimita una sorta di «zona di confine tra l'essere e l'avere» – corpo intermedio, o piuttosto corpo mediatore, tra il corpo che «sono» e il corpo che «ho»: «insomma, è chiaro che tendo con tutto il mio volere a instaurare condizioni tali da poter *pensare* di disporre del mio corpo. Ma è non meno chiaro che nella mia stessa struttura c'è qualcosa che si oppone al fatto che possa mai stabilirsi effettivamente questa relazione univoca tra il mio corpo e me, ciò a causa della specie di invadenza irresistibile del mio corpo su di me che è la base della mia condizione di uomo o di creatura»⁶⁷.

Occorre però, e secondo noi, radicalizzare la tesi. Perché parlare così di «zona di confine»⁶⁸ – cosa che non abbiamo mancato anche noi di sottolineare⁶⁹ – non deve condurre a un «misto» dove basterebbe conciliare tutto. Occorre oggi riconoscerlo, dopo decenni in cui la «carne» ha prevalso sul «corpo» nella fenomenologia. Mentre il primo – il corpo «che sono» – vuole sempre riferirsi a me come alla mia carne o al mio «corpo proprio» tanto appropriato alla mia soggettività quanto fa anche la mia proprietà, il secondo – il corpo «che ho» – mi appare talvolta come una sorta di «corpo estraneo» come se non fosse me eppure sorgendo da me (nella malattia, nell'insonnia, o ancora nella follia). Un «tumore» non è mai mio, non più di quanto lo sia un «delirio». E tutti i tentativi di volermeli far accettare, se non accogliere, restano vani rispetto al «rifiuto» o al «rigo» di questa radicale

⁶⁷ G. Marcel, *Être et avoir*, Journal Métaphysique, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Foi vivante», 1968, note du 27 Mars 1931, pp. 102-103 (sottolineato nel testo).

⁶⁸ *Ivi*, p. 102.

⁶⁹ *Id.*, *Les noces de l'agneau*, cit., p. 41 (*Triduum philosophique*, p. 395): «Si tratta infatti di un corpo - dovremmo chiamarlo una *zona intermedia* o *di confine* - tra la *carne soggettiva* del fenomenologo e il *corpo oggettivo* dello scienziato" (sottolineato nel testo).

estraneità che non potrei mai fare mia o assimilare⁷⁰. C'è qualcosa di estraneo in me che non sarà mai me, e riconoscerlo significa fare spazio a questa presenza dell'«*Il y a*» come resistenza della presenza – mai data, ma solo constatata, se non imposta.

Non si potrebbe quindi più opporre la carne da un lato (*Leib*) e il «corpo» dall'altro (*Körper*) – da qui la necessità di un concetto intermedio che abbiamo chiamato «corpo espanso». La deriva della carne che segna la fenomenologia contemporanea ha portato tutto sulla via del corpo proprio e della proprietà⁷¹. Ma bisogna a tal punto soggettivare tutto per riconoscersi nella propria identità? Certamente c'è la bella descrizione del «membro fantasma» come parte del corpo assente che si sente comunque (Merleau-Ponty)⁷². Ma c'è anche il «torpore» o l'«anestesia almeno locale» nella parte del corpo presente che non si sente più (la nostra prospettiva). All'assenza del corpo sentito come presente (membro fantasma riferito al corpo proprio), si opporrà qui la presenza del corpo sentito come assente (il tumore o il corpo anestetizzato vissuti come totalmente estranei a sé). Non si può infatti accontentarsi di riferire sempre il «corpo estraneo» al «corpo proprio», o il «corpo» alla «carne». Rapportare al contrario la «carne» (*Leib*) al «corpo» (*Körper*), o *sentire il «corpo proprio» anche come un «corpo estraneo»* – nel senso in francese di ciò che è inassimilabile e non incorporabile – è secondo noi l'esperienza comune del sofferente nella malattia e dell'insonne nella salute. L'uno come l'altro subiscono lo stesso peso della «materialità», nel modo dell'«essere coricato» da un lato, e dell'«essere in piedi» dall'altro⁷³.

⁷⁰ Cfr. *Ethique du corps épanou, Soins palliatifs et philosophie*, cit., ch. III, pp. 55-65: « L'hyper-matérialité du corps ».

⁷¹ Cfr. *Les noces de l'agneau*, cit., Introduction, pp. 23-27: « L'embarquée de la chair » (*Triduum philosophique*, pp. 377-380).

⁷² Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Tel Gallimard, 2004, 1^{ère} partie, ch. I, pp. 101-118 [« Le corps comme objet et la physiologie mécaniste »]: « L'amputato sente la sua gamba come io sento l'esistenza di un amico che non è davanti ai miei occhi; non l'ha persa perché continua a contare su di essa, così come Proust può riconoscere la morte di sua nonna senza perderla finché l'ha all'orizzonte della sua vita » (cit. p. 110).

⁷³ Sul significato del corpo come «corpo malato», inteso come «corpo disteso» nelle cure palliative, cfr. D. Mallet, *Clinique du corps* (à paraître), Habilitation soutenue en médecine, CHU de Tours, le 21 Février 2018.

6.5. *Esistere senza se stessi*

In una situazione, o meglio in uno stato, di insonnia, esisto allora come «io senza io». La «resistenza della presenza» è tale che non solo questo corpo che mi appartiene non lo riconosco più come mio (resistendo alla mia coscienza come «potere di dormire»), ma inoltre raggiunge e tocca fino all'io stesso: «vigilanza, senza rifugio d'incoscienza, senza possibilità di ritirarsi nel sonno [...], questo esistere non è un in-sé, che è già la pace; è precisamente assenza di ogni sé, un *senza-sé*»⁷⁴. Esistere non «senza di me», il che equivarrebbe a rendere il mio corpo un «in sé», ma esistere «senza sé» nel senso che l'«in sé» sarebbe già troppo accordare all'oggettività e non mettere in dubbio o scuotere la soggettività. L'«in sé» e il «per sé» fanno qui implicitamente riferimento a Sartre e a l'*Être et le néant*, di cui Emmanuel Lévinas parla solo implicitamente⁷⁵. Ma l'analisi dell'insonnia ne radicalizza il senso. Perché c'è più del gioco dell'essere e del nulla, dell'oggettività della cosa e del nulla della coscienza, dell'assurdo e dell'impossibilità di superarlo se non attraverso l'impegno. Questa volta, si tratta dell'assenza dell'essere, così come del nulla. O piuttosto di un nulla che non rimanda più all'essere, similmente alla «materia» che non aveva «più nulla in comune con la materia opposta al pensiero e allo spirito» (sopra).

In questo senso – ed è questa la paradossale esperienza della «resistenza della presenza» nell'insonnia – non è più, o non solo, il corpo o il mio corpo a resistere, ma la resistenza stessa nel senso che il «resistere» diventa ora l'essenziale del «presentificare». L'«il y a della presenza (il mio corpo che non vuole dormire o sonnecchiare) conduce ora alla presenza dell'*il y a* (neutralità o anonimato di ciò che sta lì in me senza di me). La vigilanza dell'insonnia è certamente «vuota di oggetti». Penso, ma ciò a cui penso non apre mai un mondo o una temporalità: sempre lo stesso oggetto, sempre lo stesso pensiero, l'atto di cogitare in me non fa che ripetere ciò che non ha realtà. Ma questo «vuoto di oggetti» non significa che l'insonnia sia «esperienza del nulla». Associarla all'angoscia della morte (Heidegger), o al nulla di coscienza (Sartre), significherebbe eliminare troppo facilmente l'«estraneo» per potersi associare ad esso, o almeno per osservarlo. Né qualcosa (pieno di cose) né nulla (vuoto di tutte le cose), l'insonnia vorrebbe invece eliminare il supporto delle cose – il «me» – che tuttavia rimane senza altra ragione che essere lì. L'insonnia partorisce un io che soffre di non poter mai essere distrutto. Fa di

⁷⁴ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., p. 27 (sottolineato nel testo).

⁷⁵ *Le temps et l'autre* de Lévinas pubblicato nel 1947 e *L'Être et le néant* de Sartre pubblicato nel 1943.

me un io che non è più io, che non riconosco più e che è comunque ben io. È una sorta di «io senza io», ed è ciò che fa soffrire piuttosto che l'«in sé»: «la vigilanza dell'insonnia che tiene aperti i nostri occhi non ha soggetto. È il ritorno stesso della *presenza* nel vuoto lasciato dall'assenza»⁷⁶.

Nella «resistenza della presenza», dovremo un giorno tornare su questo, la questione non è quindi quella della «distruzione» del soggetto, ma piuttosto della sua «de-soggettivazione». Se il soggetto rimane, e perché deve essere così a rischio che niente e nessuno parli più, l'insonnia come anche il trauma fanno sì che non sia più «Io» a parlare, né «me» a rispondere, né «a me» che si parla, né «a te» che ci si rivolge. Né il soggetto al nominativo (Cartesio), né all'accusativo (Chrétien), né al dativo (Marion), né al vocativo (l'ultimo Lévinas), resiste davanti alla neutralità di un io desoggettivato o caduto nell'anonimato di un esistere senza esistente – *Il y a o c'è veglia, o c'è pensato, in me: «La veglia è anonima. Non c'è la mia vigilanza alla notte, nell'insonnia, è la notte stessa che veglia. C'è veglia [...] Sono, se si vuole, l'oggetto più che il soggetto di un pensiero anonimo»*⁷⁷.

L'insonnia, in questo senso, è «l'eternità stessa dell'essere» – non perché non c'è essere (ci sono senza esserci), ma perché è impossibile riferirsi a un ente (non succede nulla). Si è potuto accusare, o almeno interrogare, nel quadro della fenomenologia stessa, l'ipertrofia *della carne sul corpo, della passività sulla forza, e del senso sull'assenza di senso o il caos dell'esistenza*⁷⁸. È allora emerso, come abbiamo suggerito e a cui torneremo un giorno, una sorta di *eccesso di alterità sulla solitudine*. Ma ora arriva, ed è questa la novità, il primato *dell'evento sul fatto bruto*, o dell'avvenire sull'opacità dell'esistere. A forza di credere che qualcosa possa o debba «accadere», o che ci sia sempre uno spazio o un orizzonte in cui qualcosa «accade», si dimentica l'impossibilità stessa del «passare», che si tratti dell'insonnia o del semplice trauma di esistere. Basta qui tornare a Eraclito per capirlo, per seguire nuovamente Lévinas, ma nella sua versione del Cratilo questa volta. Non quella, e la più famosa, in cui ci si bagna due volte nello stesso fiume. Ma quella, meno conosciuta ma più radicale, «di un fiume in cui non ci si bagna neanche una volta»: «non c'è neanche buon senso,

⁷⁶ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 110.

⁷⁷ *Ivi*, p. 111. Formule «*Ça veille*» a cui ovviamente facciamo riferimento nel nostro libro *Ça n'a rien à voir, Lire Freud en philosophe* (Cerf, 2018), prova, se ce ne fosse bisogno, che lo stesso Emmanuel Lévinas non è assente dal «contraccollo» della psicoanalisi sulla fenomenologia, anche se in modo più anonimo o implicito.

⁷⁸ Cfr. *Les Noces de l'Agneau*, § 3: «*La limite du phénomène*» (*Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015, pp. 411-420).

confessa Socrate a Cratilo l'eracliteo, a *dichiarare che esiste una conoscenza, se tutte le cose si trasformano e nessuna rimane*»⁷⁹.

Il processo è qui radicale, o meglio l'*Il y a* è portato al suo termine. Il soggetto diventa in qualche modo «Fuori soggetto» – o piuttosto «Hors j(eu)», l'«Io» «Fuori Io» (e «Fuori gioco», secondo un *calembour* più che suggestivo in francese) – in quanto esistere senza sé non è non esistere (nullificazione), né sperare di potersi sopprimere (suicidio), ma diventare ed essere solo «presenza dell'*Il y a*», neutralità assoluta di un soggetto certamente depersonalizzato, ma anche costretto a sé al punto di essere lì sofferente di non soffrire più, persino di non provare più, il fatto stesso di esistere. Da qui deriva il carattere estremo dell'«orrore» (Lévinas) rispetto alla «nausea» (Sartre) – in quanto la prima si sente ancora come sentimento, mentre la seconda diventa impossibilità di sfuggire e persino di provare, essere attaccato a sé fino a non soffrire più nulla, incluso il sé stesso anonimo e radicalizzato: «la *nausea* come sentimento dell'esistenza non è ancora una depersonalizzazione; mentre l'orrore mette sottosopra la soggettività del soggetto, la sua particolarità di ente. È la partecipazione all'*il y a*. All'*il y a* che ritorna al seno di ogni negazione, all'*il y a* “senza uscita”. È, se si può dire, l'impossibilità della morte, l'universalità dell'esistenza fino al suo annientamento [...]. Questa impossibilità di sfuggire a un'esistenza anonima e incorruttibile costituisce il più profondo del tragico shakespeariano»⁸⁰.

The time is out of joint – «il tempo è fuori dai cardini» (trad. Bonnefoy) o «il mondo è alla rovescia» (trad. Gide), esclama Shakespeare per bocca di Amleto⁸¹. Per un'esperienza del genere in cui diventa impossibile «contare» e persino distinguere le estasi del tempo (passato, presente, futuro), termina allora ogni possibilità di sperimentare, e quindi di «fare evento», eccetto la neutralità del sé. Il soggetto soffre di non poter più soffrire. Soffre di un «presente senza fine e tuttavia impossibile», per dirlo qui con Blanchot: non più vivere nel tempo, o aprire un tempo che sarebbe mio, ma entrare

⁷⁹ Platon, *Cratyle*, in *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1950, t. I, 440a (épilogue), pp. 689-690. Suggerimento di una radicalizzazione di Eraclito da parte di Cratilo fatta da Emmanuel Lévinas ne *Le temps et l'autre*, cit., p. 28: «ma se dovessi collegare la nozione di "c'è" a un grande tema della filosofia classica, penserei a Eraclito. Non il mito del fiume in cui non si può nuotare due volte, ma la sua versione di Cratilo, di *un fiume in cui non si può nuotare nemmeno una volta*» (la sottolineatura è di chi scrive).

⁸⁰ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 100-101.

⁸¹ Shakespeare, *Hamlet*, Acte 1, scène 5, vers 190: «*The time is out of joint. O cursed spite. That ever I was born to set it right! Nay, come, let's go together*». Varie traduzioni riviste e commentate da J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 42.

nell'esperienza radicalmente altra di un «tempo in difetto»⁸². *La notte della fenomenologia è fenomenologia della notte*, l'abbiamo detto altrove, in quanto lo spazio stesso perché qualcosa appaia è scomparso, così come il tempo in cui qualcosa si dà, o passa, come potendo fare evento o rompere la monotonia della durata: «oppongono dunque *l'orrore della notte*, il silenzio e l'orrore delle tenebre, confida Lévinas in un passaggio quantomeno sconcertante di *De l'existence à l'existant* (1947), *all'angoscia heideggeriana*; la *paura di essere* alla *paura del nulla*. Mentre l'*angoscia*, in Heidegger, compie l'essere per la morte, colto e compreso in qualche modo, – *l'orrore della notte* “senza uscita” e “senza risposta” è l'esistenza irrimediabile. “Domani, ahimè! dovrò vivere ancora” domani, contenuto nell'infinito di oggi. *Orrore dell'immortalità, perpetuità del dramma dell'esistenza, necessità di assumerne per sempre il carico*»⁸³.

7. Tentativo di de-neutralizzazione

7.1. De-neutralizzare

Al termine di questo processo per cui l'«esistere non si riferisce più al suo esistente, e dove la «paura di essere» prevale sulla «paura del nulla», si pone allora la domanda radicale: si può veramente sostenere – cioè qui «esistere» – in una tale neutralizzazione? Se l'«esserci della presenza» (dono) rimanda sempre e in modo ultimo alla «presenza dell'esserci» (resistenza), non bisogna precisamente «accamparsi» in questa neutralità, o addirittura in questa invasione della materialità, piuttosto che voler sempre e immediatamente cercarvi del «senso»? Certo, e lo riprenderemo in conclusione, probabilmente c'è una scommessa possibile e persino necessaria per il senso, non perché *vi sia senso*, ma perché c'è senso dell'esserci. Detto altrimenti, la questione nell'esserci è meno quella del senso e del non-senso, o della possibilità o meno di uscirne, che quella di «dimorare» e «essere lì», dove io non sono certo poiché non mi riconosco, ma dove mi «tengo» comunque, perché al di fuori di questo esistere «senza esistente», l'idea stessa che si possa parlare, e persino parlarne, sarebbe definitivamente annichilita. Insomma, ci deve essere *senso dell'esserci* per parlare, o semplicemente per (pensare), ma ciò non implica affatto che vi sia «senso in generale», o che

⁸² M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 62-63 (con commento di M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., p. 71).

⁸³ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, cit., pp. 102-103. Con il riferimento citato nella nota al capitolo II di *Thomas l'Obscur* de Maurice Blanchot (cfr. esergo del presente testo).

«del senso» sia dato o ridato, secondo un passo a nostro avviso troppo immediatamente compiuto, incluso Levinas.

Non possiamo infatti sorprenderci che l'esserci ancorato al puro esistere nel primo Levinas della prigionia [*De l'existence à l'existant* (1945) e *Le temps et l'autre* (1947)] arrivi progressivamente a fare senso, o a trovare senso, nel secondo Levinas di un'Europa più pacificata [*Totalité et infini* (1961) e *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* (1974)]? Si può certamente argomentare che la «dura realtà della guerra» non sia assente già dalla prefazione di *Totalité et infini*⁸⁴, e che il «ronzio incessante dell'esserci» continui a risuonare in *Autrement qu'être*⁸⁵. Ma il mormorio non suona allo stesso modo, o diciamo che laddove c'era solo «resistenza della presenza» (l'esserci al di qua del senso e del non-senso), sorge ora e subdolamente in esso una possibile «presenza del presente» (il dono capace di fare senso fino all'epifania del volto dell'altro). «Ronzio incessante», «ronzio intollerabile», «assurdità», «rumore anonimo», «ribollimento nauseante e ingombro», come abbiamo detto, l'esserci tuttavia e ora significa, fa senso o dà senso – precisamente per l'altro che, nel non volermi lasciare lì, potrebbe almeno trovarmi, se non tirarmi fuori o farmi uscire da lì: «ma l'assurdità dell'esserci – in quanto modalità dell'uno-per-l'altro, in quanto supportato, *significa* [...]. Il *significato* è la liberazione etica del Sé per la sostituzione all'altro»⁸⁶.

Senso e Esserci⁸⁷: una tale coordinazione [«e»] è veramente adatta, laddove il Levinas della prigionia avrebbe visto prima di tutto una disgiunzione [senso «o» esserci]? Si può parlare di «significanza dell'insignificanza», fosse pure secondo una logica di sostituzione ed espiazione di me stesso per l'altro senza uccidere, almeno tacere, l'insignificanza nella sua stessa significanza? Detto altrimenti, *l'uno-per-l'altro*, e persino *l'uno-al-posto dell'altro*, non rompe a troppo buon mercato la solitudine originaria del sé, *l'esistere sé senza-sé*, al punto da non sapere più «cosa», o «chi», dice il «sé», se non che è. Bisogna veramente operare una «uscita dall'essere», anche se non fosse senza essere?⁸⁸

⁸⁴ *Id.*, *Totalité et infini*, cit., p. 5.

⁸⁵ *Id.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., pp. 254-255.

⁸⁶ *Ivi*, p. 255.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 253-256: «*Sens et il y a*» (sottolineato nel testo).

⁸⁸ Cfr. D. Franck, *L'un-pour-l'autre, Lévinas et la signification*, Paris, PUF, 2008, pp. 251-255 [«La signifiante de l'insignifiante»]: «Pertanto, nella misura in cui si sostiene, il non-senso del là-è *non significherebbe*, e questo *significato* non solleverebbe la vorticiosa ambiguità di senso e non-senso [...]? In che modo questa eccedenza (del non-senso sul senso) rende possibile l'espiazione *significata* dal sé? L'espiazione è il non luogo dell'altro che

Questa è la questione, e persino tutta la distanza, che separa secondo noi *Autrement qu'être* (1974) da *Exister sans exister* (1945), e di cui non è sicuro che la «resistenza della presenza» debba segnare il passo, o addirittura dimenticare il limite. Perché una «fenomenologia al limite» non si accontenta di uscire, di evadere o di estrarre, ma piuttosto di rimanere. C'è più interesse, o almeno più difficoltà secondo noi, nel sapere «restare» piuttosto che tentare di «evadere». Non c'è evasione, e questo in modo definitivo – fosse pure per l'altro, almeno per non «sublimare» ciò che per sé, e al primo sguardo, era solo «ancorato». Certo, si vorrebbe evadere, o aspettare che un «altro» mi tolga definitivamente dall'*orrore dell'essere* – insonnia, malattia o trauma – in cui sono definitivamente immerso. Ma si dimentica che se l'esserci consiste nel non essere solo (che di per sé fa anche difficoltà), è meno per dimenticarsi o aspettare che l'altro si sostituisca alla mia egoità, che per fare della mia solitudine un essere *anche* abitato.

«La tua idea sarebbe un tentativo di uscire da ciò che chiami l'informe o l'«esserci», fenomeno dell'impersonale senza generosità. Come passa l'essere dal non-senso a “qualcosa che è”?» – chiede un giornalista qualche anno prima della morte del filosofo (1986). E Emmanuel Levinas risponde: «in questa esperienza orripilante di annientamento, la tematica dell'«esserci» radica la costruzione del soggetto che, da neutro, va affermarsi, a posizionarsi. Dall'«esserci», presenza avvolgente dell'anonimato che pesa molto sull'essere umano, emerge la soggettività nonostante ciò che la annulla»⁸⁹.

Ciò che era in un certo senso e all'inizio «neutralizzato» – *l'esistere senza esistente* – diventa quindi in un certo senso, e nel corso del tempo, per il filosofo «de-neutralizzato»: *l'esistere ritrovando*, attraverso il «volto» dell'altro, il suo esistente. Non che Levinas abbia dimenticato il peso della guerra e della prigionia, tutt'altro, ma in ciò che ora si tratta per lui di pensare un mondo in cui Auschwitz non possa più accadere. Un passo che probabilmente Maurice Blanchot, da parte sua, non compirà mai, tanto il mondo rimane sempre ai suoi occhi pieno della sua impenetrabile oscurità⁹⁰.

unisce identità e alterità nella modalità del sostegno dell'altro da parte dell'uno, del non-io da parte di me [...]. L'altro-da-essere non esiste quindi senza l'essere per cui è l'espiazione » (ivi, pp. 253-254).

⁸⁹ E. Lévinas, « La proximité de l'autre » (Colloquio con Anne-Catherine Bencheleh [1986]), in *Altérité et transcendance*, cit., pp. 109-110.

⁹⁰ Radicalità di Maurice Blanchot perfettamente messa in evidenza da Kevin Hart, *The Dark Gaze : Maurice Blanchot and the Sacred*, University of Chicago Press, 2004, chap. 3: « The Impossible ».

«*Pensa e agisci in modo tale che Auschwitz non si ripeta mai più*»⁹¹. Questo imperativo fissato da Maurice Blanchot a proposito di Adorno guida certamente l'uno (Levinas), ma anche e diversamente l'altro (Blanchot). Mentre il primo cercherà nell'«epifania del volto» questo altro da essere o questo al di là dell'essenza per cui nasce o rinasce una possibile figura del Bene o dell'etica, il secondo rimarrà sempre in una pura neutralità che mai vorrà superare, a rischio inverso di salvare a troppo buon mercato attraverso la fenomenalità o l'alterità ciò che l'«esserci» sembrava aver raggiunto senza mai superarlo. La «resistenza della presenza» è tale che conviene imparare a rimanervi, senza incidentalmente o intenzionalmente «de-neutralizzare» attraverso il Bene ciò che prima era stato scoperto come Essere e pura «neutralità». «*La de-neutralizzazione: esigenza o tradimento*»⁹² – tale è la questione che, sulla scia di Marlène Zarader, non si può non porre, se è vero che dove l'uno «sfugge» al Neutro (Levinas), l'altro sempre lo custodisce e lo «veglia» (Blanchot).

7.2. *Re-neutralizzare*

Che si debba «de-neutralizzare», o che la prigionia sia per principio ciò da cui un giorno si potrà sfuggire, – questa fu quindi la via metafisica intrapresa da Emmanuel Levinas già prima dell'Olocausto [*De l'évasion* nel 1935]: «l'evasione è il bisogno di *uscire da se stessi*, cioè di rompere il legame più radicale, il fatto più irrevocabile, il fatto che il sé è sé stesso»⁹³. E la famosa ipotesi di una lotta «contro la filosofia del Neutro» diventerà una linea di forza di *Totalité et infini* [1961], ma secondo una neutralità che qui accusa solo la neutralità impersonale dell'«essere per la morte» di Heidegger, e non la neutralità nella sua «veglia» secondo Blanchot: «abbiamo così la convinzione di aver rotto con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano di cui l'opera critica di Blanchot ha tanto contribuito a far emergere la neutralità impersonale»⁹⁴. Meglio ancora, è nella seconda prefazione di *De l'existence à l'existant* [1981], e quindi secondo un filo apparentemente ininterrotto, che il termine di «de-neutralizzazione» appare come tale sotto la penna di Emmanuel Lévinas: «neutralità da superare già

⁹¹ M. Blanchot, « Les intellectuels en question » (à propos d'Adorno), *Revue Le Débat*, n° 29, Mars 1984.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ E. Lévinas, *De l'évasion* (1935), Paris, Biblio-Essais (livre de poche), p. 98.

⁹⁴ *Id.*, *Totalité et infini*, cit. (Folio-Essais), Conclusions, n° 7, pp. 332-334 : « Contre la philosophie du Neutre » (ivi, p. 332).

nell'ipostasi in cui l'essere, più forte della negazione, si sottomette, se così si può dire, agli esseri, l'esistenza all'esistente [...]. Ma la de-neutralizzazione non potrebbe assumere il suo senso veramente umano nel *conatus essendi* dei viventi»⁹⁵.

Ma che si possa «uscire» o che ci sia «uscita», dall'essere come anche dall'*Il y a*, è tuttavia ciò che contesta, come una parentesi che ne costituisce il cuore, l'opera di guerra stessa, nella durata e nell'immediato seguito del conflitto (*Carnets de captivité, De l'existence à l'existant, Le temps et l'autre*). Detto altrimenti, a ben misurare la sequenza degli scritti di Lévinas, si vedrà che quando il trauma è al culmine, l'orizzonte rimane non solo bloccato (finitudine), ma semplicemente soppresso (fuori fenomeno)⁹⁶. Ciò che importa qui non è unicamente il pensiero di un autore – fosse anche tra i più grandi, se non il più grande, almeno nel XX secolo in Francia –, ma di mostrare in cosa un'esperienza detta di «non esperienza» è possibile in quanto essa uccide in nuce l'esperienza stessa, e quindi la possibilità di ogni evenenzialità. L'«*esperienza della non-esperienza*» designa certo ciò che «mi travolge» (Marion) o «mi rimanda a un orizzonte escatologico» (Lacoste), ma anche all'«impossibilità stessa di sperimentare», o addirittura alla fine di ogni «transpossibilità» rendendo quindi impossibile ogni «transpassibilità» (Maldiney)⁹⁷.

L'«*impassibile presenza*», per riprendere il termine lévinassiano di ciò che qui chiamiamo «resistenza della presenza», è allora «impassibile» proprio perché non può né «passare» né «essere patita», o addirittura semplicemente «sofferta». È perché non rimane «nulla» – non il nulla né il vuoto assoluto ma solo la pura presenza di sé a sé – che questo mondo non mi dice più nulla. In questo *al di qua del senso e del non-senso* rimane solo l'io ingombro di sé – incapace di dire «io» (nominativo), «me» (accusativo), o «a me» (dativo),

⁹⁵ E Lévinas, *De l'existence à l'existant*, préface à la deuxième édition (1981), cit., p. 11.

⁹⁶ Possiamo certamente qualificare una tale rottura, dal momento che il finale di *De l'existence à l'existant* fa appello all'«intersoggettività asimmetrica come luogo di trascendenza in cui il soggetto, pur conservando la sua struttura di soggetto, ha la possibilità di non tornare fatalmente a se stesso» (p. 165), e che l'Eros ne *Le temps et l'autre* dispiega una «fenomenologia della voluttà» come uscita da sé e chiamata all'alterità – in particolare nella carezza (p. 82). Resta che, «bilanciando» troppo, si perde ciò che può essere letto in termini di «radicalità» nell'opera bellica di Emmanuel Lévinas – dove è il più vicino a Maurice Blanchot, seguendo una strada che quest'ultimo non lascerà mai.

⁹⁷ Cfr. M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., pp. 119-121: dibattito suggestivo e interpellante, rimandando uno dopo l'altro, da Maurice Blanchot e Henri Maldiney da un lato (pensiero al neutrale o al trauma) e Jean-Luc Marion e Jean-Yves Lacoste dall'altro (pensiero al dono o all'irruzione dell'assoluto).

perché non rimane e non resta praticamente che un «Esso» (Freud), o perlomeno un «Sé» (Nietzsche). La *radicalità della neutralità* è in realtà un'esperienza da cui non si può «uscire» né nemmeno «tornare indietro». Si può appena dirlo: «Sono in piedi tra i miei compagni e penso che se un giorno tornerò, confessa Charlotte Delbo prigioniera del campo di Auschwitz, e se voglio spiegare l'inspiegabile, dirò: “Mi dicevo: devi resistere, devi rimanere in piedi per tutto l'appello. Devi resistere ancora. È perché avrai resistito ancora oggi che tornerai, se un giorno tornerai”. *E sarà falso*. Non mi dicevo niente. Non pensavo a niente. La volontà di resistere era probabilmente in una molla molto più profonda e segreta che si è rotta da allora, non lo saprò mai. E se i morti avessero richiesto a coloro che fossero tornati di rendere conto, non ne sarebbero stati capaci. Non pensavo a niente. Non guardavo *niente*. Non sentivo niente. Ero uno *scheletro freddo* con il freddo che soffia in tutti quei crepacci che fanno le costole a uno scheletro»⁹⁸.

Che nonostante il loro accordo iniziale o forse grazie a esso (*la notte* da un lato e *l'Il y a* dall'altro), ci sia, e rimanga sempre, una «distanza incommensurabile» o uno «scarto vertiginoso» da Maurice Blanchot a Emmanuel Lévinas, è ciò che una spiegazione minuziosa dei testi non può negare – secondo una via che resta quindi, e ancora filosoficamente, da esplorare o perlomeno da approfondire⁹⁹. Così come indica con circospezione Maurice Blanchot nell'*Entretien infini*, non filosofo certo ma facendo qui «opera di filosofo»: «si potrebbe riconoscere, in tutta la storia della filosofia, uno sforzo sia per acclimatare e addomesticare il 'neutro' [...], sia per respingerlo. Il neutro è così costantemente respinto dai nostri linguaggi e dalle nostre verità»¹⁰⁰. Paradossalmente, la filosofia come «ritirata davanti al neutro» non avrebbe potuto, o non avrebbe saputo, «sottomettersi alle ingiunzioni della notte». La notte non è più, o non deve più essere solo, «l'indice di una verità più feconda» (Heidegger) o «ciò da cui si deve uscire per assicurare la possibilità del senso» (Lévinas). Essa diventa per il trauma che la produce – dall'esperienza dei campi di concentramento alla malattia – ciò che si può e si deve semplicemente «vegliare» come il cadavere del morto

⁹⁸ Ch. Delbo, *Aucun de nous ne reviendra (Auschwitz et après, t. I)*, Paris, Minuit, 1970, p. 102. Per l'analisi di questa esperienza (dell'esperienza impossibile) nell'opera di Charlotte Delbo rimandiamo al nostro contributo: «Mal et finitude. Dialogue avec Ricoeur et Lévinas», in *Etudes théologiques et religieuses*, t. 92, 2017/2, pp. 413-431, in particolare pp. 426-429 : « Le mal élémental ».

⁹⁹ Cfr. M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit. ch. III, § 4, pp. 184-200 : «Une neutralité sans rémission».

¹⁰⁰ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 441.

che non si lascia solo (Blanchot): «vivere di un assenso al rifiuto, si legge in *L'écriture du désastre*, nel prosciugamento dell'emozione, in ritiro dall'interesse per sé, dis-interessato, esaurito, non aspettando *nulla*. Di conseguenza, aspettando e vegliando, poiché improvvisamente svegliato e, sapendolo ormai, mai abbastanza svegliato»¹⁰¹. Il *neutro*, come l'essere, perdura – ma questa volta senza trovarvi senso nel suo nulla (Heidegger), né estrarne attraverso l'altro (Lévinas), ma per esserne solo consacrato come il guardiano della *sua presenza insistente*, o in ciò che abbiamo chiamato la «resistenza della presenza»: «nulla è ciò che c'è» (Blanchot)¹⁰².

7.3. *L'im-pensabile*

Vegliare il Neutro non equivale in questo senso a «de-neutralizzarlo», per citare ancora una volta la prefazione alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant*¹⁰³, ma piuttosto a «re-neutralizzarlo». O meglio, ad accettare di non dare senso a questa neutralità per l'angoscia da un lato (Heidegger), o a uscirne attraverso l'alterità dall'altro (Lévinas). L'essere «ancorato a sé» – «tenuto ad essere e tenuto all'essere» – è definitivo. Questo è ciò che Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot hanno riconosciuto inizialmente in una stessa esperienza (l'insonnia da un lato o la notte dall'altro), ma che il primo ha lasciato, mentre il secondo vi è rimasto. C'è una *drammatica dei fenomeni*¹⁰⁴ da cui non è sicuro che si possa uscire – non quella che vede ancora del *pathos* nella fenomenalità, ma quella di cui il peso è tale che l'«insopportabile» ne diventa la misura. Non che si debba, o si possa, assumere l'inassumibile, questo è ovvio. Ma in quanto non c'è altra esistenza che sempre prendersene cura, o perlomeno vegliarlo. La «*veglia del neutro*» ci lascerà certamente nell'insonnia, o insonni, ma in questo non-riposo si dice l'inquietudine originaria dell'uomo (*in-quietes*), di cui è poco sicuro che si possa e che si debba liberare, tanto l'esistenza si dice solo in una «presenza» che ne segna la «resistenza».

¹⁰¹ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980. Doppio riferimento, in relazione a Heidegger e Lévinas, notato da M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., p. 198 ; così come questa necessità di «vegliare il neutro», cit., p. 230.

¹⁰² *Ivi*, p. 117. Con il commento di M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., pp. 230-321.

¹⁰³ E Lévinas, *De l'existence à l'existant*, préface à la deuxième édition (1981), cit. p. 11.

¹⁰⁴ Cfr. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, cit., pp. 125-162 : «La dramatique des phénomènes» (su Husserl e Lévinas).

Raggiungere questa «questione più profonda» o «pensare ciò che non si lascia pensare»¹⁰⁵: tale è secondo noi e in seguito a Maurice Blanchot – ma anche Antonin Artaud, Gilles Deleuze, Jacques Derrida o Georges Bataille – , il compito oggi dell’atto di filosofare. *Guardiani dell’impensabile*, lo siamo – non qui come «oltre il pensiero» (l’*im-pensabile*), ma come «contrario» al pensiero stesso (l’*im-pensabile*). C’è certamente un paradosso nel voler pensare l’impossibilità di pensare, dovremo un giorno tornarci. Ma si trova lì «sempre presente nella sua resistenza», secondo un compito esaltante di cui la passione dei limiti non potrebbe in alcun modo esentarci: «una delle gioie più profonde, nota lo scrittore francese Charles Juliet nel suo *Journal* per dire cosa è la letteratura, ma forse anche la filosofia: avere improvvisamente la forza di *stare di fronte all’impensabile*. Poi *prepararsi a dargli forma ed esistenza*»¹⁰⁶.

Conclusion: la scommessa per il senso

«Nulla è ciò che c’è»¹⁰⁷. Questo *motto* di Maurice Blanchot, come abbiamo sottolineato, non dice nulla (non-senso), né ci riduce al nulla (nichilismo), e ancor meno ci spinge verso qualcosa (un nuovo orizzonte), o verso qualcuno (l’altro). Eppure, non appena «parla» – nel doppio senso in francese in cui «la comprendiamo» e «ci tocca» – essa *significa*. Il lavoro del pensiero sarebbe infatti vano, e persino vuoto o addirittura impossibile, se la parola non avesse senso o non delineasse i contorni di un senso. Il rifiuto dell’apofatica come facilità del pensiero – ciò che *rimane* quando si è affermato e negato tutto – non impone né di dominare tutto né di abdicare o rinunciare. Il «negativo» non è né solo «fotografico» (rivela un’immagine per inversione), né esclusivamente «dialettico» (superando i contrari con una nuova unità), ma «opposto» – semplicemente stando «lì-contro» e che devo comunque vigilare. La «resistenza della presenza» non dice né il dono né il residuo di ciò che sarebbe dato – il famoso «presente del presente» – ma l’assoluto «essere-là» o «*espansione* dell’*esistenza* stessa» per cui non può che restare, anche se fosse per essere inchiodata a se stessa e come incapsulata nella solitudine del Sé.

La necessità di vivere, abbiamo detto, nulla toglie alla possibilità, talvolta al

¹⁰⁵ M. Blanchot, *L’entretien infini*, cit., rispettivamente pp. 12-34 (ouverture) e 310. Con il commento di M. Zarader, *L’être et le neutre*, cit., p. 228.

¹⁰⁶ Ch. Juliet, *Lueur après labour, Journal III, 1968-1981*, Paris, Éd. P.O.L (poche), p. 189.

¹⁰⁷ M. Blanchot, *L’Ecriture du désastre*, cit., p. 117.

desiderio, di morire. La «sopravvivenza» è una condizione dell'esistenza, e bisogna non aver sofferto, o aver fatto finta di dimenticarlo, per non ammetterlo. Si parlerà certamente di alterità, e forse oggi, e ancor di più, di *resilienza* nel senso della capacità di «rimbalzare» (*resilire*) di fronte alle situazioni traumatiche¹⁰⁸. Resta che l'ipertrofia del senso, come forse il troppo facile ricorso all'altro, è sempre lì in agguato, non faccia a faccia con il non-senso, ma non stia nell'imperturbabile presenza al di là del senso e del non-senso. Non si tratta certamente di negare che ci sia senso, e anche che si debba «scommettere sul senso», piuttosto che sul non-senso o sull'assenza di senso. «*Sens* e *Il y a*» a volte possono andare d'accordo¹⁰⁹. Ma ciò è solo una decisione, un atto di fede in ogni senso del termine: filosofico [fede percettiva] o teologico [adesione confessionale]. Dire che siamo «sempre credenti» non significa che «tutti credano» in un Dio o in un assoluto, ma che nessuno può vivere senza questo assoluto «bisogno di credere» in se stessi, nel mondo e negli altri¹¹⁰.

«Siamo imbarcati»¹¹¹: la famosa frase di Blaise Pascal certo non darà senso al nichilismo (Heidegger), né ci farà uscire dalla neutralità (Lévinas). Ma almeno indica la via per non disperare, senza darci tuttavia l'illusione di aspettarci troppo o di poter un giorno evadere. Appena parliamo, appena filosofiamo, saliamo a bordo della «*scialuppa* del senso».

Qualunque siano le maree, le onde e i venti che potrebbero «smontare» tutto, il linguaggio è lì che ha senso, o almeno ne richiede. Dire «*Il y a*» o parlare della «resistenza della presenza» non significa che *ci sia senso*, ma che c'è un *senso del Il y a*. Non è la stessa cosa affermare che c'è significato nel presupposto del significato (c'è senso), che riconoscere che il non significato, o l'al di là del significato, non ci fa cadere nell'insignificanza (impossibilità del pensiero o mutismo del parlare), ma circonda il significato per far emergere «ciò che gli si oppone» e che possiamo solo «prendere in considerazione», o almeno «vigilare». Il neutro è davvero «una parola di troppo», come ammette Blanchot nell'*Entretien infini*. Una «parola di troppo» perché la domanda che pone «si disperde nel linguaggio che la comprende»¹¹².

¹⁰⁸ Cfr. B. Cyrulnik, *Parler d'amour au bord du gouffre*, Paris, Odile Jacob, 2007.

¹⁰⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), cit., pp. 254-255 : « Sens et Il y a ».

¹¹⁰ Cfr. *Passer le Rubicon*, ch. 3 : « Toujours croyant ».

¹¹¹ B. Pascal, *Pensées*.

¹¹² M. Blanchot, *L'entretien infini*, cit., rispettivamente pp. 458 e 22. Con il commento di M. Zarader, *L'être et le neutre*, cit., ch. III, § 2, pp. 290-296: « Le neutre, ce mot de trop ».

Ma poiché bisogna parlare, parliamo ancora – nell'unico leitmotiv certo husserliano di «tornare all'esperienza pura, e per così dire ancora muta», ma rinunciando questa volta, e definitivamente, all'inganno di poter «portarla all'espressione del suo proprio senso»¹¹³.

Il presupposto del significato non è insignificante. Ha persino il merito di raggiungere o segnalare un al di là del significato che sarebbe ancora da manifestare o rivelare (*a-letheia*). Ma «al di là» di questo «al di là», cioè negli abissi di un linguaggio e di un pensiero che non rinunciano ma che al contrario cercano di radicalizzarsi o almeno di raggiungere i limiti dell'esistere, si trova una nuova forma di presenza, non più come «dono» (il presente della presenza) ma come resistenza (*l'imperturbabile* presenza): «Il terremoto che la vita deve attraversare per diventare esistenza e essere capace di sacrificarsi, bisogna dire con Patocka verso cui dovremo tornare, mostra allo stesso tempo che la *lotta* è qualcosa che appartiene necessariamente al movimento della vita [...]. La *lotta* è in questo senso radicata nel fondo stesso dell'uomo [...]. Poiché la vita umana *non è mai data*; nella sua vera figura umana, deve sempre *essere conquistata*, e il movimento di questa conquista consiste nel superare, è *una lotta*»¹¹⁴.

Necessario «significato dell'insignificanza» a rischio, viceversa, del silenzio totale, ben visto e analizzato anche da Didier Franck (su Emmanuel Lévinas), *L'un-pour-l'autre*, cit., pp. 251-255: «La signifiante de l'insignifiante».

¹¹³ Cfr. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 16, p. 33: «L'inizio è pura esperienza, per così dire *ancora muta*, che deve essere *portata all'espressione del proprio significato*».

¹¹⁴ J. Patocka, «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht – Boston - Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 12 (il corsivo è di chi scrive). Ipotesi d'un «*tournant polémologique*» della filosofia di Patocka sviluppata da E. Tardivel, *La liberté au principe, Essai sur la philosophie de Patocka*, Paris, Vrin, 2011, § 9, pp. 99-108 : «Vers un tournant polémologique ?». A completare Ch. Pesaresi, «De la lutte pour la reconnaissance au don de soi, Patocka et Ricoeur lecteurs de Hegel», nella rivista *Meta, Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, December 2017, Vol. IX n° 2, pp. 484-506 (in particolare pp. 496-501 : «Patocka : une pensée du tragique»). Una prospettiva della «notte» e un dispiegamento del «*polemos*» visti, e ampiamente dispiegati, da Paul Ricoeur nella sua prefazione ai *Essais Hérétiques* di Jan Patocka (Lagrasse, Verdier, 1999, p. 15): «Come si vede, Eraclito, come lo intende Patocka, non è il pensatore dell'esistenza selvaggia o dell'azione terroristica, ma il pensatore che pensava all'esistenza di qualsiasi legame a partire dalla *scossa* più estrema. È questo tipo di pensiero che segna la vita e la storia preistorica. Al di là di questo punto di vista critico, dobbiamo comprendere la vita non dal punto di vista del *giorno*, cioè della vita accettata, ma dal punto di vista della *notte*, cioè del *Polemos*».

III PARTE

Scritti sulla questione etico-religiosa

a. partendo dai manoscritti husserliani

NELLA COMUNITÀ CHE CREDE AL BENE.
A PROPOSITO DI ALCUNI TESTI ETICO-RELIGIOSI DELL'ULTIMO
HUSSERL
Gabriella Baptist*

Abstract: *In the Community that Believes the Good. About some Ethico-Religious Texts of the Late Husserl.* The research manuscripts of the late Husserl address boundary issues in phenomenology, including religious experience and theological perspective. In particular, a teleological-communitarian foundation of religiosity and faith emerges, even in the face of an evident ethical-political decline that calls for intellectual and moral resistance. The great themes of love and *Berufung*, with their contextual obligations that counteract contingent evil, are developed by Husserl in reference to the community that believes the good and builds it in the communion of spirit.

Keywords: *Husserl, Ethics, Community, Love, Evil.*

Una recente scelta di testi, curata, introdotta e commentata da Angela Ales Bello, ripropone alla ricerca fenomenologica temi poco frequentati dell'immensa produzione di pensiero di Edmund Husserl, anche quelli venuti alla ribalta negli ultimi anni con la pubblicazione di parti del lascito manoscritto dedicate a questioni di confine della fenomenologia; si tratta di una selezione che risulta di grande interesse, non solo per un'indagine attenta all'implicazione religiosa o al risvolto teologico della prospettiva teoretica husserliana¹. Concentrerò l'attenzione soprattutto sulla terza parte dell'antologia testuale, dedicata a «La vita etica e l'esperienza religiosa»², che affronta e presenta manoscritti husserliani recentemente pubblicati all'interno

* *Professoressa di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Cagliari.*

¹ Edmund Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di Angela Ales Bello, Edizioni Studium, Roma 2022.

² *Ivi*, pp. 117-161.

dell'edizione delle opere e raccolti nel volume XLII dell'*Husserliana*³, considerando brevemente alcune lezioni tenute da Husserl negli anni Venti del secolo scorso, dove compare la questione del dovere contestualmente situato, nello schizzo di un'impostazione che potremmo considerare come la proposta di una fondazione "esistenziale" dell'etica stessa⁴. Anche a partire dall'affiorare di temi quali l'amore, che rappresenta uno dei fili conduttori di queste riflessioni, proverò a considerare il profilarsi di quella che sembra essere una fondazione teleologico-comunitaria della religiosità e della fede.

Alcuni motivi risalteranno con particolare rilievo non semplicemente "sentimentale", come appunto il già citato tema dell'amore: non solo come amore per l'altro, ma anche per la propria destinazione e scelta (quel *Beruf* che è banalmente il lavoro o il mestiere esercitato, ma al quale la lingua tedesca e l'esperienza storico-culturale della Riforma aggiungono il tratto della chiamata e dell'elezione) e poi l'amore per gli altri, anche nel senso di quelle configurazioni *sub specie aeternitatis* che sono le comunità orientate al vero essere e al ben fare e che perciò possono fungere da guide, nonostante ogni eventuale pochezza individuale.

Il mio punto di partenza sarà la constatazione del declino, da parte di Husserl, non tanto come esperienza del proprio stesso logoramento o invecchiamento, ma come appello all'urgenza di resistere di fronte all'infamia del male sempre possibile, additando al compito infinito della vita coerente, indirizzata al valore ideale assoluto e ultimo, attingibile perciò solo all'infinito. In fondo la fede è precisamente questo: credere che ci sia un senso nonostante l'irrazionalità del mondo circostante, aver fiducia nel fatto che il mondo abbia valore nonostante tutto e che io ne sia responsabile e perciò debba agire di conseguenza, con risolutezza e tempestività, in vista di un mondo migliore.

1. La consapevolezza del declino e l'urgenza di una resistenza

La denuncia di Husserl è accorata. Così scrive in un appunto manoscritto del 1924, qui tradotto da Angela Ales Bello per la prima volta in italiano:

³ *Id.*, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, a cura di Rochus Sowa e Thomas Vongehr, *Husserliana* vol. XLII, Springer, Dordrecht 2014 (nel seguito: *Hua* XLII).

⁴ Nella sua breve introduzione alla terza parte del testo, Angela Ales Bello sottolinea il «carattere squisitamente esistenziale» delle meditazioni husserliane presentate (in Edmund Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 118).

La mia patria, sebbene non sia del tutto senza colpa (ma chi è assolutamente senza colpa?), nonostante tutti i sacrifici, è a terra, sepolta in un fiume di odio, di disprezzo, di diffamazione. I valori assoluti, i valori della coscienza sono stati sacrificati – invano. [...] Non viviamo ora noi in un tempo della vittoria della virtù, dell'odio sulle deboli forze dell'amore assoluto?⁵

Sono certamente gli anni terribili del Primo dopoguerra tedesco, con le devastazioni e i lutti, anche personali e ancora tragicamente dolenti, con i disordini della vita collettiva, già contrassegnata da ombre inquietanti all'orizzonte. In una nota manoscritta del 1926/'27, anch'essa qui tradotta per la prima volta in italiano, Husserl si chiede drammaticamente:

Posso trovare la forza di una vita etica, se osservo il mondo circostante nella sua totalità insieme a tutta l'umanità, con tutto ciò che è mostruosamente misero, che è soltanto velato e coperto, con il mare di sofferenze, con il destino senza senso che irrompe, con questi esiti storici della cultura, che non lascia quasi speranze?⁶

Quella stessa «degenerazione del mio popolo e il suo fallimento»⁷ sono forse da pensare, si chiede Husserl, come il presupposto di un bene più alto, secondo i modelli classici della teodicea? Esplicitamente presente è anche il tratto personale di una meditazione sulla propria stessa finitezza, sulla possibile paralisi di una «morte che si avvicina», ma che comunque non attenua la consapevolezza che questo «altrettanto vale per la comunità sociale» e la dimensione collettiva⁸.

Alla domanda sul “che fare?” non posso rispondere, secondo Husserl, adducendo teorie, ma posso solo guardare a quel me stesso che voglio e devo essere nell'urgenza delle priorità che mi do liberamente, sapendo di dover trascurare ciò che è meno importante e decidendo perciò sull'*improrogabile*, pur nel travaglio del dubbio sulla decisione e nel tormento della scelta, mai individuata con certezza: «Così seguo la voce interiore per la salvezza di un

⁵ *Id.*, *La vita nel dovere assoluto e l'incertezza della realizzazione di ciò che è assolutamente dovuto. La fede in Dio come fede richiesta eticamente in un'assoluta teleologia*, in *ivi*, pp. 125 e 126 (*Hua XLII*, p. 202).

⁶ Edmund Husserl, *C'è una consolatio philosophiae? Memento mori. Destino*, in *ivi*, p. 131 (*Hua XLII*, p. 406).

⁷ *Ivi*, p. 132 (*Hua XLII*, p. 407).

⁸ *Ivi*, p. 127 (*Hua XLII*, p. 403).

altro, così è per la madre incondizionatamente e indubbiamente la prima cosa etc. il figlio, che ha bisogno di lei»⁹.

2. La riflessione etica di Husserl negli anni Dieci e Venti

Una breve digressione sulla precedente riflessione etica di Husserl è qui necessaria, sia perché esplicitamente convocata («*Che cosa devo fare?*»¹⁰), sia perché vita etica e vita religiosa risultano in Husserl correlate, sia perché, nel quadro di un ripensamento dell'etica a partire da Franz Brentano, si profila il grande tema dell'amore, anche nel suo connotato teologico-religioso.

La vita razionale, pur regolata dalla volontà e ligia alla norma, è in realtà per Husserl sempre guidata da un imperativo categorico che è *individuale* e che non può essere formalizzato se non in maniera insoddisfacente, pur non essendo perciò semplicemente arbitrario. È la capacità autenticamente umana di forgiare la propria vita a partire dall'attività autonoma di un io libero, situato nel proprio presente, memore di una tradizione e di un lascito, aperto a un futuro da costruire (nonostante la degenerazione del contesto o il degrado di se stessi), nell'urgenza per cui siamo consapevoli che «non sempre c'è molto tempo»¹¹. Si tratta di una soggettività comunque fungente, ossia che non solo giudica e valuta, ma che anche fa, opera, interviene, collocata nel contesto della sua finitezza e aperta ai compiti infiniti della ragione – anche a quei compiti che si lasciano alle generazioni future o che si rimettono nelle mani benevolenti di altri.

Le lezioni di etica e teoria dei valori del 1914, come si ricorderà, rimandavano esplicitamente allo scritto brentano *Sull'origine della conoscenza morale*, del 1889, riconosciuto da Husserl come geniale e fondativo rispetto ai propri tentativi di proporre un'assiologia formale¹². Sappiamo che Husserl aveva frequentato le lezioni di Brentano sulla filosofia pratica del 1884-'85 e che ne conservava gli appunti, spesso usandoli come un filo conduttore per i suoi cicli sull'etica, tenuti a partire dal 1891, dove si delineava una *noetica della morale* (che intende contrastare i rischi soggettivistici, relativistici e scettici, sempre presenti nella riflessione sull'etica), in vista di un'*analitica della prassi razionale* (nell'analogia con la

⁹ *Ivi*, p. 130 (*Hua XLII*, p. 405).

¹⁰ *Ivi*, p. 128 (*Hua XLII*, p. 404).

¹¹ *Ivi*, p. 129 (*Hua XLII*, p. 405).

¹² Cfr. *Id.*, *Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre 1914*, in *Id.*, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, a cura di Ullrich Melle, *Husserliana* vol. XXVIII, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 3-162 (*Lineamenti di etica formale*, trad. a cura di Paolo Spinicci e Paola Basso, Le Lettere, Firenze 2002).

logica), ma poi soprattutto in vista di un' *assiologia formale* come scienza del valore e della valutazione e di una *pratica formale* come scienza del volere e dell'azione, nella triade di giudizio-valutazione-volontà/azione, che corrisponde alla tripartizione di oggetti-valori-obiettivi, cui si possono poi far corrispondere le scienze della natura, dello spirito e della cultura.

Nell'articolarsi della riflessione etica di Husserl, lo shock della guerra rappresenta indubbiamente una cesura nell'esperienza diretta del male, dell'insensatezza, del degrado. Come è noto, Husserl vi fu coinvolto personalmente, con i figli al fronte e il più giovane, il beniamino della famiglia Wolfgang, caduto a vent'anni l'8 marzo del 1916 presso Verdun. Le lezioni del *Kriegsnotsemester* del novembre 1917, ripetute anche nell'anno successivo per gli studenti al fronte, erano state organizzate su Fichte e l'ideale di umanità, un Fichte presentato come il filosofo delle guerre di liberazione e come il paladino di un ideale autentico di umanità, pensato anche secondo la sfera etico-religiosa¹³. Dopo la fine della guerra, per Husserl era rimasta centrale la necessità di ripensare il problema etico e la questione dell'intervento creativo nella realtà attraverso l'azione infinita di un soggetto che plasma il mondo spirituale e culturale. Nelle lezioni di *Introduzione alla filosofia* del 1919/'20, di cui ci riferiscono gli studi di Ullrich Melle, affiora il bisogno di occuparsi di *Gesinnung* e *Motiven*, ossia non solo della questione di un bene considerato "oggettivamente" (*objektiv betrachtet*), ma anche come un bene inteso e sentito da colui che agisce (*vom Handelnden vermeinten*)¹⁴. Già in quel contesto compariva il rimando alla madre (sarebbe infatti ridicolo – osservava Husserl – chiedere a una madre di ponderare se la cura del figlio sia la scelta eticamente migliore!¹⁵); già allora il motivo della *Berufung* e il tema dell'amore avevano incominciato a mettere in questione l'imperativo brentaniano del fare la cosa migliore tra quelle fattibili, posizione che negli anni Dieci aveva generato quelli che potremmo considerare addirittura come dei "calcoli morali". Così la ragione e l'amore, anche nella loro tensione reciproca, iniziano a diventare i moventi

¹³ *Id.*, *Fichtes Menschheitsideal*, in *Id.*, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, a cura di Hans Rainer Sepp e Thomas Nenon, *Husserliana* vol. XXV, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 267-292 (*Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, trad. a cura di Francesca Rocci, ETS, Pisa 2005).

¹⁴ Cfr. Ullrich Melle, *Husserls personalistische Ethik*, in Beatrice Centi, Gianna Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragione pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 327-356.

¹⁵ Cfr. *Id.*, *Einleitung des Herausgebers*, in Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, cit., p. XLVI (nel riferimento alle lezioni di *Introduzione alla filosofia* del 1919/'20, documentate dal Ms. F I 40).

fondamentali della vita etica, l'amore con i suoi obblighi contestuali – comunque altrettanto assoluti (quelli della madre per il figlio, del medico per il paziente, dell'artista per la sua opera, dello stesso filosofo per la sua ricerca) –, quell'amore che nella scelta di testi presentata da Angela Ales Bello compare in un testo del 1920 come «strapotente» nella sua forza positiva, contro la quale la degenerazione di una spinta verso il basso resta comunque irrilevante¹⁶.

3. *La vita beata e la comunità*

Sembra in effetti una reminiscenza fichtiana quel rimando dell'appunto manoscritto del 1924 in cui risulta che «La vita nel dovere assoluto è una vita beata, una vita nel puro amore che si espande e si perfeziona; e vivere così è un vivere beato, non nel piacere, ma in spirito e verità»¹⁷. È una vita che non solo crede in un mondo sensato, ma che anche ne ha la prova concreta attraverso la forza della comunità che non accetta l'infamia del male, perché trova la sua forza nell'assoluto e il suo criterio di riferimento nell'amore universale che supera le catastrofi della natura e le accidentalità del destino. La forza di contrasto alla sfiducia e alla disperazione del sapersi consegnati alla fine è precisamente «nel credere in un mondo pieno di senso, in un mondo che acquista senso a partire da *noi* attraverso la forza vincente nella *comunità* di coloro che vogliono il bene»¹⁸.

Non mi sembra un caso questo uso del *noi* e questo rimando alla *comunità*, che potrà anche dover accettare il darsi del male, ma che ne negherà comunque ogni essenzialità e valore, contrastandolo sempre nel suo fare libero e così sottraendo il mondo ai poteri dell'irrazionale:

tutto conta su di me e su ciascuno di *noi*, sul fatto che *noi* accettiamo l'esserci del male, ma neghiamo il suo dover essere e viviamo nella fede che il nostro positivo e libero fare trova la forza di superare il male nel mondo nella

¹⁶ Edmund Husserl, *Dio vicino e Dio lontano*, in *La preghiera e il divino*, cit., p. 160 (*Hua* XLII, p. 236).

¹⁷ *Id.*, *La vita nel dovere assoluto e l'incertezza della realizzazione di ciò che è assolutamente dovuto*, cit., p. 125 (*Hua* XLII, p. 201).

¹⁸ *Id.*, *C'è una consolatio philosophiae?*, cit., p. 131 (*Hua* XLII, p. 406). Sottolineature mie. Cfr. anche ivi, p. 132 (*Hua* XLII, pp. 406-407): «La fede rende beati, la fede è propriamente la forza vincente, perché è la sorgente di tutta la forza al cospetto delle forze insensate della morte, del destino, della miseria immensa, della debolezza e del peccato che trascinano in basso».

chiamata (*Berufung*), durante il procedere finito della vita dell'umanità, la quale il mondo sostiene.¹⁹

La comunità è specificata come comunità dei credenti, come «comunità dei “santi”»²⁰, ossia mossa da valori ideali che diventano di guida ai vari livelli, dall'educazione pratica del sentire fino al discernimento teoretico. Anche i risvegli ai quali si fa riferimento possono essere intesi rispetto a questo “cielo dei credenti” e cioè alla comunità che si è assegnata al bene e che si rigenera nei suoi rinascimenti, risorgimenti, ridestamenti, nelle sue veglie, nonostante ogni assopirsi, sempre possibile, della ragione²¹. I risvegli sempre nuovi dopo morti sempre nuove forse possono essere anche quelli dei mondi culturali ai quali le comunità eccellenti e noi stessi abbiamo contribuito, diventando così «per gli altri modello e benedizione»²². Le comunità dei credenti, dei beati, dei pastori, dei dottori che guidano garantiscono quella comunione dello spirito per cui si può asserire che anche la preghiera, come ben sottolinea Angela Ales Bello in una sua riflessione introduttiva ai testi husserliani presentati, non è affatto un atto privatistico, o addirittura egoistico, ma apertura e partecipazione alla «comunità orante» indirizzata al bene, nel percorso che «conduce verso tutti gli altri»²³. Qui non si intendono certamente uomini e donne reali e contingenti nella loro esteriorità qualsiasi, ma, quasi si trattasse di una riduzione fenomenologica, si intendono quegli esseri essenzialmente umani che vivono in un mondo che acquista senso a partire dalla forza collettiva di chi vuole il bene, che è poi «precisamente la “forza di Dio”»²⁴.

¹⁹ *Ivi*, p. 132 (*Hua* XLII, p. 407). Sottolineature mie.

²⁰ Così in un testo degli anni 1916-1918, *Id.*, *Tensione e conciliazione fra la religiosità libera e credenza nella chiesa*, in *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 150 (*Hua* XLII, p. 276).

²¹ Cfr. di nuovo il testo del 1926/'27: *Id.*, *C'è una consolatio philosophiae?*, cit., p. 131 (*Hua* XLII, p. 406): «Non sarebbe la cosa più bella [che ci fossero] sempre nuovi risvegli dopo sempre nuove morti e di nuovo [che si potesse] a livelli sempre più alti lottare, combattere, produrre, superarsi?».

²² *Ibidem*.

²³ *Id.*, *Atteggiamento interiore della preghiera e orientamento fenomenologico verso l'interiorità*, in *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 161 (*Hua* XLII, p. 247). Si tratta di un testo datato al 27 novembre 1931, cfr. in proposito Angela Ales Bello, *III. La fede e la preghiera*, in Edmund Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 157.

²⁴ *Id.*, *C'è una consolatio philosophiae?*, cit., p. 131 (*Hua* XLII, p. 406).

FEDE E RELIGIONE IN EDMUND HUSSERL Nicoletta Ghigi*

Abstract: Reflection on the religious topic in Husserl and, in particular, on the phenomenological sense of faith and God, is not only of great interest for its reflection in the philosopher's speculative world, but also very important in order to fully understand the radical nature of Husserl's thought and his constant reference to the foundation. In this paper, our aim will be to highlight how decisive the religious in itself can be in the formation of the philosopher. In addition, we will try to demonstrate the thesis that precisely in his personal conversion to Christianity, in a rather obvious way Husserl brought out the sense of his philosophy as 'first science', i.e. that of a research free of presuppositions and radically directed towards the foundation.

Keywords: *Phenomenology, conversion, faith, God, Freedom.*

1. L'importanza di religione e fede nella fenomenologia di Husserl

Sembra alquanto problematico produrre un lavoro scientifico in cui si stabilisca in maniera chiara se e quanto peso abbiano avuto nella fenomenologia di Husserl le tematiche religiose o quelle più propriamente riguardanti la fede, in generale, o la sua fede, in particolare, visto che non esiste un suo testo specifico direttamente riferito né alle une né alle altre. Certo è che sia nella sfera privata, a partire dai primi anni di studio e dalla conversione (1886), fino alla fine della sua vita¹, sia in ogni suo ciclo di Lezioni, l'aspetto della religiosità e, più generale, l'argomento del divino è sempre presente, se non al centro delle indagini etico-antropologiche. Malgrado le problematiche legate alla argomentazione ed alla sua fondazione scientifica, gli giunge perfino ad ipotizzare una eventuale "teologia

*Professoressa di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Perugia.

¹ Evidenziando un rapporto personale molto "protestante" con Dio, in una lettera a Ingarden del 21.04.1938 e, dunque, proprio alla fine della sua vita, Husserl si esprime in questo modo: «Gott hat mich in Gnaden aufgenommen. Er hat mich erlaubt, zu sterben» (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Ergänzungen und Erinnerungen*, «Phänomenologica» 25, M. Nijhoff, Den Haag, 1968, LXXXVIII).

filosofica” «quale via non confessionale a Dio»², o anche ad affermare che la “vera filosofia” è «eo ipso teologia»³.

Per queste ragioni, fermo restando che egli ci ha lasciato soltanto alcune indicazioni relativamente al “problema di Dio”, è del tutto legittimo affermare che la domanda spirituale e, al contempo, filosofica, su Dio, abbia caratterizzato la sua intera esistenza⁴.

Cresciuto in una famiglia “quasi indifferente” dal punto di vista religioso benché di origine ebraica, egli inizia fin dal 1872-73, all'età di 13/14 anni, a riflettere sui problemi religiosi nel tentativo, come riferisce Cairns, di risolvere non le questioni confessionali, bensì «quelle questioni riguardanti l'esistenza di Dio»⁵, fino a giungere proprio nel 1886 ad allontanarsi definitivamente dalla professione ebraica con la conversione al cristianesimo evangelico.

Il problema religioso in Husserl sembra caratterizzato dalla distinzione tra una religione che sorge spontaneamente, accompagnata da un domandare dello spirito (da Husserl ritenuta l'unica autentica), e la religione storicamente indotta, oggetto di una “fede acritica” (che Husserl respinge come frutto di una falsa fede).

Leggendo opere piuttosto mature come il V articolo per la rivista giapponese “Kaizo”⁶ dove la religione, in quanto forma culturale, è un

² E. Husserl, Ms. E III 10, p. 18.

³ *Id.*, Ms. B VII, p. 88.

⁴ Importantissimi studi a riguardo sono: A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985; H. L. Van Breda, *Husserl et le problème de Dieu*, Proceedings of the X Congress of Philosophy, Amsterdam 1949; H. Duméry, *Le problème de Dieu en Philosophie de la religion*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1957; M. JEANNE LARRABE, *Things and God: On Infinity and Transcendence in Husserl*, in «The New Scholasticism», III (1982), pp. 326-346; F. Keilbach, *Zur Husserl Phiinomenologischem Gottesbegriff*, in «Philosophisches Jahrbuch» 45 (1932), pp. 199-230; R. A. MALL, *The God of Phenomenology in comparative Contrast to that of Philosophy and Theology*, in «Husserl Studies» VIII (1991), pp. 1-15; V. Melchiorre, *Prospettive teologiche nella filosofia di Husserl*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» LXXXI (1989), pp. 201-218; J. Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universtätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996; S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Späthilosophie Edmund Husserls*, in «Philosophisches Jahrbuch» (LXVII) 1958, pp. 130-142.

⁵ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, in «Phanomenologica» (66), M. Nijhoff, Den Haag, 1975, p. 46.

⁶ Husserl scrisse questi cinque articoli per la rivista suddetta il cui titolo significa “rinnovamento”, negli anni che seguirono la I Guerra mondiale, con la finalità di esplicitare appunto il valore filosofi- co del rinnovamento culturale europeo. (E. Husserl, *Aufsätze und*

argomento decisamente centrale, si evince, infatti, che dal raffronto tra la religione spontanea, sorta da una cosciente visione razionale, e quella ebraica, è la prima ad avere una certa preponderanza in fatto di veridicità, intesa appunto come libera adesione *a ciò che si presenta spontaneamente alla coscienza*. Presso la cultura ebraica, scrive a proposito Husserl, «la fede è fede ereditata, [...] e ogni nuova determinazione, anzi ogni avvento di una nuova rivelazione trae il proprio credito dalle fonti di forza di quanto è stato ereditato e dall'adeguatezza del nuovo al vecchio»⁷.

Come a dire che, nella cultura ebraica, ogni nuovo aspetto e manifestazione del religioso devono essere valutati alla luce delle fonti originarie. Di conseguenza, la fede in Dio più che liberamente scelta, è qualcosa di congenito al popolo ebraico. Qualcosa che va accettato come risultato di una tradizione, come un'eredità con cui la comunità deve necessariamente confrontarsi. Per questa ragione, secondo Husserl, la religione professata in tutto il tempo dell'Antico Testamento è, in un certo qual modo, “coercitiva”.

2.L'Antico Testamento e l'intuizione religiosa: coercizione e libertà

Il fatto che Husserl fin dagli anni '80 avesse iniziato a conferire una certa rigorosità anche all'ambito religioso, lo porta a riflettere in maniera radicale sui fondamenti della religione antica e, in particolare, dell'Antico Testamento. Qui, come si è accennato, il fattore fede non sorge a suo avviso da un atto libero e, soprattutto, non è effettivamente vissuto all'interno della singola individualità, ma è un fattore tradizionale e comunitario.

La religione, scrive Husserl, nasce come «lo stadio più alto della cultura mitica» dall'esigenza di un popolo di darsi delle norme che permettano a tutti di convivere nella comunità. Egli scrive: «Lo sviluppo della coscienza normativa e quello della religione sono pertanto strettamente connessi»⁸. Esempio di una società fondata su norme religiose è l'antica cultura babilonese che «vive nell'idea pratica della *civitas Dei* e ha la forma dello Stato gerarchico», ovvero produce una «interpretazione religiosa del mondo»⁹ in cui la vita pratica è regolata e controllata “religiosamente”.

Vorträge, in “Husserliana” XXVII, hrsg. von T. Nenon-H. Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers, 1989, Dordrecht, tradotte in italiano da C. Sinigaglia con il titolo: *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina, Milano 1989).

⁷ E. Husserl, *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung (1922/23)*, in *Aufsätze und Vorträge*, in “Husserliana” XXVII, cit., p. 63; tr.it, pp. 75-76.

⁸ *Ivi*, p. 60; p. 72.

⁹ *Ivi*, pp. 60-61; pp. 72-73.

Husserl parla a proposito della “meta ideale” che è alla base dello sviluppo culturale di una siffatta società: «Tale meta ideale (*Zweckidee*) è quella di una regolazione universale e assoluta dell'intera cultura in base ad un sistema di norme assolute, da ricondurre alla rivelazione divina»¹⁰.

Affine alla civiltà babilonese e, dunque, alla forma gerarchica di religione che essa ha prodotto, è la civiltà ebraica. Entrambe, secondo Husserl, hanno dato luogo ad una cultura che «è caratterizzata, nonostante la consapevolezza dello scopo, da una certa ingenuità e dalla non libertà, per quanto adempia volontariamente, gioendo della propria fede, ai precetti religiosi».¹¹

Ora il “carattere della non-libertà” di cui parla Husserl in queste pagine ed in quelle che seguono riferendosi alle culture fondate su una gerarchia religiosa (come appunto quelle babilonese ed ebraica), porta a riflettere sul significato che la libertà ha nell'ambito religioso. Husserl si interroga appunto sulla possibilità che vi sia una religione che nasca dalla volontaria e razionale scelta di adesione alle verità della fede.

Da un punto di vista storico, la nascita di un “movimento religioso incentrato sulla libertà” coincide con l'Avvento di Cristo. Rileva Husserl: Sorge ora «una libera presa di posizione nei confronti della religione sotto forma di esame critico». Tale esame critico è

compiuto anche da chi ha un radicamento religioso nella propria posizione, in quella del proprio popolo, verso Dio e le sue vere istanze – ed è in questi termini che possiamo ricomprendere il caso di Cristo –, la religione entra allora in crisi per il fatto che i contenuti intuitivi di valore vengono evidenziati nell'intuizione più viva, e l'individuo che è animato dalla religione progredisce vivamente in direzione di quella passando da un'intuizione all'altra, e procura agli uomini e a un popolo di Dio una rappresentazione di Dio e delle istanze divine costruita puramente su tale intuizione, e dunque su puri contenuti di valore, conservando della tradizione la mera cornice mitica come un resto di fatticità irrazionale¹².

Quella crisi della religione nasce dal fatto che, secondo Husserl i contenuti intuitivamente ritenuti degni di valore, vengono esplicitati mediante una chiara intuizione di tipo filosofico-razionale, in modo tale che l'individuo guidato spiritualmente/razionalmente dalla religione, progredisce grazie a

¹⁰ *Ivi*, p. 62.

¹¹ *Ivi*, p. 63; p. 75.

¹² *Ivi*, p. 65; p. 78.

tale intuizione, ossia dalla pura presenza di valori, e crea una pura rappresentazione di Dio.

L'intuizione unitaria ottiene qui il carattere di un'unità d'esperienza religiosa originaria, e dunque anche quello di una relazione originariamente vissuta, con Dio, il cui soggetto di questa intuizione non si sente chiamata da una dio che si si contrappone esteriormente né destinato a essere il portatore di una rivelazione che deve comunicare, ma, cogliendolo in sé, sa di essere originariamente unito a Dio, dunque incorporazione della stessa luce divina e, pertanto, tramite dell'annuncio dell'essere divino a partire da un contenuto dell'essere divino in lui stesso riposto¹³.

Oltre a tale senso di libertà e felicità che questo nuovo tipo di religione porta concretamente in sé, essa ha anche la caratteristica di essere *Weltreligion*, ovvero al di là di ogni bieco individualismo nazionalistico, si rivolge ad ogni essere umano: «Il messaggio evangelico di Cristo, afferma con forza Husserl, è rivolto originariamente agli individui bisognosi di salvezza e non alla nazione ebraica»¹⁴. Per tali ragioni, la forza di questa nuova religione non risiede nell'essere ripetuta e accettata passivamente per la forza della religione, ma nell'intuizione e nella comprensione individuali e personali di ciascun singolo individuo che sceglie liberamente di formarsi spiritualmente attraverso l'insegnamento di Cristo. Infatti, il senso della nuova religione, spiega Husserl, non è un qualcosa di irrazionalmente assunto come tale, ma richiede una “presa di posizione religiosa” «che riguarda dapprima l'individuo e comporta una conversione della sua personalità, una formazione radicalmente nuova della disposizione della sua vita»¹⁵.

Il concetto di irrazionalità del mondo precristiano che ora Husserl contrappone a quello di razionalità manifestatosi nel mondo cristiano, sembra identificarsi con la non coscienza e la non consapevolezza critica di un aderire a certi precetti. Questo senso di un tramandare “irrazionalmente” equivale, dunque, ad una acritica adesione a ciò che dogmaticamente il passato ha tramandato. La differenza tra le religioni gerarchiche e quella cristiana sta proprio qui: tra la dogmaticità (acriticità) delle prime, contro la consapevolezza (criticità) della seconda. Se nelle prime, prevale una necessaria accettazione delle norme dettate dall'alto dalla tradizione, nella seconda, invece, è l'essere umano che sceglie di arrivare a Dio attraverso la

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 66; p. 79.

¹⁵ *Ibidem*.

personale ricerca razionale, mediante un intuire e, soprattutto, mediante la scelta di compiere un cammino verso Dio. Con l'avvento del Cristianesimo, infatti, non ci si può affidare solo alle fonti della religione, ma occorre «guadagnare il proprio rapporto personale con Cristo e, tramite Cristo, con Dio, sulla base dell'originaria intuizione religiosa [...]»¹⁶.

Intuire religiosamente significa infatti afferrare intuitivamente la trascendenza divina, mediante la propria umana comprensione, ossia comprendere la possibilità di Dio come cammino personale di ricerca attraverso quando Cristo è venuto a mostrarci con la sua vita. La “fede scelta” si potrebbe dire in altri termini, liberamente accettata e prodotto di una cosciente visione da parte della capacità intuitiva.

Colui che in questa nuova forma di religione può dirsi effettivamente religioso, scrive Husserl, ha il dovere interiore di prendere posizione in maniera libera «di sentirsi unito a Dio e cercare l'accesso al regno di Dio, seguendo nella vita cristiana la norma intuita»¹⁷.

In questo senso, ad esplicitazione ulteriore Husserl inserisce il concetto di entelechia che, nella sua interpretazione, si configura come il telos che si esprime nella storia, ossia il disegno dell'umana ragione che cerca Dio e che, in questa ricerca libera e personale, esprime la libertà dell'umana ragione. L'entelechia è allora la pura espressione di un modo di pensare che nasce da «libere prese di posizione intuitivo-razionali, come una religione che è frutto di una fede libera e razionale, e non su una cieca tradizione»¹⁸.

3. Il Nuovo Testamento e la Conversione

Dopo la perdita di libertà della religione e dopo la dogmatizzazione religiosa della teologia medievale, Husserl ritiene che con la Riforma si assista ad un ritorno all'originaria libertà del Cristianesimo, maturato dalla riscoperta dell'Esperienza religiosa originaria e da una nuova valutazione delle potenzialità della ragione filosofica (l'antico “interesse teoretico”).

Prende corpo con forza elementare un nuovo movimento religioso, quello della Riforma, il quale rivendica contro la Chiesa così come è storicamente divenuta il diritto originario dell'intuizione religiosa e propugna l'originaria “libertà del cristiano”. Non fa appello ad una nuova rivelazione, né si identifica con un nuovo Messia, ma restaura solamente le fonti autentiche, ancora vive e attive della tradizione originaria, con lo scopo di instaurare, a partire da esse,

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ivi*, p. 67; p. 80.

un rapporto vivo con Cristo e con l'originaria comunità cristiana, attraverso l'esperienza religiosa delle origini¹⁹.

L'epoca del Protestantismo esprime dunque, senza dubbio, per Husserl, il ritorno alle libertà originarie della religione cristiana e dai suoi antichi ideali. Nonostante «si sia arenato in una nuova Chiesa»²⁰, esso è l'unica forma spirituale che riunifica lo spirito religioso e la libertà razionale. Per questa importantissima ragione, l'incontro con Cristo e un "rapporto vivo" con Lui, conducono Husserl a fare proprio il Credo cristiano come credo della sua vita personale e di filosofo, e a rifiutare in maniera definitiva l'ebraismo in cui si era formato presso la città natale di Proßnitz, ove la comunità ebraica era per una lunga tradizione storica religiosamente molto fervente²¹.

Questo aspetto o, come dire, questa eredità emerge in tutta la sua profondità ed il suo peso nella vita di Husserl fin dal 1876, quando presso il Philosophische Gesellschaft di Lipsia, conosce Masaryk, futuro presidente della Cecoslovacchia. Con Masaryk, allora giovane studioso di filosofia, allievo di Brentano ed anche egli austriaco-moravo, Husserl ha modo di confrontarsi al di fuori della propria cittadina d'origine, sul significato etico della religione. Quindi già dai primi anni della sua formazione accademica, sicuramente stimolato dalle conversazioni a carattere etico e filosofico con l'amico Masaryk, Husserl recupera quella esigenza affiorata in lui fin dall'adolescenza di trovare una soluzione non alle questioni istituzionali, ma a quelle propriamente riguardanti le possibilità della ragione umana di poter pervenire a Dio. Per questa ragione, la sua personale ricerca di Dio non inizia dalle problematiche teologiche, ma ha come punto di partenza tutto ciò che viene *prima* di ogni istituzionalizzazione e che possa dare per scontata qualsiasi domanda radicale sulle questioni principali della religione.

Ed è proprio Masaryk, allievo di Brentano e dunque influenzato a sua volta dal suo pensiero filosofico della religione, a sollecitare in Husserl questo impeto alla eticità e ad un significato morale di religione, come scelta matura e libera di ogni coscienza. Testimonia a proposito Patocka: «Masaryk come

¹⁹ *Ivi*, p. 72; pp. 85-86.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Secondo le precisazioni di Köhndel la comunità ebraica di Pro.Bnitz si era insediata in questa città sin dal XV secolo: è quindi ipotizzabile che lo spirito religioso fosse piuttosto radicato nelle famiglie e che comunque la professione ebraica avesse un considerevole peso nella vita cittadina (Köhndel, *Edmund Husserls Heimat und Herkunft*, cit., pp. 289 e sgg.).

Brentano è partigiano di un teismo e di una religione essenzialmente morale, di una religione della responsabilità individuale»²².

Tutto questo viene a convogliarsi nella formazione culturale di Husserl e culmina nella decisione presa sotto l'influenza di Masaryk di seguire le lezioni di Brentano a Vienna. Dopo il soggiorno a Berlino negli anni 1878-81, anni in cui Husserl si lega in un bellissimo rapporto di amicizia con un altro suo connazionale, il futuro fisico Gustav Albrecht, Husserl decide infatti di immatricolarsi all'Università di Vienna, dove Masaryk già viveva dal 1877 in seguito al suo desiderio di abilitarsi in filosofia. Dal 1882 le testimonianze di Ethen documentano che Husserl era spesso ospite da Masaryk e sembra che proprio a quest'epoca risalgano i consigli di Masaryk a leggere il Nuovo Testamento²³, da lui ritenuto emblema della libera scelta religiosa dell'uomo. Nel 1882, dunque in seguito ai suoi incontri con Masaryk, Husserl scopre la forza del Nuovo Testamento e della figura di Cristo come Liberatore dell'umanità, esperienza importantissima della sua vita che così descriverà a Metzger nel 1919, parlando di se stesso: «Il violento effetto del Nuovo Testamento sul ventitreenne si accrebbe nell'impulso di trovare, per mezzo di una scienza filosofica, il cammino verso Dio e verso una vita verace»²⁴.

La costituzione di una "scienza filosofica" come mezzo per giungere a Dio e ad una vita autentica, diventano da questo momento in poi per Husserl quello che egli stesso chiama la sua "missione"²⁵, vale a dire una sorta di compito che cerca di assolvere fino alla fine della sua vita, costituendo una scienza rigorosa a cui l'uomo possa guardare come fondamento assoluto per costruire la propria libera individualità, in un mondo etico. Così la radicalità e l'urgenza che questo compito impone, lo inducono ad una scelta, sollecitata in gran parte dall'incontro con Brentano (1884), come egli stesso ricorda: «Al tempo dell'incremento dei miei interessi filosofici e dell'indecisione se dovessi intraprendere la matematica come professione o dedicarmi totalmente alla filosofia, le lezioni di Brentano sferzarono il colpo decisivo»²⁶.

²² J. Patočka, *La crise du sens*, vol. I, Ousia, Bruxelles, 1985, p. 110.

²³ W. Ethen, *Portréty Silhuety, Morarscyh*, Misto, 1936, p. 66. Un'altra testimonianza è in: E. Husserl, *Brief an Metzger 4. IX.1919*, in *Briefwechsel. Die Freiburger Schuler*, Bd. IV, in "Husserliana Dokumente" III/IV, cit., p. 408, nota 9; ed in: X III 6, Manoscritto contenente recensioni ed articoli che documentano i rapporti fra Masaryk e Husserl.

²⁴ E. Husserl, *Brief an Metzger 4. IX. 1919*, cit., p. 408.

²⁵ *Ivi*, pp. 408 e segg.

²⁶ *Id.*, *Erinnerung an Franz Brentano*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, in "Husserliana" XXV, Nemon-Sepp, Martinus Nijhoff, Den Haag-Dordrecht/Boston/Lancaster, 1986, pp. 304-305.

In Husserl, è dunque l'incontro con Brentano a contribuire da un punto di vista prettamente scientifico alla fondazione filosofica della questione religiosa. Infatti anche se non direttamente indotto da lui ad operare scelte o a maturare particolari visioni del mondo, certamente in seguito ai colloqui e ai numerosi incontri con il suo maestro, Husserl è sollecitato a rafforzare quella sua fede nella libertà religiosa, peraltro già alimentata dalle conversazioni con Masaryk, e che la presenza opprimente del ghetto ebraico nella sua cittadina, aveva per contrasto accresciuto nella sua natura critica e riflessiva, fin dall'adolescenza.

Predisposizione naturale, dunque, coadiuvata da un lato dalla radicalità ed antidogmaticità dello studio della matematica che tanto posto ha nella sua formazione culturale ed umana, e da un altro lato, incrementata dagli incontri con "spiriti etici" come Masaryk per cui la religione è il principio dell'autoresponsabilità umana, e da "spiriti filosofici" come Brentano, per il quale la filosofia religiosa è la sola scienza che può offrirci la verità «sulla nostra propria essenza e sul nostro destino»²⁷. Tutto ciò, in altre parole, accanto alle letture filosofiche e religiose²⁸, confluisce nella conversione di Husserl alla professione evangelica, avvenuta due anni dopo l'incontro con Brentano ovvero il 26. IV 1886, nella *Staadtkirche* della confessione evangelica augustea a Vienna, sotto la guida del padrino-amico Albrecht²⁹.

4. La fede come espressione filosofica di Dio. Dio come amore e libertà

Se, per quanto detto, per Husserl la fede religiosa è autentica solo se propria di un individuo che liberamente sceglie di credere in Dio e, altrettanto liberamente, accetta il dogma dell'Incarnazione come simbolo della salvezza del genere umano, risulta conseguente anche un nuovo concetto di fede che potremmo chiamare, utilizzando l'espressione husserliana, "non confessionale".

²⁷ F. Brentano, *Religion und Philosophie*, Francke Verlag, Bern, 1954, p. 72.

²⁸ Le letture filosofiche di questi anni (Hume in gran parte), alimentano in lui una certa esigenza critica riguardo i fondamenti del pensiero. In più la lettura di Locke matura in lui il concetto di tolleranza religiosa e di liberalismo nei confronti di ogni manifestazione dello spirito razionale (cfr. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag, 1977, p. 5).

²⁹ In Ms. XIII I, c'è tutta la documentazione relativa alla conversione (il *Taufschein*) ed a quella di Malvine che seguirà l'anno successivo. Per quello che riguarda la presenza di Albrecht come padrino, sembra plausibile che essa sia dovuta più che altro alla grande amicizia tra i due, visto che almeno dalle lettere non emergono testimonianze dirette della condivisione religiosa di questa scelta.

La fede autentica è “non confessionale” per lui nel senso che nasce non dalla passiva accettazione dei dogmi, ma al contrario dalla libera e consapevole scelta dell’individuo singolo, che nell’intimità della sua coscienza ricostruisce la sua vita alla luce dell’Esempio Vivente di Cristo. Husserl sceglie dunque una religione “liberante”, fondata appunto sulla figura centrale di Cristo liberatore dell’umanità, il quale risveglia nell’uomo il bisogno di libertà e la *vis rationis* della coscienza. Come nello spirito della teoresi greca, ed in più attraverso l’Incarnazione e con la sua stessa Vita, Cristo offre all’umanità il paradigma di un’esistenza umana vissuta non principalmente nel dogma, ma piuttosto nell’amore e nella libertà.

Questo amore così descritto è forse quello che assume su di sé il peccato dell’altro. Stiamo pensando naturalmente all’infinito amore di Cristo per tutti gli uomini e all’amore umano in generale, che il cristiano deve suscitare in sé e senza il quale non può essere un vero cristiano [...]. L’amore cristiano è in primo luogo senz’altro solo amore. Ma esso è legato al tendere (motivato necessariamente a partire dall’amore) verso la realizzazione della comunità d’amore nella dimensione più ampia possibile. Dunque [ciò significa] sforzarsi di “entrare in rapporto” con gli uomini, aprirsi agli altri e dischiuderli a te stesso e così via; tutto questo secondo le possibilità pratiche, i cui confini sono posti eticamente e perciò proprio attraverso l’amore etico³⁰.

³⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß* (1921-1928). *Zweiter Teil*, tr.it., in A. ALES BELLO, *La preghiera e il divino*, Studium, Roma, pp. 83-84.

L'ESPERIENZA DI DIO SECONDO LA FENOMENOLOGIA DI
EDMUND HUSSERL
Michele Marchetto*

Abstract; Starting with the book E. Husserl, *Prayer and the Divine. Ethical-religious Writings*, edited by A. Ales Bello, this essay aims to highlight some decisive factors in Husserl's interpretation of God problem. After a brief reference to some of the fundamental implications connected to the topics (Augustine, the peculiarity of the phenomenological method, the tension between the God of philosophers and the God of faith, the investigation into the genesis of the religious attitude), Husserl's field of research is indicated as the experience of God, in response to the question: why do we think of seeking God? From this we derive that God is, at once, inside and outside of us, and that the origin of the experience we have of Him lies in a web of rational and irrational ingredients that constitutes the structure of transcendental subjectivity. Ultimately, that experience is a feeling or, rather, a presentiment that opens up an indeterminate horizon of meaning. It is accessed through religious consciousness and the faith that nourishes it, according to a perspective that Husserl defines as "atheological". This perspective oscillates, not without ambiguity, between philosophical or phenomenological faith and religious faith, jointed by the inherent necessity of God for the constitution of human subjectivities in the common surrounding world.

Keywords: *Husserl, Experience, God, Phenomenology, Faith.*

1. Implicazioni del problema di Dio nella fenomenologia di Edmund Husserl

In una delle pagine conclusive del libro da lei curato, E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, Angela Ales Bello, constatato che Dio è «la trascendenza di tutte le trascendenze», si pone la domanda che si porrebbe Husserl: se Dio è trascendente, «perché ci viene in mente di cercarlo?»¹.

*Professore di Filosofia della Persona e Etica presso lo IUSVE

¹ E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. Ales Bello, Studium, Roma 2023, p. 166. Il libro in questione riprende e approfondisce le ricerche che l'Autrice aveva presentato in *Husserl. Sul problema di Dio* (Studium, Roma 1985), un'antologia dei manoscritti husserliani relativi al problema di Dio, e in *Edmund Husserl. Pensare Dio* –

Una prima indicazione per rispondere proviene dalla peculiarità dell'approccio fenomenologico, per il quale il *perché* della domanda di partenza diventa *come* sia possibile che la trascendenza di tutte le trascendenze sia assunta nella intenzionalità della coscienza, in quella che Husserl definisce come la «stupefacente correlazione»², in virtù della quale Dio viene cercato *in interiore homine*. Dio, veramente assoluto in un senso più fondamentale in cui lo è la coscienza assoluta (*per se* piuttosto che *quoad nos*³), può manifestarsi solo attraverso quella coscienza, che è il presupposto di tutte le manifestazioni, comprese, appunto, quelle della trascendenza divina: «Solo quando sia compresa la natura della coscienza trascendentale, si può comprendere la trascendenza di Dio»⁴. In altri termini, nell'affrontare l'enigma dell'assolutezza e della trascendenza di Dio, osserva Ales Bello, Husserl «comprende che la sua nozione si trova già in noi, nelle famose correnti di coscienza»: «Se Dio è infinito non può derivare da “fuori”, ma deve essere già conosciuto da noi “dentro”»⁵. Valgono le parole del *Qohelet*:

Crede in Dio (Messaggero, Padova 2005; *The Divine in Husserl and Other Explorations*, trad. ingl. di A. Calcagno, “Analecta Husserliana”, XCVIII, Springer, Dordrecht 2009). Per una panoramica bibliografica degli studi critici sul tema mi permetto di rinviare a M. Marchetto, *Scoprire Dio con Husserl*, Scholé, Brescia 2022, pp. 225-244.

² E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4)*, Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, a cura di R. Boehm, Nijhoff, The Hague 1959 (*Husserliana VIII*) (*Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 35-36). L'espressione «stupefacente correlazione» ricorre in E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, The Hague 1973 (*Husserliana II*) (*L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 118), con il significato indicato in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, The Hague 1976 (*Husserliana VI*) (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 292, nota 13).

³ A. Ales Bello, *Edmund Husserl*, cit., pp. 39-40. Quanto alla distinzione fra le due forme di assoluto, sulla scorta di quanto afferma Tommaso d'Aquino (*Summa contra gentiles*, I, 21-22), Emmanuel Housset precisa che «l'essere assoluto dell'ego significa che tutto ciò che è deve necessariamente essere dato alla coscienza, che l'a priori soggettivo è anteriore a tutto l'essere costituito, mentre l'essere assoluto di Dio significa che l'essenza di Dio è il suo proprio essere, che Dio è l'Essere» (cfr. E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Cerf, Paris 2010, p. 76); cfr. anche L. Dupré, *Husserl's Thought on God and Faith*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 29 (1968), pp. 201-215; S. Bancalari, *A Totally Different Absolute. Remarks on Husserl and the Phenomenology of Religion*, “Archivio di Filosofia”, 83, 3 (2015), pp. 37-45.

⁴ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, 24/11/31, Nijhoff, The Hague 1976, p. 47.

⁵ E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 166.

«Dio [...] ha posto nel cuore degli uomini *la durata dei tempi* [*tón aióva; 'alom = il senso dell'intero*], senza però che gli uomini possano trovare la ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine»; e viene alla mente il paradosso di Pascal ripreso da Scheler, in cui Gesù, rivolto all'uomo, dice: «Tu non mi cercheresti se non mi avessi già trovato»⁶. Cercare Dio significa quindi guardarsi dentro, alla ricerca del senso, come prevede l'atteggiamento fenomenologico.

Questa impostazione della ricerca comporta almeno quattro ambiti di implicazioni, che richiamiamo sommariamente: il riferimento ad Agostino; la peculiarità dell'approccio fenomenologico; la duplice connotazione di Dio, quella dei filosofi e quella della religione; la necessità di indagare sulla genesi dell'atteggiamento religioso.

1.1. Agostino

Quanto alla matrice agostiniana, è nota la conclusione delle *Meditazioni cartesiane*, in cui Husserl cita il *De vera religione*⁷. Forse meno nota è la definizione che il gesuita Erich Przywara dà del pensiero fenomenologico come «neo-agostinismo», indicando in Dio, «inteso come sguardo intuitivo-ideale, [...] la chiave di volta e la conclusione riassuntiva della fenomenologia di cui [le *Ricerche logiche* di Husserl] sono il progetto». E riferendosi all'*Annotazione* del § 51 di *Idee I*, in cui si afferma che è impossibile considerare mondana la trascendenza di Dio, egli conclude che, quando Husserl scrive che «il principio ordinativo dell'assoluto deve essere trovato [...] nell'assoluto stesso», intende dire che è necessario accedere «ad una

⁶ *Qohelet*, 3,11 (la traduzione è in V. Melchiorre, *Qohelet o della serenità del vivere*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 69); Pascal, *Pensieri*, 736 ed. Chevalier, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993, p. 415; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, "Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie Forschung", 1 (1913) e 2 (1916), poi in *Gesammelte Werke*, Band II, Francke Verlag, Bern-München 1954, Bouvier, Bonn 2009⁸ (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013, pp. 577-579).

⁷ «Non andare fuori di te, ritorna in te stesso. La verità dimora nell'uomo interiore» (Agostino, *La vera religione*, XXXIX, 72, a cura di O. Grassi, Rusconi, Milano 1997, pp. 129-131), citato in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Nijhoff, The Hague 1973 (*Husserliana I*) (*Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 33, *Discorsi parigini*, e § 64, pp. 171-172, *Meditazioni cartesiane*).

considerazione teologica del mondo delle essenze o della coscienza che le intuisce»⁸.

A margine di questi rilievi emerge un campo di ricerca poco indagato, che consiste nella singolarissima contiguità, anche tramite Agostino, fra il pensiero di John Henry Newman, che ne fu la «resurrezione», e la fenomenologia husserliana⁹. Può essere rilevante notare che nel 1872 Newman incontrò Franz Brentano, ospite per cinque giorni dell'Oratorio di Birmingham, il quale, in *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, cita la *Grammar of Assent*, l'opera filosoficamente più significativa di Newman¹⁰, e che in Germania Newman incontrò particolare fortuna a partire dal 1920, quando ben tre editori iniziarono a pubblicarne l'opera¹¹. Proprio Przywara, autore di scritti fondamentali su Newman¹², fu l'anima della sua ricezione in terra tedesca, sollecitando Edith Stein a tradurne l'*Idea of a University* e pagine dalle lettere e dai diari¹³; e nel 1930 incontrò Husserl, dal quale nel

⁸ E. Przywara, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Hegner, Leipzig 1934 (*Agostino informa l'Occidente*, a cura di P. Cervasco, Jaca Book, Milano 2007, p. 87); E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck, e 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929), a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, The Hague 1977 e 1988 (*Husserliana III-I e III-II*) (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1976; d'ora in poi *Idee* seguito dal Libro e dal §).

⁹ *Ivi*, p. 73. Per una ricognizione sui caratteri fenomenologici del pensiero di Newman e sui relativi riferimenti bibliografici, cfr. G. Solari, *John Henry Newman e la fenomenologia*, in P. Manganaro-M. Marchetto, a cura di, *Maestri perché testimoni. Pensare il futuro con John Henry Newman e Edith Stein*, LAS-Lateran University Press, Roma 2017, pp. 189-205

¹⁰ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker & Humblot, Leipzig 1889, p. 58; cfr. A. Bottone, *When Brentano visited Newman*, "Academia.edu", pp. 1-9; J.H. Newman, *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, Burns, Oates & Co., London 1870; ed. by I.T. Ker, Oxford University Press, Oxford 1985 (*Saggio a sostegno di una Grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005, 2014, pp. 847-1701).

¹¹ H.-B. Gerl-Falkovitz, *La recezione di John Henry Newman nella Germania degli anni '20. Edith Stein e Erich Przywara*, in P. Manganaro-M. Marchetto, a cura di, *Maestri perché testimoni*, cit., pp. 67-82.

¹² E. Przywara, *Religions Begründung. Max Scheler – J.H. Newman*, Herder, Freiburg 1923; *Kant-Newman-Thomas, in Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, II, Filser, Augsburg 1929, pp. 729-961.

¹³ *Übersetzung von John Henry Newman, Briefe und Texte zu ersten Lebenshälfte (1801-1846)*, (Übersetzungen II), Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von H.-B. Gerl-Falkovitz, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002; *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität*, (Übersetzungen I), Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von H.-B. Gerl-Falkovitz, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004.

luglio di due anni più tardi ricevette una lettera particolarmente significativa sul rapporto fra fenomenologia e teismo¹⁴. Per quanto non ci siano riscontri documentali in merito alla conoscenza diretta del pensiero di Newman da parte di Husserl, tuttavia è chiaro che la ricezione dell'opera del cardinale inglese in Germania fu promossa soprattutto da ambienti vicini alla fenomenologia (oltre che, naturalmente, cattolici), i quali, quanto meno, non potevano restare insensibili all'assunzione newmaniana di due soli esseri come assolutamente evidenti, «myself and my Creator», al principio dell'egotismo, per cui l'uomo è destinato a svilupparsi fino alla pienezza della sua vocazione, all'analisi della coscienza percettiva e alla connotazione della coscienza morale come *a priori*, alla correlazione fra certezza oggettiva e certezza soggettiva, e alla distinzione fra ragione implicita e ragione esplicita nella determinazione dei fattori che conducono la coscienza religiosa all'assenso di fede.

1.2. *La fenomenologia e il problema di Dio*

Ad Agostino Husserl riconosce di aver acquisito, ben prima di Cartesio, il terreno della «soggettività conoscitiva che ha la certezza di se stessa»¹⁵. È il principio per cui, come scrive Ales Bello, «la fenomenologia [...] è la descrizione dell'interiorità, poiché è attraverso l'interiorità che può essere compreso il mondo»¹⁶, ossia, nelle parole di Husserl, «bisogna prima perdere il mondo mediante l'epochè, per poterlo poi riottenere nell'autoriflessione universale»¹⁷. Il problema di Dio allora, come dimostra la Parte I del libro di Ales Bello, rimanda necessariamente alla discussione sul significato della stessa fenomenologia. È infatti all'interno della tensione, che attraversa tutto il pensiero di Husserl, fra il relativo contingente e l'universale assoluto, fra il mondo e l'autoriflessione universale, che vengono poste le «questioni ultime», come i problemi etico-religiosi e i *Grenzprobleme*¹⁸.

¹⁴ Husserl *an Przywara*, 15.VII.1932, in E. Husserl, *Briefwechsel*, a cura di K. Schuhmann, VII. *Wissenschaftlerkorrespondenz*, Springer, Dordrecht 1994, pp. 237-238.

¹⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4)*, Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, a cura di R. Boehm, Nijhoff, The Hague 1956 (*Husserliana VII*) (*Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 78).

¹⁶ *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 156.

¹⁷ *Id.*, *Discorsi parigini*, cit., p. 33, e *Meditazioni cartesiane*, cit., § 64, pp. 171-172.

¹⁸ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, 24/11/31, cit., p. 47. Husserl utilizza anche l'espressione «Höhenprobleme» per indicare i problemi più elevati, quelli che nelle *Meditazioni cartesiane* chiama «le supreme e ultime questioni [*höchste und letzte Fragen*]»

Ad essi conduce la radicalità delle riduzioni nella forma della *Rückfrage*, il procedere interrogativamente a ritroso da se stessi e dal mondo già dato della nostra esperienza fino alla «vita costitutiva ultima»¹⁹. Questo «nuovo radicalismo, universale e assoluto» procede con «il sovvertimento universale di tutte le conclusioni precedenti»²⁰ fino alla dimensione originaria. Lo scavo archeologico della riduzione fenomenologica, che Ales Bello tematizza come base per una «archeologia del sapere religioso», pur nell'ambiguità fra analisi essenziale e descrizione diacronica, è rivolto sia *ad intra* sia *ad extra*, come afferma lo stesso Husserl: «Ho contrapposto all'interno dell'esperienza

sollevabili intorno al mondo» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 59, p. 154), ossia le «questioni metafisiche», come egli scrive all'amico e commilitone Gustav Albrecht: «Le più alte di tutte le domande [...] sono quelle metafisiche; riguardano la nascita e la morte, l'essere ultimo dell'io e del noi oggettivato come umanità, la teleologia, [...] l'essere di Dio come principio di questa teleologia» (*Husserl an Albrecht*, 3. VI. 1932, in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., IX. *Familienbriefe*, pp. 83-84). Husserl distingue i *Grenzprobleme*, in cui sono compresi i problemi metafisici ed etico-religiosi, dai *Randprobleme*, «problemi di confine», che attengono a «casi-limite [*Limesfälle*]» quali la morte, l'inconscio e la vita degli istinti (cfr. R. Sowa, *Einleitung*, in E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass, 1908-1937*, a cura di R. Sowa – T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014, *Husserliana XLII*, pp. XXIII-XXV). Sui termini qui indicati, cfr. M. Failla, *L'io e i suoi casi limite: morte, sonno, veglia, inconscio*, in E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 8-17.

¹⁹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, a cura di P. Janssen, Nijhoff, The Hague 1974 (*Husserliana XVII*) (*Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di G.D. Neri, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 245). La *Rückfrage* è l'espressione più significativa della radicalità del metodo husserliano, che va alla ricerca del senso originario, primordiale, iniziale, delle forme della conoscenza e dell'esperienza (cfr. E. Husserl, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, Mit einem Vorwort von Eugen Fink*, "Revue Internationale de Philosophie", 1, 2, 1939, pp. 203-225; e *La crisi*, cit., *Appendice III al § 9a*, pp. 380-405). Jacques Derrida traduce l'espressione tedesca con *question en retour*, accentuando il senso di un interrogare sempre di nuovo (cfr. J. Derrida, *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl*, P.U.F., Paris, 1962; *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, trad. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987), declinato anche come problema della «genesi» (cfr. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., Paris 1990; *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, a cura di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992). Paul Ricoeur riprende il tema in relazione a *La crisi in A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, pp. 361-371. Cfr. anche A. Carroccio, *Rückfrage/Domanda a ritroso*, in E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio*, cit., pp. 249-255.

²⁰ E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., pp. 25 e 28.

originaria: la Natura con la sua essenzialità propria [...] e l'Io stesso come tema»²¹.

Nello scavo *ad intra* l'interrogazione sempre più radicale raggiunge la «profondità più profonda» dell'io²², dove si annuncia la trascendenza di Dio, la possibilità di «un ultimo e vero assoluto»²³, il più decisivo dei *Grenzprobleme* che traghettano la fenomenologia nella regione della metafisica e della teologia. È la via dell'egologia trascendentale e dello scavo nella immanenza assoluta della soggettività. Commentando la posizione di Fichte sul rapporto fra l'io assoluto e il mondo, Husserl scrive che il Dio che si annuncia alla soggettività trascendentale è un «Dio assolutamente immanente all'io assoluto», il quale è «assolutamente autonomo» e «porta il suo Dio in sé in quanto idea di fine che anima e guida i suoi atti, in quanto principio della sua propria ragione autonoma»²⁴. Senza entrare nell'enigma della trascendenza/immanenza di Dio, ciò che qui interessa è l'esito dello scavo fenomenologico *ad intra*: la scoperta di Dio *in interiore homine*.

Lo scavo *ad extra* è rivolto alla realtà naturale e storica del mondo-della-vita per far emergere l'ontologia del mondo-della-vita come «dimensione originaria», fino a individuare la teleologia come *Ur-form*, forma di tutte le forme²⁵. La *Rückfrage*, infatti, «consente di costatare quali siano le modalità che si trovano alla base del mito [...], della fede [...] e della ragione. [...] La concezione del divino implicita in quegli atteggiamenti è la stessa e non è la stessa e ciò è dimostrato anche dal modo in cui quelle esperienze sono vissute oggettivamente. [...] È dalle formazioni culturali che è necessario retrocedere per sbuciarle e trovare il loro “cuore”»²⁶. Questo processo riduttivo vale

²¹ *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 101; *Besinnung über die Vorfindlichkeiten der “originalen Erfahrung”*, 1927, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Beilage LII, Nijhoff, The Hague 1973, pp. 438-439 (*Riflessione sul ritrovamento dell’“esperienza originaria”*, ivi, p. 76).

²² Husserl utilizza questa espressione in un abbozzo di lettera del maggio 1920 alla sua allieva Gerda Walther (*Husserl an Walther*, 2. *Maihälfte 1920*, *Entwurf*, in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., II. *Die Münchener Phänomenologen*, p. 265).

²³ *Id.*, *Idee I*, § 81, p. 181.

²⁴ *Id.*, *Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917)*, in *Aufsätze und Vorträge: (1911-1921)*, a cura di H. Rainer-Th. Nenon, Nijhoff, Dordrecht 1987 (*Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, a cura di F. Rocci, Ets, Pisa 2006, pp. 64-65); cfr. Th. Nenon, *Husserl's God in the Fichte Lectures from 1917-1918*, “Archivio di Filosofia”, 83, 3 (2015), pp. 27-35, e E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 72.

²⁵ Cfr. *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 70, e E. Husserl, *Riflessione sul ritrovamento dell’“esperienza originaria”*, cit., pp. 76-78.

²⁶ *Ivi*, pp. 111-112.

anche per il Dio delle confessioni religiose: «Ho voluto raggiungere Dio senza Dio»²⁷. Si tratta del presupposto di un «filosofare ateologico»²⁸:

²⁷ A. Jaegerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, e *Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938)*, “*Stimmen der Zeit*”, 199 (1981), pp. 48-58 e 129-138: p. 56 (*Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938*, trad. ingl. di M. Brainard, “*The New Year Book for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*”, I, 2001, pp. 331-350). Suor Adelgundis Jaegerschmid, benedettina, pur non essendo allieva di Husserl, gli fu molto vicina negli ultimi anni di vita, annotando le conversazioni che ebbe con lui (cfr. anche E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., IV. *Die Freiburger Schüler*, pp. 165-169). Dalla sua testimonianza ci è noto che Husserl si sente «profondamente legato a Dio e Cristiano nel profondo del cuore», un uomo che avverte che la vita «non è altro che un cammino verso Dio». Nel contempo Husserl, da fenomenologo, non da «filosofo cristiano», intende investire la fenomenologia del compito di aprire la via verso Dio a chi non conosce «la strada sicura della fede»: quindi, una via «non confessionale» che conduca alle «questioni ultime», ai problemi etico-religiosi (cfr. A. Jaegerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, cit., p. 56, e *Die letzten Jahre Edmund Husserls, 1936-1938*, cit., p. 130). Si tratta, tuttavia, di aprire una via, non di entrarvi, dato che, come Husserl ribadisce in più luoghi, le questioni ultime non riguardano l'indagine fenomenologica, se non nella misura in cui sono correlati dell'io assoluto e trascendentale, quasi a sospettare che la limitatezza della condizione umana escluda l'intelligibilità universale dei dati intenzionali (cfr. H.L. van Breda, *Husserl et le problème de Dieu*, “*Proceedings of the 10th Congress of Philosophy*”, North Holland, Amsterdam 1949, p. 1211). Ciò che spetta alla fenomenologia è la «stupefacente correlazione», ma non senza i riflessi che su di essa provocano le difficoltà estreme e i paradossi sollevati dai *Grenzprobleme*, che tracciano il perimetro esistenziale entro il quale trascorre la vita dell'uomo con la sua domanda di senso ultima. Una scienza autentica e genuina come intende essere la fenomenologia, non può non entrare in «uno sviluppo teleologico che alla fine conduce a Dio, l'assoluto» (A. Jaegerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, cit., p. 49; Husserl an E. Parl Welch, in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., VI. *Philosophenbriefe*, p. 461). E tuttavia questo esito rischia di comprometterne la natura, se si intende che quello di Husserl sia un Dio che «è là prima di ogni costituzione», prima di annunciarsi alla coscienza, ossia prima che ne sia costituito il significato, «un Dio noematico scoperto nella struttura noetico-noematica, che va a credito del fenomenologo Husserl», e un Dio come esistenza trascendente che è «il contributo dell'Husserl credente e anche mistico cristiano» (cfr. R.A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology*, “*Husserl Studies*”, 8, 1991, pp. 5 e 11).

²⁸ È l'espressione che Husserl utilizza nella lettera del 15 luglio 1932 a Erich Przywara (*Husserl an Przywara, 15.VII.1932*, cit., p. 237). Housset attribuisce a Husserl una forma di «ateismo metodologico», «che separa radicalmente la ragione e la Rivelazione, la natura e la Grazia, la filosofia come scienza apodittica, autonoma e intuitiva da una parte, e la teologia come scienza della fede che è eteronoma e costruttiva dall'altra» (E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, cit., p. 23). L'osservazione di Husserl va messa in relazione con la determinazione del problema di Dio come problema fenomenologico, non disgiunto dalla fede in una universale teleologia divina (cfr. R. Sowa, *Einleitung*, cit., pp. LXXVII-LXXIX). Nella lettera a Przywara Husserl rifiuta «fermamente di impegnarsi nel teismo della

Una filosofia che prescinde da ogni contesto religioso come preliminare. [...] il punto di vista filosofico nella sua essenzialità tende al superamento di ogni contingenza e di ogni legame culturale particolare e per tale ragione prescinde da ogni forma di religione. Su questo piano il discorso su Dio è legittimo, ma esclusivamente “filosofico” e per nulla “religioso”²⁹,

affermazione non esente da ambiguità e oscillazioni fra i due discorsi, come si vedrà ragionando sul tema della fede.

1.3. *Il Dio dei filosofi e il Dio della religione*

Ne deriva allora la distinzione fra il Dio dei filosofi e il Dio della religione o della fede? Duplicità che, secondo Ales Bello, è presente nella posizione di Husserl³⁰. Oppure, come afferma Duméry, pur considerando che il piano speculativo e il piano concreto non vanno confusi, nella vita esiste un unico Dio, che la religione adora e la filosofia critica?³¹ Seguendo la Parte II del libro di Ales Bello, si può dire che nella posizione di Husserl troviamo, non senza ambiguità, il Dio dei filosofi, il Dio della fede e, soprattutto, le «vivenze» che sono alla base delle manifestazioni storico-culturali del divino³².

Il *Dio dei filosofi*, cui si giunge attraverso le riduzioni, viene indicato da Ales Bello come «il fine verso il quale tendono le cose, ciò che giustifica il loro valore e non si identifica con esse», «l’esigenza di una giustificazione ultima, Dio in quanto idea». Non interessato alle prove dell’esistenza di Dio, Husserl «si sente sospinto teoreticamente, mentre tratta argomenti di tipo antropologico o cosmologico, ad arrivare a Dio»³³. C’è da chiedersi se

tradizione scolastica» che prevede le prove dell’esistenza di Dio (*Husserl an Przywara*, 15.VII.1932, cit., pp. 237-238).

²⁹ E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 16.

³⁰ *Ivi*, p. 87.

³¹ Cfr. H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957, pp. 14-20 e 39. «Il teismo filosofico non è che il teismo concreto passato al vaglio della critica» (*ivi*, pp. 21, 72-73); «Non si può comprendere che un filosofo studi l’idea di assoluto senza riferirla all’esperienza spirituale, ossia al processo di conversione che, indipendentemente dalle determinazioni del culto, innesca l’attitudine religiosa in generale» (*ivi*, p. 34).

³² Cfr. E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 101. «Vivenze» traduce *Erlebnis* (*ivi*, p. 25, nota 1).

³³ *Ivi*, pp. 95-96. Cfr. E. Husserl, *Der Vernunftglaube. Gott und <das> Ich der transzendentalen Apperzeption. <Das ideale Ich aller Wahrheit und Gott als das Subjekt aller Wahrheit. Das Ideal wahrer Selbsterhaltung>*, intorno al 1925, A V 21, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 12, p. 174 (*La fede della ragione. Dio e <l’> Io dell’appercezione trascendentale*).

effettivamente questo approccio apra la via verso Dio a chi non conosce la fede, come Husserl confida a suor Adelgundis. Perdendo il Dio fuori di sé, egli intende riottenere un Dio dentro di sé che è ideale, è la perfezione della vocazione umana, l'ultimo e vero assoluto la cui condizione di senso è lo stesso io trascendentale (come se Dio avesse bisogno dell'uomo), un Dio enigmaticamente diviso fra immanenza e trascendenza assolute, una specie di trono vuoto in attesa del riempimento storico-culturale. Questa scoperta del Dio filosofico, dunque, può davvero essere la porta attraverso la quale accedere al Dio della religione? Per quanto l'approccio fenomenologico intenda individuare le condizioni genetiche del pregare e dell'amare Dio, resta la perplessità: se non si accedesse al Dio della religione, come si potrebbe parlare di preghiera e di amore? Come potrei invocare o amare (ed esserne amato) un'idea o un concetto-limite, una realtà impersonale? Come potrei rivolgermi alla mia intimità se non vi trovassi l'eco della voce di una *persona*?³⁴.

L'approccio a questo Dio personale non avviene né attraverso la visione né attraverso l'intuizione, su cui si fondano i giudizi del vero sapere, ma in base all'attitudine che è la fede, «qualcosa di più profondo e coinvolgente esistenzialmente» di quanto non lo sia il giudizio dell'evidenza scientifica³⁵.

<L'Io ideale di ogni verità e Dio come soggetto di ogni verità. L'ideale della vera autoconservazione>). «Qui non è in questione un Dio che possiamo pregare [...], perché non sappiamo ancora come l'idea di un tale Dio sia giunta alla nostra mente. [...] Qui dobbiamo bandire dalle nostre considerazioni la fattualità e la contingenza» (C. Morujão, *Is there a Place for God after the Phenomenological Reduction? Husserl and Philosophical Theology*, "Revista Portuguesa de Filosofia", 73, 2, 2017, p. 443).

³⁴ E. Husserl, *Inneneinstellung des Gebets und phänomenologische Innenrichtung*, in *Grenzprobleme*, cit., Beilage XXV, 27 novembre 1931, pp. 246-247 (*Atteggiamento interiore della preghiera e orientamento fenomenologico verso l'interiorità*, in *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., pp. 160-161).

³⁵ *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 98. Husserl nota che una è la teologia come scienza di Dio e delle cose divine, che si affida alla luce naturale della ragione, all'intuizione e al suo riempimento; altra è la teologia che si fonda sulla luce soprannaturale, ossia sulla luce «soprarazionale» della Rivelazione (*Id.*, *Rein wissenschaftliche, rein rationale Theologie (aus natürlichem Licht) und Theologie aus irrationalen Gründen (aus übernatürlichem Licht, Offenbarung)*. *Allgemeines über "Begründung" von Urteilen "Irrationale"*. *Urteils motive*. <Absoluter Ruf, absolutes Sollen. Absolutes Gut, absolute Teleologie und die Idee Gottes>, cit., <§ 1. Wissenschaft und Theologie. Erkenntnis aus dem natürlichen und aus dem übernatürlichem Licht. Begründung durch Sehen und Einsehen>, 28 dicembre 1924, A V 21, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 14, pp. 183-184 (*La teologia pura scientifica, pura razionale (dalla luce naturale) e la teologia dai fondamenti irrazionali (dalla luce soprannaturale, dalla rivelazione)*). *In generale sul "fondamento" dei giudizi. Motivazioni "irrazionali" del*

Ales Bello aggiunge: «Ci si può domandare se il fenomenologo si identifichi con il filosofo e, quindi, con colui che segue una via rigidamente razionale oppure possa, grazie alla sua abilità descrittiva, penetrare anche nel cuore dell’atteggiamento religioso»³⁶. Il che significherebbe portare la *Rückfrage* a individuare la specificità dell’atteggiamento religioso che non dipende tanto dalla natura del contenuto correlato quanto dal modo della sua correlazione all’atto religioso, nel caso specifico, della fede. Questa strada presuppone la distinzione radicale fra il fatto contingente e l’*eidos*, l’essenza, e il conseguente esame delle «necessità e delle possibilità di essenza della coscienza religiosa e dei suoi correlati»³⁷.

giudizio. <Chiamata assoluta, dovere assoluto. Bene assoluto, teleologia assoluta e idea di Dio>, <§ 1. Scienza e teologia. La conoscenza dalla luce naturale e dalla luce soprannaturale. Il fondamento tramite la visione e l’intuizione>). La fede si oppone ad ogni conoscenza razionale e ad ogni ragionamento. Tuttavia, pur essendo un giudizio, negarla significa andare ben oltre l’aspetto meramente gnoseologico, dato che si tratterebbe di un «peccato» che riguarderebbe quindi la sfera più intima della vita umana (ivi, <§ 2. *Rationale und außerrationale Begründung. Religiöser Glaube*>; <Giustificazione razionale ed extra-razionale. La fede religiosa>, p. 186; cfr. A. Ales Bello, *Husserl*, cit., pp. 121-122).

³⁶ Ivi, p. 99.

³⁷ *Husserl an Otto*, 5.III.1919, in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., VII. *Wissenschaftler-Korrespondenz*, pp. 207-208; cfr. *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., pp. 100-101; J. McNeilly-Renaudie, *God without God: A Divine Limit to “The Phenomenon”*, “Phainomenon”, 26 (2017), pp. 201-209; A. Ales Bello, *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Ets, Pisa 2007, pp. 98-99; S. Bancalari, *Rudolf Otto e le due fenomenologie della religione*, “Archivio di Filosofia”, LXXV, 1-2 (2007), pp. 169-182. L’indagine sulla coscienza religiosa e i suoi correlati sarà oggetto della fenomenologia della religione successiva a Husserl: Dupré sostiene che «le annotazioni casuali e non sistematiche di Husserl interessano solo gli specialisti ansiosi di conoscere quale direzione avrebbe seguito un possibile sviluppo del suo pensiero. Il vero lavoro di fenomenologia della religione fu iniziato dai discepoli di Husserl, Scheler e Hering, e da pensatori indipendenti che furono influenzati dalla sua opera, come Duméry, Eliade, van der Leeuw» (L. Dupré, *Husserl’s Thought on God and Faith*, cit., pp. 214-215). Fra gli innumerevoli studi sulla natura della fenomenologia della religione, ci limitiamo a segnalare R. Schaeffler, *Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen*, Herder, Freiburg 2018 (*Fenomenologia della religione*, trad. di A. Loffi, Morcelliana, Brescia 2020); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen 1933 (*Fenomenologia della religione*, trad. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 2017, §§ 109 e 111, pp. 529-535 e 538-543); e G. Videngren, *Religionsphänomenologie*, de Gruyter, Berlin 1969 (*Fenomenologia della religione*, trad. di L. Tosti e G. Pascal Gandolfo, Edb, Bologna 2020, pp. 63-67); cfr. anche A. Ales Bello, *Edmund Husserl*, cit., pp. 106-130.

1.4. L'indagine sulla genesi dell'atteggiamento religioso

Dal punto di vista fenomenologico si rende dunque necessaria la regressione fino alla genesi del senso dell'atteggiamento religioso, sia esso rivolto in senso ampio al Dio dei filosofi o, in senso stretto, al Dio della fede: «Il fenomenologo di Dio non è interessato alle prove dell'esistenza di Dio né alle implicazioni dell'esistenza di Dio, ma unicamente al “modo di darsi” di Dio»³⁸. Il che implica l'esperienza di Dio concretamente vissuta, oltre alla riflessione fenomenologica su quell'esperienza, che è a sua volta costituita dall'io che vive l'esperienza di Dio e dall'essere fenomeno o non-fenomeno del Dio che si manifesta nell'esperienza.

2. L'esperienza di Dio

In *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio* Ales Bello osserva che l'esperienza di Dio consiste in un «annunciarsi di ordine intuitivo», in cui «l'annuncio indica una presenza non voluta né cercata, ma constatata come tale e l'ordine intuitivo indica l'immediata afferrabilità e consapevolezza di questa presenza», osservazione ripresa ne *La preghiera e il divino* richiamando Edith Stein: «Qualcosa “ci capita” senza che noi l'abbiamo prodotta. Come l'istinto sorge in noi senza che sia sollecitato dalla nostra volontà, così il sentire Dio in noi è presente senza che sia da noi voluto, prodotto, o messo in atto»³⁹.

2.1. Una presenza non voluta come scopo della propria vita, vocazione alla realizzazione piena di sé

Il primo elemento che caratterizza l'esperienza di Dio è la presenza non voluta del suo oggetto. Nei testi aggiuntivi di *Erste Philosophie* Husserl ipotizza che Dio «agisce all'interno di tutti», forse attraverso la «grazia», alla quale va associato un valore salvifico⁴⁰. Secondo la prospettiva della teleologia, che Husserl indica, da un lato, come immanente alla fatticità umana e, dall'altro, come trascendente in quanto suo fondamento,

non c'è un cieco destino – un Dio “regge” il mondo. [...] Gli uomini potrebbero realizzare un mondo divino nella libertà che in esso si trova –

³⁸ S.W. Laycock, *The Intersubjective Dimension of Husserl's Theology*, in S.W. Laycock-J.G. Hart, a cura di, *Essays in Phenomenological Theology*, State University of New York Press, Albany 1986, pp. 171-172.

³⁹ A. Ales Bello, *Edmund Husserl*, cit., p. 43, e E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 155.

⁴⁰ E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 34.

liberamente proprio attraverso la grazia divina, dalla quale debbono essere motivati a tendere a quello scopo nella più alta consapevolezza e forza di volontà⁴¹.

Dunque, la grazia che salva motiva la libertà degli uomini, la loro consapevolezza e la loro volontà a tendere verso lo scopo della realizzazione di un mondo divino.

Evidentemente la grazia divina agisce dentro di noi anche se, osserva Ales Bello commentando un testo del 1931, «a noi sembra che Dio sia “fuori” di noi, per cui lo definiamo come somigliante al padre mondano [...]. Si potrebbe aggiungere che Dio è dentro e fuori di noi, è l’estraneo che ci viene incontro lungo la strada della vita, come suggerisce van der Leeuw, ma lo riconosciamo perché è anche “dentro”»⁴². Questo Dio che è dentro e fuori di noi, secondo la prospettiva di una razionalità teleologica che si declina in senso teoretico e assiologico è «il polo, l’idea di Dio che trascende qualsiasi finitezza, al quale è rivolta ogni autentica aspirazione umana». Per quanto sia trascendente, l’idea di Dio dimora nell’uomo come un *apriori*, che rappresenta «nella forma più originaria» il suo «“vero” e “migliore Io”»⁴³:

⁴¹ *Id.*, *Versuch zu einer Scheidung der Stadien auf dem Wege zu einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität*, 1925, in *Erste Philosophie*, II, cit. (*Tentativo di una distinzione degli stadi sulla via verso una scienza della soggettività trascendentale*, trad. parziale in A. Ales Bello, *Husserl*, cit., p. 61, e in E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., pp. 37-46). Per la teleologia, cfr. N. Ghigi, *Introduzione. «La teleologia nella storia della filosofia»*, in E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, a cura di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004, p. 16. Ghigi interpreta il concetto di *télos* in Husserl da due angolazioni diverse: in relazione alla storia e come una tendenza alla perfezione, una *entelechia*, sottesa alla realtà fattuale. Nel primo caso si tratta di un significato «soggettivo-relativo», per cui il *télos* ideale attraversa dall’interno la storia tramite le attività razionali dei singoli uomini che ne fanno un ideale regolativo. Nell’altro caso, il *télos* è implicito nella stessa materia (*hyle*) della fatticità umana, ossia nella intenzionalità impulsiva (ivi, pp. 12-15). Sulla teleologia in Husserl, cfr. A.-T. Tymieniecka, a cura di, *The Irreducible Element in Man. Part III, “Telos” as the Pivotal Factor of Contextual Phenomenology*, “Analecta Husserliana”, IX, Reidel, Dordrecht 1979; per la natura originariamente teleologica della filosofia, cfr. E. Husserl, *La storia della filosofia*, cit. Per la ricostruzione della teleologia che attraversa la storia delle idee, cfr. E. Husserl, *La crisi dell’umanità europea e la filosofia*, in *La crisi*, cit., *Testi integrativi, A. Dissertazioni*, pp. 328-360, e *Appendice XXVIII*, ivi, pp. 535-541, e *L’univocità del senso nella storia dell’umanità. Tre scritti sulla filosofia della storia*, a cura di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2017.

⁴² *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 155; cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit.

⁴³ *Id.*, *Erneuerung als individualethisches Problem*, in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, a cura di Th. Nenon e H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht 1989 (*Husserliana XXVII*) (II

l'uomo la desidera e la ama «infinitamente» perché è infinitamente vicina; ma per la sua assoluta trascendenza la sente anche infinitamente lontana.

La forma religiosa di questa umanità ideale prevede una relazione con Dio «originariamente vissuta», in cui il soggetto non si sente chiamato da un Dio a sé esterno, ma, «cogliendolo in sé, *sa* di essere originariamente unito a Dio, dunque incorporazione della stessa luce divina e, pertanto, tramite dell'annuncio dell'essere divino a partire da un contenuto dell'essere divino in lui stesso riposto»⁴⁴: «L'uomo può essere soddisfatto solo se può vivere orientato verso l'ideale di se stesso come un essere assolutamente perfetto e realizzarlo attivamente egli stesso in uno sforzo infinito; *deve avere un Dio dentro di sé*»⁴⁵; «Per poter credere in me, nel mio vero io e nel mio sviluppo verso di lui, devo credere in Dio, e mentre lo faccio vedo nella mia vita la guida di Dio, il consiglio di Dio, l'avvertimento divino»⁴⁶.

rinnovamento come problema di etica individuale, in *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, Cortina, Milano 1999, pp. 40-42), e E. Husserl, *La crisi*, cit., § 12, p. 95.

⁴⁴ E. Husserl, *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung (1922/23)*, in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit. (*Tipi formali di cultura nello sviluppo dell'umanità*, in *L'idea di Europa*, cit., p. 78).

⁴⁵ *Id.*, *Der Vernunftglaube*, cit., p. 175.

⁴⁶ *Id.*, *Weltteleologie oder universale Teleologie*, 1924, A V 21, in *Grenzprobleme*, cit., Beilage XXVII, p. 255 (*Teleologia del mondo o teleologia universale*). L'assunzione dell'idea di Dio come ideale etico di perfezione assoluta per l'umanità presume un atto di fede, che Husserl indica come «l'esigenza assoluta più alta», l'apertura a «un che di metafisicamente trascendente, che travalica quel mondo che costituisce il tema della conoscenza scientifica e ne costituisce il fondamento d'essere ultimo, il quale include, quale fondamento ultimo, le norme assolute, sotto le quali noi passiamo la nostra esistenza umana nel mondo» (E. Husserl, *Rein wissenschaftliche, rein rationale Theologie*, cit., <§ 8. *Das Leben im absoluten Sollen und die Fraglichkeit der Verwirklichung des absolut Gesollten. Gottesglaube als ethisch geforderter Glaube an eine absolute Teleologie*>, 28 dicembre 1924, A V 21, in *Grenzprobleme*, cit., p. 203; <§ 8. *La vita nel dover essere assoluto e la discutibilità della realizzazione del dover essere assoluto. La fede in Dio come fede eticamente richiesta in una teleologia assoluta*>; e *La crisi*, cit., *Appendice XXVIII al § 73*, p. 535). Per Husserl è una fede nella ragione autonoma, «nell'universo dell'essere come totalità razionale, teoreticamente riconoscibile e controllabile nella ragione pratica in un processo infinito» (E. Husserl, *Religiöse Teleologie und Teleologie der Vernunft. Schwinden der religiös vermittelten Bodenständigkeit und der Aufstieg naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung in der Neuzeit. Neue Bodenständigkeit durch Existenzphilosophie und eine neue Metaphysik*, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 18, cit., pp. 229-230; *Teleologia religiosa e teleologia della ragione. Il declino della fondazione religiosa e l'ascesa di una visione scientifica del mondo nell'età moderna. Un nuovo fondamento attraverso la filosofia esistenziale e una nuova metafisica*).

2.2. Ingredienti razionali e irrazionali dell'esperienza di Dio

Nel *sapere* «di essere originariamente unito a Dio» sta il senso dell'esperienza del divino da parte della soggettività trascendentale, la cui struttura originaria è una «ragnatela di ingredienti razionali e irrazionali»⁴⁷, la base dei modi in cui si annuncia il divino, scoperto a seguito della riduzione radicale che lo isola al limite della coscienza assoluta. È in quella ragnatela che ci si deve immergere per comprendere l'origine dell'esperienza religiosa, ossia nella sfera affettiva e impulsiva della soggettività, che pure è attraversata da una forma di razionalità sotterranea; ci si deve immergere in quel tipo di materialità costituita dai «fatti originari della *hyle*», nei «livelli profondi dell'essere umano stesso», nella «grammatica essenziale», nell'«alfabeto essenziale»⁴⁸. Si tratta di una «proto-razionalità» o «proto-intenzionalità», come suggerisce James Hart, una dimensione anonima che scorre nel presente vivente, «distinto da ogni partecipazione dell'io», a livello pre-riflessivo, ma non non-egologico⁴⁹.

In un testo del 1920 Husserl osserva che «l'io può solo essere in ciò che *si sviluppa*, in ciò che diventa *attraverso una motivazione ininterrotta* e quindi si sviluppa verso la libertà. E allora, *in piena coscienza*, prende una posizione ed è perciò motivato dalla *ragione desta*». Vi riconosciamo una «motivazione ininterrotta» proveniente dal profondo, lo sviluppo che ne deriva, e l'assunzione di quella motivazione a livello di coscienza e di ragione, rispettivamente «piena» e «desta». Si tratta di elementi originari che si ritrovano anche nelle righe che seguono, che presentano un movimento di sviluppo alimentato da una intenzionalità nascosta (dentro di noi) e da una suprema idea-guida (fuori di noi), per cui Dio è, insieme, dentro e fuori di noi. Secondo Husserl, «ciascuno dei nostri dati hyletici è già un “prodotto evolutivo” e quindi possiede una intenzionalità nascosta che si riferisce a

⁴⁷ E. Husserl, *Selbstliebe und Nächstenliebe. Streben nach objektiven Werten. Intersubjektive Objektwelt als Bedingung der Möglichkeit wertvoller Subjekte. Gott als teleologisches Prinzip*, 1920, F I 24, in *Grenzprobleme*, cit., Beilage XXIX, p. 336 (*Amore di sé e amore del prossimo. Cercare di ottenere valori oggettivi. L'oggetto-mondo intersoggettivo come condizione della possibilità di soggetti di valore. Dio come principio teleologico*). Per le implicazioni di questo testo, cfr. J.G. Hart, *A Précis*, cit., pp. 118-124.

⁴⁸ A. Ales Bello, *Edmund Husserl*, cit., p. 74.

⁴⁹ Cfr. J.G. Hart, *A Précis*, cit., pp. 93-94; cfr. G. Brand, *Mondo, io e tempo*, cit., pp. 68-71, Ms. C 3 III, p. 19, marzo 1931; C 10, p. 14, 1931; A VII 9, p. 42, 1910-33; C II V, Natale 1931, sulla «intenzionalità fungente [*fungierende Intentionalität*]». Husserl introduce il termine *hyle* già in *Idee I*, § 85 (cfr. anche A. Ales Bello, *Edmund Husserl*, cit., pp. 66-76).

ritroso a una sintesi. Ogni cosa si riferisce a ritroso a una *prôte hyle* che è una materia completamente indifferenziata e a processi costitutivi originari con motivazioni intenzionali che a ciò attengono. Ma tutto lo sviluppo è permeato da “idee” guida. La suprema idea guida è quella dello sviluppo totale»⁵⁰.

Da questi testi possiamo trarre tre ordini di osservazioni: la distinzione fra la sfera dell'*atteggiamento categoriale* e quella dell'*atteggiamento pre-categoriale*; l'indicazione del *sentimento* e del *presentimento* come modalità affettive e impulsive, non prive di razionalità, proprie dell'esperienza del divino; infine, i caratteri di quella che si può chiamare *coscienza religiosa* come sintesi dell'esperienza del divino.

È a proposito dell'essenza delle formazioni culturali umane che Ales Bello riprende la distinzione fra la sfera irrazionale e la «ragione desta», da cui all'io proviene una «motivazione ininterrotta»: l'atteggiamento categoriale è proprio del pensiero discorsivo basato su procedimenti dimostrativi; l'atteggiamento pre-categoriale è caratterizzato «da una conoscenza di tipo intuitivo». Ragionando sulla tensione fra la coscienza originale e gli altri modi di coscienza (compresa la coscienza religiosa) che ad essa si riferiscono come «geneticamente secondari», Husserl riconduce a ritroso le evidenze predicative «all'evidenza non predicativa, che porta allora il nome di esperienza»⁵¹. Nel testo del 1920 sopra riportato Husserl riconduce a ritroso ogni sviluppo della intenzionalità dell'io alla «*prote hyle*» e a «processi costitutivi originari», fenomeni costitutivi dell'umano, compresi quelli dell'evidenza non predicativa che hanno «il nome di esperienza»⁵².

Ora la «ragnatela degli ingredienti razionali e irrazionali» che agisce da «motivazione ininterrotta» dell'io e che viene ricondotta all'esperienza, può costituire anche la base di quella forma di esperienza che è l'esperienza del «principio teologico», «supposto» piuttosto che «dimostrato», un principio che la riduzione fenomenologica «mostra» piuttosto che «dimostra»⁵³. Si tratta di *sentire* Dio dentro di sé seguendo il filo conduttore delle correnti di coscienza: l'esperienza che proviene dalla «profondità più profonda» si basa sulla struttura originaria della vita soggettiva, sugli strati inconsci o dormienti che vengono attivati e aprono così un orizzonte infinito di possibilità⁵⁴.

⁵⁰ E. Husserl, *Selbstliebe und Nächstenliebe*, cit., p. 336.

⁵¹ Cfr. *Id.*, *Logica formale e trascendentale*, cit., § 86, e E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., pp. 112-113.

⁵² *Id.*, *La preghiera e il divino*, cit., p. 120.

⁵³ *Id.*, *Idee I*, § 51, p. 112 ; cfr. H. Duméry, *Le problème de Dieu*, cit., p. 64.

⁵⁴ A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., p. 104; cfr. R. Kaushik, *Affectivity and Religious Experience: Husserl's "God" in the Unpublished Manuscripts*, "The New

Husserl si riferisce agli oggetti rinchiusi nel «deposito permanente» della vita della coscienza in virtù del processo ritenzionale che li colloca nel passato, dove restano sempre a disposizione della coscienza piena e della ragione desta. Il loro senso è «implicitamente presente», ma in «una forma “morta”», «priva di vita fluente». Quel senso può essere ridestato da «motivi» che si trovano nel presente vivente, come interessi, valutazioni del sentimento, pulsioni istintuali. Il ridestamento è possibile proprio «perché è effettivamente implicato il senso costituito nello sfondo di coscienza, nella forma non vivente» di una «sintesi attuale», che Husserl chiama «comunicazione affettiva»⁵⁵. Ci si muove qui non in un ambito di vissuti di coscienza, ma sulla soglia fra coscienza e non-coscienza, nel momento in cui la coscienza viene meno e, con essa, anche la possibilità di fenomeni e di vissuti, si potrebbe dire nella sfera dell'inconscio:

Il singolo è allora motivato da uno sfondo oscuro, ha “motivi psichici”, che si possono interrogare: come mi è venuta in mente questa cosa [...]. I “motivi” sono spesso nascosti in profondità, ma possono venir portati alla luce attraverso la “psicanalisi”. [...] nella maggior parte dei casi la motivazione è realmente presente nella coscienza, ma non riesce ad assumere un rilievo, non viene notata, è inavvertita (“inconscia”)⁵⁶.

Nel caso dell'esperienza religiosa restano da chiarire sia i motivi che ridestano gli oggetti sedimentati nel «deposito» sia quali sono questi oggetti: ciò che qui intraprende la fenomenologia è una scienza rigorosa di ciò che trasgredisce l'oggettività e di ciò che non si può esaurire con la spiegazione, ossia una scienza delle esperienze pre-articolate e pre-categoriali

Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy”, VIII (2008), pp. 55-71, che, sulla base della corrispondenza fra i manoscritti husserliani di carattere religioso e l'analisi fenomenologica degli affetti, ipotizza una «fenomenologia della vita religiosa» piuttosto che una «fenomenologia dell'esperienza religiosa».

⁵⁵ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, 1918-1926, a cura di M. Fleischer, Nijhoff, The Hague 1966 (*Husserliana XI*) (*Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, La Scuola, Brescia 2016, pp. 274-276). In particolare nel caso dell'esperienza mistica restano da chiarire sia i motivi che ridestano gli oggetti sedimentati nel «deposito», sia quali sono questi oggetti. Si apre così all'indagine una problematica regione di confine fra la fenomenologia e la psicanalisi (cfr. J.G. Hart, *A Précis*, cit., p. 154, e V. Costa, *Premessa*, in E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., pp. 27-33).

⁵⁶ *Id.*, *Idee II*, § 56, pp. 616-617.

dell'impossibile⁵⁷. Qui la fenomenologia giunge al suo limite, nella misura in cui apre l'accesso al non-fenomeno, scoprendolo attraverso la via negativa della riduzione. Ma è proprio così che essa, per così dire, si inverte, nel momento in cui giunge al limite del proprio metodo, all'origine del fenomeno, alle condizioni originarie per cui si dà l'esperienza del fenomeno, al non-fenomeno che origina la possibilità del fenomeno: da un lato, il principio teologico che è dentro e fuori di noi; dall'altro, il deposito di motivazioni per cui ci viene in mente di cercarlo. In questo punto-limite sta la problematicità e la criticità della fenomenologia religiosa di Husserl, il quale non può evitare ambiguità e oscillazioni.

In quanto «motivato» da una profondità «non vivente», quindi indeterminata, e rivolto a un oggetto altrettanto indeterminato, un orizzonte di senso, il *sentire* Dio dentro di sé è un «presentimento [*Vorahnung*]», come scrive Husserl nel gennaio 1933: Dio si annuncia al nostro «presentimento». Nella propria contingenza l'io avverte il presentimento dell'eterno: «in ciò che è ingenuo ciò che è puro, nel finito l'infinito»⁵⁸. Vivendo nella tensione

⁵⁷ Cfr. R. Kaushik, *Affectivity and Religious Experience*, cit., p. 63. Emmanuel Levinas sembra riprendere il pensiero di Husserl andando oltre la lettera husserliana quando, ragionando sulla coincidenza fra l'intenzionalità e la vigilanza dell'io, osserva che questo «non è mai intorpidito fino all'assenza», ma sempre veglia, insonne: «Insonnia o lacerazione che non è la finitezza di un essere incapace di ricomporsi e di "rimanere in quiete" sotto forma di stato d'animo, ma trascendenza che lacera o ispira l'immanenza che, di primo acchito, lo avvolge *come se* dell'Infinito si potesse avere un'idea, cioè *come se* Dio potesse stare in me. Veglia senza intenzionalità ma solamente destata incessantemente dal suo stato stesso di veglia, smaltendo la sbornia della propria identità per qualcosa di più profondo di sé. Soggettività come suscezione dell'Infinito, *sottomissione a un Dio sia interiore sia trascendente*». In nota Levinas chiarisce il significato che attribuisce al «come se»: «l'equivoco o l'enigma del non-fenomeno, del non-rappresentabile: testimonianza dell'"idea dell'Infinito", di "Dio in me", prima della tematizzazione che attesta un-"di più"-risvegliando-nello-stesso-tempo-un-"di meno"-che-esso-scompiglia-o-ispira; e poi, il non-senso di una traccia indecifrabile, disordine del *c'è*» (E. Levinas, *De la conscience à la veille a partir de Husserl*, "Bijdragen. International Journal for Philosophy and Theology", 35, 1974, pp. 235-249; poi in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all'idea*, trad. di G. Zennaro, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986, pp. 42-44, corsivo mio). Levinas si riferisce a E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, Nijhoff, The Hague 1962 (*Husserliana IX*) (*La psicologia fenomenologica*, trad. di P. Polizzi, Ila-Palma, Palermo 1988); cfr. anche E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Nijhoff, The Hague 1947 (*Dall'esistenza all'esistente*, trad. di F. Sossi, Marietti, Bologna 2019, pp. 59-61); T. Finegan, *Levinas's Faithfulness to Husserl, Phenomenology, and God*, "Religious Studies", 48, 3 (2012), pp. 281-303.

⁵⁸ E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., pp. 20-21.

provocata da questo presentimento, l'io realizza se stesso; nello sviluppo della propria vocazione umana riempie progressivamente l'orizzonte, almeno in termini relativi.

In un testo del 1931 Husserl associa agli istinti «i presentimenti originari “istintivi”, come quello originario dell'essere presente di Dio nell'interiorità, come il presentimento senza una visione intuitiva, che sta alla base di ogni religione effettiva»⁵⁹. Già all'inizio degli anni '20, nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, egli definiva il presentimento come una «interpretazione anticipatrice vuota», alla quale inerisce una indeterminatezza non determinabile⁶⁰. In ciò il presentimento è l'apertura a un orizzonte di senso che, in quanto orizzonte, costituisce la totalità della mia coscienza esperiente e dei suoi correlati, secondo il principio di una teleologia ideale, «un continuo tendere a un modo di vita universale», che trova un «riempimento» solo relativo: «L'io vive un avvicinarsi e un andare avanti nell'oscuro tendere, e, insieme, un irritante fallire, una costante inibizione»; ha davanti a sé l'orizzonte delle sue possibilità, lo scopo unitario della sua vita in generale, che non coincide con una previsione definita e determinata, ma è, appunto, un orizzonte⁶¹.

Ales Bello riporta un testo di Husserl del 1926 o 1927 in cui il filosofo tematizza «l'io dell'istante, l'io della mia vita, come colui che attualmente e ora ha il suo orizzonte, il suo orizzonte presente, che porta con sé nel suo presente il suo passato e così come il mondo lo fa». È a partire necessariamente («devo [*muss*]») dall'io che sono (e che non posso essere altrimenti) che posso rispondere su ciò che io devo [*soll*]: «Posso aver forza solo nel credere in un mondo pieno di senso, in un mondo che acquista senso a partire da noi»⁶². Sempre nel testo del 1931 relativo al presentimento Husserl scrive: «In ogni istinto ancora da scoprire è presente, quando è *in actu*, la direzione intenzionale, ma in un orizzonte vuoto, del tutto privo di

⁵⁹ *Id.*, *Atteggiamento interiore della preghiera*, cit., p. 160.

⁶⁰ *Id.*, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., pp. 80-81 e 151-152.

⁶¹ G. Brand, *Mondo, io e tempo*, cit., p. 223; E. Husserl, Ms. C 3 III, marzo 1931, pp. 1-2.

⁶² E. Husserl, *Gibt es eine consolatio philosophiae? Memento mori. Schicksal. (Mein individuelles Sollen angesichts widriger Schicksalsmächte. Der Glaube an eine sinnvolle Welt als Gottes Kraft in der Überwindung der Irrationalitäten der Welt)*, 1926 o 1927, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 29, pp. 403-408 (*C'è una consolatio philosophiae? Memento mori. Destino. (Il mio dovere individuale di fronte alle forze avverse del destino. La fede in un mondo sensato come forza di Dio nel superamento delle irrazionalità del mondo)*), in E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., pp. 129-131).

forma, diretto ad uno scopo che non ha una struttura conoscitiva predisposta»⁶³.

Sottolineando la connotazione etica del correlato “Dio”, si può dire che il presentimento che se ne ha indica la direzione da dare alla vita pratica. In quanto correlato del sentire eticamente connotato, l’idea di Dio diventa anche oggetto della volontà, «oggettualità pratica» che *motiva* i soggetti spirituali a darle realizzazione concreta nella prassi, riconoscendone con ciò il valore intenzionato⁶⁴. Ciò significa che, nella correlazione fra l’oggetto motivante che si dà (Dio) e la coscienza che lo coglie e la volontà che ad esso tende, non si può pensare il motivare senza il valorizzare, il cui correlato è il valore, ossia un sentimento corrispondente al carattere di “sentire” proprio del valorizzare:

È pensabile che un tale valore sarebbe scevro da ogni valutare, ossia da ogni sentire? Un tale valore non sarebbe assurdo come un suono privo di qualsiasi intensità o un colore senza estensione o una rappresentazione senza rappresentato? *A priori*, in un’universalità eidetica incondizionata, ogni soggetto di volontà dev’essere dunque un soggetto valutante e senziente⁶⁵.

In questo contesto Ales Bello evidenzia il nesso fra teleologia (alla quale si regredisce come alla forma di tutte le forme) e teologia: l’una conduce all’altra, nel senso che, nella tensione al proprio perfezionamento, l’essere umano attiva la volontà (insieme all’aiuto divino) per realizzarlo come il fine morale giustificato in ultima istanza da Dio:

L’universale direzione dell’io è verso il bene. O piuttosto la prima e originaria creazione del mio io nel volere me stesso nella decisione universale, è di sottopormi alle norme dei giudizi di sé, nel rivolgermi universalmente ai beni, all’idea dei beni pratici⁶⁶.

Nel 1911 Husserl definiva Dio come

⁶³ *Id.*, *Atteggiamento interiore della preghiera*, cit., p. 161.

⁶⁴ *Id.*, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, a cura di H. Peucker, Kluwer, Dordrecht 2004 (*Husserliana XXXVII*) (*Introduzione all’etica*, a cura di F.S. Trincia, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 213-215); E. Housset, *Husserl et l’idée de Dieu*, cit., p. 139.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 209-210.

⁶⁶ *Id.*, Ms. trans. E III 2, *Gegenstandspol und Ichpol – Liebe und Teleologie (Polo dell’oggetto e polo dell’io-Amore e teleologia*, 1921 e 1935, in *La preghiera e il divino*, cit., pp. 70-72).

un essere che è compimento e perfezionamento del tutto, nel quale si costituisce il mondo nel suo massimo grado di perfezione, sia sotto il profilo spirituale sia sotto quello naturale. La divinità deve essere considerata come lo sviluppo dei gradi di valore, rispetto ai quali non è possibile pensare ad un valore ultimo, ma solo ad un progresso di valori⁶⁷.

Il sentire che è, insieme, il correlato più alto del valorizzare e il valore motivante della volontà è l'amore: per Husserl «il vero Io ama, è amorevolmente dedito al suo scopo [...]. La vera vita è vivere assolutamente nell'amore», il che si traduce nel «dovere assoluto» che mi porta a riconoscere la più grande ricchezza della mia vita nella realizzazione dei valori assoluti. Essi sono il polo correlato dell'amore: come infinito è il valore puro e assoluto, così è l'amore, «senza fine», che è davvero tale «soltanto nell'infinità dell'amore»⁶⁸. L'infinità dell'amore è intrinsecamente legata alla natura della vita dell'io, che è costituita dal «tendere», e «ogni tendere è connesso a valori, e da ultimo [...] a valori assoluti»⁶⁹:

Se tutti i valori sono legati soggettivamente, allora i soggetti stessi, secondo le loro idee sono infinità, sono possibilità infinite di sviluppo. [...] Ma non perde la vita umana il suo senso, se tutti gli scopi della vita rimangono senza un significato assoluto, senza un significato di eternità assoluto? [secondo i termini dell'orizzonte di senso] [...] L'essere umano naturale dice: nel mondo

⁶⁷ *Id.*, Ms. trans. F I 14, *Gotts als Idee*, in *Einleitung in die ethische Vorlesungen*, 1911 (*Dio come idea*, in *La preghiera e il divino*, cit., p. 73).

⁶⁸ *Id.*, *Individueller Ruf zum Leben in personaler Echtheit. Echtes Leben als Leben in der Liebe, im absoluten Sollen. Sich-untreu-Werden. Echtes Leben im Angesicht von Schicksal, Krankheit und Tod*, 1926-1927, A V 21, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 28, p. 397 (*Chiamata individuale alla vita nell'autenticità personale. Vita autentica come vita nell'amore, in assoluto. Diventare infedeli a se stessi. La vita autentica di fronte al destino, alla malattia e alla morte*); e *Die Natur als Sphäre theoretischer und praktischer Selbsterhaltung. Ethische Selbsterhaltung angesichts absoluter Sollensforderungen*, § 5. *Bestimmtsein durch Genusswerte und Bestimmtsein durch Sollenwerte, durch Rufe eines absoluten Sollens*, metà anni '20, A V 21, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 26, pp. 377-378 (*La natura come sfera di autoconservazione teorica e pratica. L'autoconservazione etica di fronte alle esigenze del dover essere assoluto*, § 5. *Essere determinati da valori di piacere ed essere determinati da valori di dovere, dai richiami di un dover essere assoluto*); *Filosofia prima*, cit., p. 18; cfr. *La preghiera e il divino*, cit., pp. 80-84.

⁶⁹ *Id.*, *Das Leben im absoluten Sollen und die Fraglichkeit der Verwirklichung des absolut Gesollten. Gottesglaube als ethisch geforderter Glaube an eine absolute Teleologie*, 1924, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 14, § 8, pp. 201-203 (*La vita nel dovere assoluto e l'incertezza della realizzazione di ciò che è assolutamente dovuto. La fede in Dio come fede richiesta eticamente in un'assoluta teleologia*, in *La preghiera e il divino*, cit., p. 124).

tutto è ben ordinato, nulla sembra invano, nulla va perduto, ogni bene è un seme di eternità. Ogni bene soggettivo è un primo tentativo, una caparra per un bene eterno, che in tal modo è promosso, della cui realizzazione è un gradino inferiore. [...] Il mondo è in un infinito relativismo di scopi, in cui ogni cosa [compreso l'uomo] ha la sua particolare funzione di scopo, e nell'infinità del processo del divenire si trova la sintesi di tutti i valori relativi, nei quali si realizza un valore assoluto infinito, pressappoco nel modo di uno sviluppo infinito [...]. Posso essere felice, posso esserlo nella sofferenza, nella sfortuna, in tutta l'irrazionalità del mio mondo circostante soltanto se credo che Dio c'è [in quanto valore assoluto] e che questo mondo è il mondo di Dio [in quanto declinazione di quel valore assoluto in scopi relativi]. E voglio afferrarmi con tutta la forza della mia anima al dovere [*Sollen*] assoluto – e questo è un assoluto volere – allora, devo [*muss*: non posso non farlo] credere in modo assoluto che Egli c'è. La fede è l'esigenza assoluta più alta⁷⁰.

La riflessione sulla sfera del sentire in relazione al divino apre la strada, da un lato, alla coscienza religiosa, dall'altro, alla fede. La coscienza religiosa, che ha anche i caratteri della coscienza morale⁷¹, comprende le operazioni della coscienza dirette alla sfera del divino, per quanto questa sia scoperta dalla coscienza assoluta a seguito delle riduzioni (ma è proprio l'esito metafisico-teologico della fenomenologia trascendentale a rendere inevitabile la coscienza religiosa, che è anche strettamente legata alla valenza di *habitus* spirituale ed esistenziale della fenomenologia). Nel testo del 1931 sopra citato Husserl accomuna la coscienza religiosa all'istinto, nella misura in cui entrambi sono intenzionalmente (secondo l'intenzionalità propria di ciascuno) diretti a un orizzonte vuoto e sono la struttura costitutiva dell'esperienza del divino. Pur tacendone⁷², Husserl si esprime in termini tali per cui la coscienza religiosa risulta necessaria: «Poiché un Dio mondano è evidentemente impossibile, [...] ci *devono* essere nella corrente della coscienza e nelle sue serie infinite altri modi di annunciarsi delle trascendenze»⁷³. Questi modi di annunciarsi che, come si è visto, dimorano in quella ragnatela di ingredienti razionali e irrazionali che è la *prote hyle*, partecipano di una propria forma di razionalità (o di proto-razionalità): la coscienza religiosa non è alimentata dalla razionalità delle scienze positive, ma, ciononostante, lo è da un «motivo razionalmente fondato» che proviene

⁷⁰ *Ivi*, pp. 126-127.

⁷¹ E. Husserl, *Gottesnähe und Gottesferne*, 1920, in *Grenzprobleme*, cit., Beilage XXI, pp. 235-236 (*Dio vicino e Dio lontano*, in *La preghiera e il divino*, cit., pp. 158-160).

⁷² *Id.*, *Idee I*, *Annotazione al § 51*.

⁷³ *Ivi*, § 51 (corsivo mio).

dalla ragnatela degli ingredienti razionali e irrazionali che è la vita dell'io, secondo un'idea ampliata di razionalità che non si esaurisce né nella razionalità della scienza né in quella della metafisica, ma che riguarda la vita pratica e concreta degli uomini. Rispetto a quella ragnatela la coscienza religiosa è sintesi, attitudine pre-categoriale⁷⁴, nel senso che comprende in sé il complesso degli stimoli provenienti dalla intenzionalità nascosta: li porta, per così dire, a galla offrendoli alla «ragione desta»:

Nulla può divenire cosciente in un flusso coscienziale [...] senza che questa coscienza abbia realizzato – a partire dal suo materiale di compagnie iletiche – secondo leggi essenziali e quindi assolutamente insopprimibili, la genesi intenzionale, la cui emanazione è la corrispondente coscienza d'oggetto [...]. La coscienza è un divenire incessante. [...] È una storia [*Geschichte*] mai interrotta. E la storia è una costituzione stratificata di formazioni di senso sempre più alte dominata da una teleologia immanente⁷⁵.

Pur essendo sintesi di quella stratificazione di formazioni di senso, tuttavia, come avviene per l'istinto, la coscienza religiosa non trova un riempimento definitivo e determinato. Infatti, il suo correlato intenzionale non è un ente reale, ma una possibilità ideale, lo sconfinato orizzonte di cui si è detto. Si potrebbe affermare che il suo riferimento è un trono che per natura è vacante, un Dio *a priori*, senza un riempimento determinato, che precede ogni caratterizzazione confessionale, a maggior ragione se il presupposto della coscienza religiosa husserliana è l'approccio a-confessionale⁷⁶. Una specie di “Nulla”?

D'altra parte, se Dio deve essere da me esperito, allora è un Dio-fenomeno. Nel contempo, però, «Dio non può essere un oggetto di esperienza possibile nel senso di una cosa o di un essere umano»⁷⁷, ma deve mantenere il carattere

⁷⁴ *Id.*, *Selbstliebe und Nächstenliebe*, cit., p. 336; e J.G. Hart, *A Précis*, cit., pp. 116-117, oltre a G. Brand, *Mondo, io e tempo*, cit., pp. 68-71. «È l'attitudine pre-categoriale con le sue caratteristiche di riempimento, evidenza e intuizione, ad essere adatta all'atteggiamento religioso. L'attitudine categoriale resta al livello discorsivo in cerca di prove e dimostrazioni» (R.A. Mall, *The God of Phenomenology*, cit., p. 12).

⁷⁵ *Id.*, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., pp. 323-324.

⁷⁶ L'espressione «trono vacante [*unentented throne*]» ricorre in J.N. Findlay, *Values and Intentions. A Study in Value-Theory and Philosophy of Mind*, Allen & Unwin, London 1961, p. 403.

⁷⁷ E. Husserl, *Gemüt und Wille als Quellen des Rechten und Echten. Der Begriff der teleologischen Welt*, probabilmente 1925, A V 21, in *Grenzprobleme*, cit., Beilage XXIII, p.

di trascendenza di tutte le trascendenze: quindi, trascendenza sia rispetto al mondo sia rispetto alla coscienza assoluta. Il che vorrebbe dire «aldilà dei limiti della nostra vita di coscienza, [...] aldilà della soggettività della coscienza»: «oltre il mondo [*überweltlichen*]», «oltre l'uomo [*übermenschlichen*]», «oltre il senso soggettivo trascendentale [*übertranszendentalen subjektiven Sinn*]», una «oltre-realtà [*überwirklichkeit*]»⁷⁸.

Questo aldilà, scrive Husserl nel gennaio 1933, «è almeno pensabile, almeno possibile, come un regno dell'essere che a noi resta inaccessibile o un "Nulla" che non è legato alle nostre verifiche e alle nostre legittimazioni dell'essere». È dunque un non-fenomeno, un «eccesso» rispetto alle strutture della soggettività che ne resta colpita, un traboccamento privo di un riempimento determinato e definitivo. Come sta, questo Nulla, nella stupefacente correlazione? Dio si dona come un "Nulla" delle cose e delle possibilità del mondo, sia nel senso che le cose e il mondo si annullano al cospetto della sua trascendenza sia nel senso che Dio non può coincidere né con le cose né con il mondo⁷⁹: è, appunto, il nulla delle cose e del mondo.

3. *La fede filosofica e religiosa: quale razionalità?*

Questo Dio, scrive Husserl nel 1925, entra nell'esperienza umana attraverso la fede che in termini teleologici crede nella prospettiva dell'eternità. È una fede che incontra Dio in noi stessi, e che in Husserl oscilla fra l'essere razionale e l'essere religiosa, eredità del dualismo spesso «inconciliato fra fede e ragione che corre lungo la speculazione occidentale»⁸⁰. Si è detto che nel 1924 Husserl scrive che la fede è «l'esigenza

242 (*Mente e volontà come fonti del diritto e della giustizia. Il concetto di mondo teleologico*).

⁷⁸ *Id.*, *Absolute Teleologie*, 1934, E III 4, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 19, pp. 250-251 (*Teleologia assoluta*). Per Strasser l'idea di Dio non va intesa «né come coscienza costitutiva né come fenomeno costituito; essa non appartiene né alla soggettività trascendentale né all'orizzonte mondano. Piuttosto è quella che garantisce la suprema unità e finalità di tutti i derivati costituenti. Senza essere una cosa di questo mondo essa costituisce "una realtà assoluta, suprema". È il *télos* della ragione la cui evoluzione si dispiega in diverse fasi: ma non coincide con la ragione che cerca ancora se stessa. Al contrario, è il motore di quella evoluzione; fa sì che la ragione si realizzi a livelli successivi, sempre più elevati» (S. Strasser, *History, Teleology, and God*, cit., p. 328; cfr. anche S. Strasser, *Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls*, "Phänomenologische Forschung", 22, 1989, pp. 217-235).

⁷⁹ Cfr. E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, cit., pp. 196-197.

⁸⁰ E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., p. 75.

assoluta più alta», l'apertura a «un che di metafisicamente trascendente, che travalica quel mondo che costituisce il tema della conoscenza scientifica e ne costituisce il fondamento d'essere ultimo, il quale include, quale fondamento ultimo, le norme assolute, sotto le quali noi passiamo la nostra esistenza umana nel mondo»⁸¹. Rispetto alla fede secondo Husserl, vanno affrontate almeno due questioni: la fede è religiosa o filosofica/fenomenologica? Da quale razionalità è caratterizzata?

Per Husserl la fede è senz'altro filosofica, nella misura in cui è una fede nella ragione autonoma, «nell'universo dell'essere come totalità razionale, teoreticamente riconoscibile e controllabile nella ragione pratica in un processo infinito»⁸². E da un punto di vista fenomenologico la fede è un'intenzione diretta a un oggetto; non è né un mero sentimento né un'obbligazione imposta dall'esterno, ma un'aspirazione interiore verso quello che Duméry indica come «Mistero», dipendente da noi piuttosto che da Dio: *da noi*, che sperimentiamo l'infinito dinamismo della nostra vita, le cui istanze ed esigenze sono sempre proiettate aldilà della sua finitezza, come dimostra l'esercizio *radicale* della riduzione fenomenologica, «vissuta e pensata», ricondotta di continuo ai suoi stessi limiti⁸³.

Pur nell'oscillazione fra il Dio dei filosofi e il Dio della religione, è chiaro che questa fede non è religiosa perché non è rivolta al Dio della Rivelazione:

⁸¹ *Id.*, *Rein wissenschaftliche, rein rationale Theologie*, § 8. *Das Leben im absoluten Sollen*, cit., p. 203; *La crisi*, cit., *Appendice XXVIII al § 73*, p. 535.

⁸² *Id.*, *Religiöse Teleologie und Teleologie der Vernunft*, cit., pp. 229-230.

⁸³ Cfr. H. Duméry, *Critique et religion. Problème de méthode en philosophie de la religion*, Sedes, Paris 1957, pp. 151-155, e *Le problème de Dieu*, cit., p. 74. La funzione centrale attribuita all'intenzionalità ne rivela la forza e il limite: essa fa dell'uomo il dio del mondo. Ma nel contempo, dinanzi alle essenze oggettive che ne sono il correlato, impedisce all'uomo di essere un dio assoluto perché, a quel punto, essa presuppone «un Atto che non deve più essere determinante per essere fecondo, né intenzionale per essere universalmente presente e agente. In questo senso si potrà dire in termini assolutamente rigorosi: il soggetto umano ha una struttura "intenzionale", dunque Dio esiste. *Surgit intentio, Deus est*» (ivi, p. 175). Così la fede incontra Dio in noi stessi (ivi, pp. 68-72; cfr. anche R. Vancourt, *La phénoménologie et la foi*, Desclée & C., Tournai 1953, pp. 92-115). Husserl considera la fede anche in relazione a una dimensione comunitaria, per cui, nella fede e in virtù della fede, ciascuno è «un tutt'uno con i suoi simili», in un mondo che per lui ha un senso: «L'uomo vive nella fede» (E. Husserl, *Religiöse Teleologie und Teleologie der Vernunft*, cit., p. 228). Per Husserl la fede vive anche nella dimensione comunitaria della chiesa: cfr. E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., pp. 141-143, e *Spannung und Versöhnung zwischen freier Religiosität und kirchlicher Gläubigkeit*, 1916-1918, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 21, § 3, pp. 275-277 (*Tensione e conciliazione fra la religiosità libera e credenza nella chiesa*, in *La preghiera e il divino*, cit., pp. 150-152).

non è «la strada sicura della fede che passa attraverso la Chiesa», ma è la strada per «raggiungere Dio senza Dio»⁸⁴. L'io della fede fenomenologica e filosofica intende perdere il Dio fuori di sé, quello «confessionale», per riottenerlo dentro di sé, per riguadagnarlo incardinato nell'assolutezza dell'io che, solo, può coglierne il senso più profondo e più autentico. In questo modo Husserl può aspirare ad «aprire la via» verso Dio a chi non conosce la fede della Chiesa, a fare del Dio della fede fenomenologica e filosofica, che egli riconosce *in interiore homine*, il ponte, o la disposizione interiore, che conduce o ri-conduce al Dio della Rivelazione. Ponte che Husserl non attraversa del tutto, almeno dal punto di vista filosofico, ritagliando per sé il ruolo di «Mosè che indica la terra promessa»:

Gli ultimi anni di quest'uomo eccellente mostrano il lavoro della grazia e che la benda della filosofia si solleva più che a metà. [...] Nell'ultimo istante, il fenomenologo raggiungeva l'esistente ed il cristiano. L'uomo Husserl giungeva in porto, molto in anticipo sui suoi scritti, sedimento del suo lavoro paziente, meticoloso, iper-analitico, delle sue lotte per la chiarezza e dei suoi infiniti ricominciamenti. [...] Il quadro appeso davanti al tavolo di lavoro di Husserl era il combattimento di Giacobbe con l'angelo⁸⁵.

Quanto alla questione della razionalità della fede religiosa, in un testo del 1924⁸⁶ Husserl esprime la necessità di chiarire «l'essenza della fondazione della teologia a-razionale» e in generale l'essenza delle fondazioni che non si fondano su fondamenti razionali, il che non significa che siano irrazionali, ma che ammettono fondazioni extra-razionali. Si tratta di capire in che cosa consistano queste fondazioni, in che senso vadano intesi gli attributi «a-razionali» ed «extra-razionali». Husserl precisa che «una certa fondazione originaria» della fede *religiosa* è la *tradizione*. Ma, puntualizza subito dopo, la certezza che deriva dalla tradizione non possiede l'assolutezza che per il credente possiede la sua fede religiosa. Da dove deriva allora questa certezza? La certezza derivante dalla tradizione non è assoluta perché può essere contraddetta «in modo razionale, oggettivo», ossia secondo le modalità del

⁸⁴ A. Jaegerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, cit., p. 56.

⁸⁵ X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., pp. 396-397; cfr. A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, cit., e *Dio nella prospettiva fenomenologica*, in L. Romera (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma 1999, pp. 101-134.

⁸⁶ E. Husserl, *Rationale und außerrationale Begründung religiöser Glaube*, 28 dicembre 1924, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 14, § 2, pp. 186-187 (*Fondazione razionale e extrarazionale. Fede religiosa*, in E. Husserl, *La preghiera e il divino*, cit., pp. 148-150).

sapere razionale delle scienze, mentre quella personale del credente è assoluta perché non può mai essere messa in dubbio nello stesso modo. In questo senso la fede religiosa è a-razionale ed extra-razionale, in quanto «si contrappone direttamente ad ogni sapere razionale e a tutte le giustificazioni». La sua «assoluta validità finale» non proviene dalla sfera intellettuale: il credente esclude il discernere intellettualmente e l'evidenza che ne deriva, benché la sua fede (fiducia, *faith*) sia «anche giudizio», ma non un «semplice giudizio (*doxa*)» coincidente con la «credenza intellettuale» fondata sul discernimento intellettuale e sul vedere delle scienze. La fede religiosa non è il vedere della razionalità scientifica. Essa possiede un valore esistenziale, tocca la profondità della vita dell'uomo, la vocazione dell'essere umano: prima di essere religiosa, è fede «in una ragione assoluta che dia senso al mondo, fede nel senso della storia, nel senso dell'umanità, nella sua libertà in quanto attiva possibilità dell'uomo di conferire un senso razionale alla sua esistenza individuale e umana in generale»⁸⁷.

Ma, in un intreccio di fede filosofica e fede religiosa, «per poter aver fede [*Glauben*] in me, nel mio vero io e nel mio sviluppo verso di lui [fede pre-religiosa], devo aver fede in Dio, e mentre lo faccio vedo nella mia vita la guida di Dio, il consiglio di Dio, l'avvertimento divino»⁸⁸. Se questo Dio è quello della Rivelazione, allora la fede è religiosa in quanto si fonda sulla luce «sopra-razionale» della Rivelazione. Si tratta di fede razionale? Anche nel 1916-'18 Husserl scriveva che la fede religiosa è «un'esigenza», non originariamente oggetto di discernimento, «indirettamente fede consapevole e ragionevole»⁸⁹. L'interpretazione dei termini «esigenza» e «indirettamente» potrebbe aiutare a collocare nella giusta dimensione il rapporto della fede con la ragione. In quanto «esigenza», la fede religiosa ha il suo fondamento nella profondità della coscienza religiosa, nella ragnatela di ingredienti razionali e irrazionali. In questo senso essa è consapevole e ragionevole solo «indirettamente», non lo è direttamente («si contrappone direttamente ad ogni sapere razionale e a tutte le giustificazioni») né esplicitamente, ma lo è implicitamente, come una forma di razionalità che eccede quella delle scienze, come più ampio è il dominio dei giudizi, che «comprende le oggettualità ideali, tutti i valori e gli scopi che provengono dagli atti emotivi e da quelli volontari». Quindi, anche la fede, che ha le sue radici nella sfera

⁸⁷ *Id.*, *La crisi*, cit., § 5, p. 42; cfr. L. Dupré, *Husserl's Thought on God and Faith*, cit., pp. 212-214.

⁸⁸ *Id.*, *Weltteleologie oder universale Teleologie*, cit., p. 255.

⁸⁹ *Id.*, *Tensione e conciliazione*, cit., p. 150.

degli istinti, al pari delle «norme», è oggetto dei giudizi, nella misura in cui è rivolta a contenuti religiosi «giudicabili» e a «norme religiose» relative a ciò che «è legittimo o non legittimo in una prospettiva religiosa»⁹⁰. Infine, è «indirettamente» ragionevole perché si fonda comunque su una ragione, per quanto altra rispetto a quella umana, ossia si fonda sulla sopra-razionalità della Rivelazione, che si declina nella razionalità della teleologia che dà senso al mondo, alla storia, all'umanità. Allora fede filosofica e fede religiosa si intrecciano di nuovo, nel nome di una tensione alla scoperta del senso della vita, della storia, del mondo. In un testo del 1934 Husserl scrive: «Nella fede sperimentiamo la teleologia che ci governa [...]. Fede in un senso dell'universo [...], fede in un senso del vivere e del tendere umano, nel senso dell'umano in generale», una fede che trova «soddisfacimento» solo relativo nella dimensione empirica umana, ma che «dovrebbe poter essere assoluta»⁹¹.

Conclusione

La prospettiva cui si apre questo soddisfacimento finito oscilla ancora fra filosofia e religione, fra il Dio dei filosofi e il Dio della religione, fra la fede nella ragione e la fede nella Rivelazione, prospettiva non priva di una connotazione escatologico-messianica:

Non posso fare altro che credere e credere nello scoprire me stesso e il mondo in modo universale. *La fede è la forza di Dio*. Finché vivo nella fede e vivo seguendo la mia vocazione, vive in me la forza di Dio. Destino, dunque, tribolazione producono il credere, nel credere [si trova] il superamento del destino, ma, insieme a ciò, anche il superamento della bassa mondanità⁹².

⁹⁰ *Id.*, *Fondazione razionale e extrarazionale*, cit., p. 150.

⁹¹ *Id.*, *Philosophie und Theologie: ihr Verhältnis als philosophisches Problem. Philosophische Theologie als Kulmination der Philosophie und Konfessionelle Theologie als der Philosophie nachkommend und sie als Werkzeug nutzend*, 1934, in *Grenzprobleme*, cit., Nr. 20, pp. 259-263 (*Filosofia e teologia: il loro rapporto come problema filosofico. Teologia filosofica come culmine della filosofia e teologia confessionale che si riferisce alla filosofia e la utilizza come strumento*, in *La preghiera e il divino*, cit., p. 147).

⁹² *Id.*, *C'è una consolatio philosophiae?*, cit., p. 133. La prospettiva escatologica è l'orizzonte del compito infinito dell'assoluta comprensione cui è destinata la razionalità «postulata con un atto di fede» (cfr. A. Rigobello, *Dio nella modernità*, cit., pp. 282-283; cfr. A. Ales Bello, *Teleology as "The Form of All Forms" and the Inexhaustibility of Research*, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, cit., pp. 337-351; R.A. Mall, *Phenomenology of Reason*, in U. Claesges-K. Held (a cura di), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff, The Hague 1972, pp. 129-141). «Portare la ragione latente all'auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica – è questo l'unico

È la prospettiva dello «sviluppo» di un mondo comune, di «un orizzonte aperto e infinito», nel senso che nella e dalla nostra esperienza personale possono presentarsi e possono uscire sempre nuove persone, «all'interno dell'unità complessiva [*Alleinheit*] di una connessione di vita senza fine, nell'infinità della nostra vita propria e di quella storica e intersoggettiva»: «Nulla impedisce che in essa si presentino anche dei marziani»⁹³. Questa

modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione. [...] se l'uomo è un essere razionale (*animal rationale*), lo è soltanto se tutta la sua umanità è un'umanità razionale – latentemente orientata verso la ragione oppure espressamente orientata verso quell'entelechia che è pervenuta a se stessa, che si è rivelata a se stessa e che ormai *guida coscientemente*, per una necessità essenziale, il divenire umano. La filosofia, la scienza non sarebbero allora che *il movimento storico della rivelazione della ragione universale*, “innata” come tale nell'umanità» (E. Husserl, *La crisi*, cit., § 6, p. 44). Si può forse individuare nell'affermazione husserliana dell'assoluta necessità dell'Assoluto una consonanza con lo spirito di Hegel, nella misura in cui quella necessità si impone a partire dalla contingenza e dalla irrazionalità del mondo, il che, tuttavia, sarebbe in contrasto con lo spirito della fenomenologia intesa come un filosofare radicale privo di presupposti (cfr. R.A. Mall, *The God of Phenomenology*, cit., pp. 2-4). Su Husserl ed Hegel, cfr. D. Manca, *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Ets, Pisa 2016, pp. 153-190; T. Staehler, *Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds*, Rowman & Littlefield, Lanham 2017. Derrida osserva che «è solamente a partire da Husserl, se non esplicitamente in lui, che può essere se non rinnovato, almeno fondato, autenticato e compiuto il grande tema dialettico che anima e motiva la più potente tradizione filosofica, dal platonismo allo hegelismo» (J. Derrida, *Il problema della genesi*, cit., p. 58). Paul Ricoeur confronta Hegel e Husserl in merito a una fenomenologia della intersoggettività (cfr. P. Ricoeur, *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in H. Kohlenberger, a cura di, *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Meiner, Hamburg 1979, pp. 13-29; poi in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, pp. 281-302; *Hegel e Husserl sull'intersoggettività*, in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, pp. 271-291); cfr. anche A. Magris, *Due temi “fenomenologici” in Husserl e Hegel*, in *Fenomenologia della trascendenza*, Guerini, Milano 1992, pp. 15-115 (poi in *Itinerari della filosofia e delle religioni*, II. *Idealismo, Fenomenologia, Ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 7-101, in cui si presenta anche una panoramica degli studi sul tema: pp. 9-32). Non si può neppure escludere che la fede husserliana nella ragione si configuri come una forma di messianismo (cfr. A. Rigobello, *Dio nella modernità*, cit., pp. 282-283; e M. Ferraris, *La fenomenologia e il Messia. Rileggendo Husserl con Derrida*, “Humanitas”, 1/2, 2005, soprattutto pp. 360-368).

⁹³ E. Husserl, *Idee II, Appendice XIV*, p. 769, e Id., *Filosofia prima*, cit., pp. 193-194 e 198. In *Filosofia prima*, sotto il titolo “Implicazione intenzionale”, Husserl include «orizzonti aperti infiniti», che indicano la collocazione della nostra vita in un continuo rapporto intenzionale con un universo di formazioni reali e ideali. Ciò avviene a partire dalla nostra convinzione dell'esistenza del nostro mondo circostante e del suo orizzonte di cui facciamo

ipotesi, apparentemente eccentrica, in realtà allude a «delle possibilità ideali, delle “infinità”», che si accompagnano all’ampliamento dell’interesse personale fino al mondo circostante universale, dal quale in linea di principio nulla è escluso, neppure i marziani, neppure (potremmo dire?) Dio stesso, inteso sia come *suprema possibilità pensabile* sia come *Supremo Io* che comprende in sé tutti gli altri io, massima universalità della quale partecipano e nella quale si risolvono le unità monadiche delle singole soggettività, in quanto assolute e fra loro comunicanti⁹⁴.

In questi termini Dio non solo è possibile, ma è l’esito *necessario* del costituirsi delle soggettività umane nel mondo circostante comune. Husserl, infatti, indica quest’ultimo come la «costituzione di una sempre più alta umanità e di un’umanità superiore, la quale [...] assume la forma di un tutto che liberamente costituisce se stesso avendo come scopo la ragione e la forma della perfezione». In questa totalità Dio è finalità immanente, «l’*entelechia* che si trova nella totalità come idea del *télos* dello sviluppo infinito», che nella sua libertà l’umanità coglie come l’esito di un processo che *di necessità* si amplia all’infinito, fondando così l’essere universale, che non può esistere senza quel processo⁹⁵.

esperienza nel fluire della coscienza nel tempo, aperta costantemente, nel suo «presente vivente-fluente», al passato e a un futuro lontano all’infinito.

⁹⁴ Cfr. *Id.*, *Möglichkeit der Verschmelzung von Monaden. Möglichkeit einer (göttlichen) Übermonade*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, cit., intorno al 1922, p. 302 (*Possibilità di una fusione delle monadi. Possibilità di una monade somma (divina)*, trad. in A. Ales Bello, *Husserl*, cit., pp. 78-81). Il riferimento a Dio come Monade Somma si colloca in questo contesto (E. Husserl, *Monadologie*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, cit., p. 610; *Monadologia*, trad. in A. Ales Bello, *Husserl*, cit., p. 77; cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 60, pp. 156-157; A. Ales Bello, *Edmund Husserl*, cit., pp. 55-65).

⁹⁵ Cfr. *Id.*, *Monadologia*, cit., p. 77. Sulla necessità dell’idea di Dio, cfr. L. Risio, *Il carattere teleologico del mondo nella fenomenologia di Husserl*, “Forum. Supplement to Acta Philosophica”, 3 (2017), soprattutto pp. 145-151.

b. partendo dai passi evangelici

PROSSIMITÀ DEL DIVINO: I FIGURATIVI
MERLEAU-PONTYANI
Daniela De Leo*

Abstract: In this paper, the aim is to highlight the importance of Maurice Merleau-Ponty's unfinished work, *Le visible et l'invisible*, and its connection to his broader project, *Être et Monde*. This project, comparable to works by Heidegger and Sartre, explores a new "indirect ontology" that captures the complexity of human perception. Key concepts such as "chair" (flesh) and intercorporeality underscore the dynamic relationship between the self and others. Merleau-Ponty's ideas on embodiment and alterity offer profound insights into the sacred/human relationship, presenting it as a transformative, relational process. These reflections deepen our understanding of human interaction with the world and the divine.

Keywords: *Intercorporeality, sacred, figuratives, Être et Monde, chair.*

In un progetto di letture che hanno tutte il marchio di una *lebendige Philosophie* si è formata in questi ultimi anni una generazione di studiosi che hanno avuto l'indubbio merito di scoprire l'importanza dell'opera finale e incompiuta di Maurice Merleau-Ponty.

Le visible et l'invisible viene riletto attraverso la trascrizione dei fogli manoscritti dell'ultimo periodo da cui emerge la pianificazione di un vasto progetto nel Vol. VI *Projets de 1958-1960* intitolato *Être et Monde (Plan et notes – Orientation du projet de livre en 1960)*.

Progetto legato a quello de *Le visible et l'invisible*, tanto ambizioso quanto *Sein und Zeit* di Martin Heidegger, *L'Être et le néant* di Jean Paul Sartre, *Être et avoir* di Gabriel Marcel, *L'Être et l'essence* di Etienne Gilson.

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

Questo imponente lavoro ontologico su cui Merleau-Ponty aveva iniziato a scrivere include manoscritti fondamentali quali *L'introduzione à l'ontologie* (*La Généalogie du vrai, Pour l'ontologie, Le Labyrinthe de l'ontologie*) e *La Nature ou le monde du silence*.

Il progetto ermeneutico, ancora in essere, dell'opera merleau-pontyana prende corpo in questi ultimi studi, trovando il *Boden* in una nuova "ontologia indiretta" capace di rifuggire ogni elemento puro e perciò in grado di rendere conto dell'intreccio, della complicazione di tutte le letture condotte nei precedenti lavori.

L'accesso a tali note inedite¹ del filosofo francese permette, dunque, di trovare in esse alcune interessanti considerazioni che hanno da un lato confermato, approfondendo alcune pieghe del pensiero merleau-pontyano elaborato negli scritti precedenti, dall'altro consentito di illuminare dei luoghi "da pensare" ancora inesplorati². Tra questi, intendiamo direzionare l'attenzione su alcuni figurativi propri del pensiero merleau-pontyano (*trascendenza orizzontale, visibile e invisibile, promiscuità e sconfinamento*) che riteniamo funzionali a descrivere le vivenze "religiose" che *narrano* il rapporto sacro/umano³.

¹ Nelle note per i riferimenti ai manoscritti vengono riportate le indicazioni della classificazione stabilita dalla Bibliothèque Nationale de France tra parentesi quadre. La traduzione degli stessi e delle citazioni delle opere editate in francese è a cura della scrivente.

² L'analisi dedicata alla struttura semantica dei manoscritti, soprattutto dell'ultimo periodo, è diventata un procedimento essenziale per mettere in luce l'errore di trattare i significati lessicali degli scritti merleau-pontyani come un insieme, chiuso in se stesso, di una ipostasi del linguaggio husserliano o heideggeriano.

Possiamo, quindi, seguendo queste linee di ricerca indirizzare lo studio verso la chiarificazione di equivoci interpretativi, dovuti al fatto di inglobare il *depositum* merleau-pontyano in pensieri egemoni, come quello di Edmund Husserl o di Martin Heidegger. Ad esempio come il leggere *Leib* (il corpo vissuto contrapposto a *Körper* corpo proprio husserliano) là dove Merleau-Ponty scrive *chair* e l'intendere i costanti riferimenti all'*Être* un calco del *Sein* heideggeriano. Un altro esempio di errore di commistione dei termini: per quanto riguarda l'espressione toccante-toccato, dove l'ascendenza husserliana di Merleau-Ponty sembra raggiungere l'apice, esaminandone la genesi si può constatare la torsione impressale non in rapporto ad Husserl, ma al trattamento del binomio vedente-visto e del tema dello specchio in Henri Wallon, Jacques Lacan, Paul Ferdinand Schilder e Arnold Metzger. Il percipiente-percepito non è in Merleau-Ponty il naturale esito della generalizzazione del toccante-toccato husserliano, che affiora dalle analisi di *Phénoménologie de la perception* in un unico riferimento, è piuttosto riletto e ritematizzato a partire da un vedente-visto, di cui Edmund Husserl rifiutava esplicitamente l'idea nella II sezione di *Ideen II*, § 37, di stampo più psicologico e psicoanalitico che fenomenologico.

³ Cfr. Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, (Mohr, Tubinga 1933: trad. it *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975). Altri Autori, come Rudolf

Nel riferirci ai “figurativi”⁴ intendiamo ricorrere a quelle forme, immagini o rappresentazioni che emergono nell’esperienza percettiva e che sono fondamentali per comprendere come l’essere umano interagisce con il mondo. Queste forme non sono solo immagini mentali o semplici percezioni visive, ma sono strutture attraverso cui il soggetto percepisce e dà senso al mondo circostante.

Otto, appartenenti alla cosiddetta “scuola di Marburgo”, hanno ripreso il pensiero ermeneutico di van der Leeuw. Tra gli altri anche Friedrich Heiler, autore della monumentale *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Kohlhammer, Stuttgart 1961; trad. it. *Le religioni dell’umanità* dalla Jaca Book di Milano nel 1985) e Mircea Eliade che ha ereditato la nozione di sacro come struttura della coscienza, elaborando un modello di ricerca inteso come “morfologia del sacro”. Per la relazione sacro-umano, utili anche gli studi di Angela Ales Bello secondo cui la fede ha bisogno, per manifestarsi, di tutta la stratificazione umana e necessita, per essere compresa, di una visione dell’essere umano che lo colga in tutti i suoi aspetti. Secondo Ales Bello, che riprende van der Leeuw e la fenomenologia husserliana, l’esperienza sacrale religiosa è un’esperienza umana e rinviene il luogo in cui rintracciarne le strutture fondamentali nel soggetto come unità fisica e psichica. Cfr. A. Ales Bello, *Il senso del sacro. Dall’arcaicità alla desacralizzazione*, Castelveccchi, Roma 2014. Id, *Presenza/Assenza del sacro/divino. Per una fenomenologia della religione*, in *La Presenza*, “Archivio di Filosofia”, 2(2018), pp. 145-155.

⁴ La menzione dei “figurativi” permette di pensare all’uso che Pascal fa della nozione di “figura” problematica esegetica sottesa, in particolare la questione delle prefigurazioni veterotestamentarie del Nuovo testamento (cfr. H. Gouthier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1971, pp. 204 sgg.) è, però, estranea a Merleau-Ponty, almeno non sono state annotate prove sufficienti che indichino che Merleau-Ponty abbia concepito una vera prossimità tra il suo approccio abbastanza singolare del “figurativo” e il contenuto stesso che Pascal accorda alla sua nozione di figura. I “figurativi” sono ripresi nel contesto della critica al razionalismo e alla visione del mondo come un insieme di oggetti isolati e separati: la nostra comprensione del mondo non può essere ridotta a concetti e categorie chiaramente definiti, ma deve tener conto della complessità e della fluidità dell’esperienza umana. Pertanto, i “figurativi” rappresentano la pluralità di modi in cui percepiamo e comprendiamo il mondo, che sfuggono alla razionalizzazione e alla riduzione ad astrazioni. Nell’uso teologico della figura, proprio del pensiero pascaliano, le figure nell’Antico Testamento sono viste come prefigurazioni di eventi e persone del Nuovo Testamento (es. Mosè è una figura di Cristo). Questo approccio tipologico vede la storia biblica come un insieme di segni che preannunciano e spiegano le verità della fede cristiana. Le figure sono cariche di significato spirituale e servono a comunicare verità divine che vanno oltre la comprensione razionale. Merleau-Ponty riconosce il potere del linguaggio figurativo nel comunicare significati profondi e simbolici dell’esperienza vissuta, e riconosce che le parole e le rappresentazioni possono evocare significati che vanno oltre la loro denotazione immediata. Il linguaggio figurativo è un mezzo per descrivere la ricca varietà di esperienze percettive e corporee e quindi l’ambiguità e complessità dell’esperienza umana.

Sono, quindi, quei modelli percettivi che si formano attraverso l'interazione del corpo con il mondo e che permettono al soggetto di riconoscere, interpretare e interagire con gli oggetti e le persone.

Nello specifico del contesto percettivo nel lessico merleau-pontiano predomina il concetto di *chair* (carne), attraverso cui si intesse la riflessione sullo schema corporeo e intercorporeo. In questa pratica linguistica è resa molto chiaramente la differenza tra carne e corpo: la carne è pensata secondo una prospettiva di apertura all'altro con cui stabilire un rapporto di intersoggettività e, a differenza dell'espressione corpo, indica non solo la materialità, ma anche il vissuto intenzionale, è quel *Leib* (corpo vissuto, mondanizzato) e non *Körper*.

C'è, dunque, una sostanziale differenza tra i due termini: uno indica essere un corpo, l'altro avere un corpo. Ma nel fare questa distinzione non si intende riprendere la differenziazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, bensì di rilevare due diverse "epifanie" della corporeità.

Merleau-Ponty, nel 1959, riflette su tali concetti, sottolineando che l'essere umano è «sempre in processo di incarnazione incompiuta»⁵, tale posizione presuppone che l'essere umano sia da intendere come incompiuto e in tensione verso l'altro da sé. Pertanto l'uomo stesso come carne di mondo, si anima progressivamente attraverso l'interazione con gli altri e con il mondo. L'espressione "Io-l'altro" è una *formula insufficiente* in quanto la carne non "è sola", prima di essere con l'altro. Non vi è solipsismo, ma un circuito originario (figurativo della circolarità) sviluppato dallo specchio del vedente-visto (figurativo visibile e invisibile), una riflessione carnale che riconduce, da sempre, nelle sue reti, il mondo e l'altro. Questo circuito è più aperto di quello del toccante-toccato, suscettibile di rinchiudersi su se stesso in una reversibilità narcisistica e più immediata. Non esiste "specchio tattile" evidenzia Merleau-Ponty. «Il tatto si tocca immediatamente (...). La vista rompe questo immediato (il visibile è a distanza, fuori dai limiti del mio corpo) e ristabilisce l'unità a specchio, nel mondo»⁶. La riflessione carnale del vedente-visto mi inizia all'altro nel movimento stesso, attraverso il quale, l'altro mi inizia a me stesso, mantenendo comunque la differenziazione relazionale.

⁵ Cours au Collège de France *Le concept de Nature: Notes de travail* (BNF vol. VIII) (gennaio 1959-marzo 1961) curate da Claude Lefort a completamento di *Le visible et l'invisible* [237], p. 263.

⁶ Appunti in preparazione al corso del 1960 sul concetto di *Nature. Nature et Logos: le corps humain* (gennaio-maggio 1960). B.N.F., volume XVII. Trascritto e annotato da Dominique Ségларd, in *La Nature. Notes, Collège de France lectures*, pp. 263-352, p. 345/[73]v.

I figurativi dello sconfinamento precisano l'avversità della nostra condizione incarnata, sottolineando come la relazione con l'altro sia intrinseca alla nostra esistenza. La carne, con la sua topologia e archeologia, porta le "stimate" dell'esistenza dell'altro, evidenziando una commistione profonda e preesistente tra tutti gli esseri umani (figurativo della promiscuità). Merleau-Ponty schiude, in tal modo, una visione dell'incarnazione e dell'alterità che può arricchire profondamente la comprensione dell'esperienza religiosa. La tensione tra la carne e le altre carni, la riflessione carnale e il circuito vedente-visto ci invitano a considerare la relazione sacro/umano come un processo dinamico e relazionale, dove l'incontro con l'altro e con il divino ci trasforma e ci anima continuamente. Questo approccio fenomenologico può offrire nuove prospettive sulla comprensione della nostra condizione umana e del nostro rapporto con il sacro (figurativo trascendenza orizzontale).

1. Analogia entis vs analogia della chair

Il "fatto religioso" è stato spesso presentato attraverso varie discipline al fine di tenerlo sotto il fascio di luce quanto più possibile policroma ed è stato contestualizzato nella relazione con il soggetto che esperisce, questo perché ciò che la scienza delle religioni chiama "oggetto" della religione, è in realtà il "soggetto" della religione stessa.

Sotto la matrice fenomenologica come "struttura della figurazione" in cui si inscrivono le forme, che manifestano l'eccedenza del tendere dell'essere «di Dio si può parlare in due modi: *quoad nos* oppure *in sé*. In altri termini, come mai noi ne parliamo, che cosa è che ci induce a parlarne? Oppure in che cosa consiste la nozione di Dio?»⁷. Dio può essere affermato nell'idea dell'Essere necessario, o può esserne negata la sua sovranità secondo un ateismo radicale. Dio è, comunque, pensato, *Gott als Idee*: in senso teoretico nel pensare a Dio come "essere" oppure anche come "non essere" è implicita l'attenzione; in senso pratico pensare Dio vuol dire farne esperienza secondo diverse forme (tra queste la "via oggettiva" in cui si cerca di intercettare l'Assoluto, rappresentandolo; la "via soggettiva" in cui si entra nella dimensione della coscienza religiosa; e la "via intersoggettiva" in cui si risignifica l'oggetto divino nell'apertura entropatica, retrocedendo ad una originaria coscienza come *Übermonade* che tutto comprende).

⁷ E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, A. Ales Bello (a cura di), Studium, Roma 2022, p. 164.

In questo percorso il *sempre di nuovo* merleau-pontyano riecheggia: «colpisce constatare come oggi non si pensi più a provare l'esistenza di Dio, come facevano san Tommaso, sant'Anselmo o Descartes. Di solito le prove restano sottointese; ci si limita a rifiutare la negazione di Dio, sia cercando nelle nuove filosofie qualche fessura per la quale possa ricomparire la nozione, sempre presupposta, dell'Essere necessario; sia, al contrario se queste nuove filosofie quella nozione pongono in questione senza incertezze, squalificandole sbrigativamente come *ateismo*»⁸.

L'orizzonte di senso da non perdere è, secondo il monito merleau-pontyano, mantenere in ogni percorso riflessivo, in ogni formulazione teoretica o in ogni forma di esperienza del divino, quella criticità sottesa al nostro *esserci* nel mondo, «a ciò che l'esistenza del mondo e la nostra hanno di problematico in sé, al punto da distoglierci per sempre dal cercare una soluzione, come diceva Bergson “nel quaderno del maestro”»⁹. Questo procedere ha una chiara meta, quella di indagare fenomenologicamente le implicazioni ontologiche, per ridelineare, a scapito di una teologia esplicitativa o di un ateismo radicale, una ontologia “indiretta”, “iperdialettica”. La diplopia che separa percepente e percepito viene polemizzata per cedere il posto al “pensiero della latenza”: avvicinarsi senza mai afferrare, illuminando senza mai far vedere completamente quel mondo che continua a darsi per adombramenti, a raffigurare ciò che si sottrae a ogni determinazione.

In questo contesto la formulazione che ci interessa è quella dell'*analogicità* della *chair* come adesione *polimorfa* all'essere *polimorfo*, per rintracciare elementi di congiunzione/disgiunzione con l'*analogia entis*. Questo raffronto su cui ci stiamo avventurando è un azzardo di interpretazione, oppure è possibile rinvenire nell'*analogicità* della *chair* l'orizzonte della metafisica dell'*analogia entis*?

Il tentativo sembra perso in partenza a causa dell'incolmabile divario tra una “endo-ontologia” e un approccio aristotelico-tomista dell'essere, ma negli scritti dal 1956 in poi possiamo intravedere i primi passi compiuti da Merleau-Ponty stesso in una direzione di riavvicinamento.

Seguiamone le tracce.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, SE, Milano 2008, p. 47.

⁹ *Ivi*, p. 49.

Durante i lavori condotti sulla filosofia cartesiana il Nostro legge alcune opere di Etienne Gilson¹⁰, che come esponente del neotomismo ritiene fondamentale l'*analogia entis* per comprendere la relazione tra Dio e le creature. Contro la posizione cartesiana che pone l'enfasi sul soggetto pensante, come punto di partenza per la conoscenza e riduce la profondità metafisica dell'essere, Gilson radica la conoscenza in una realtà che è analogica e partecipativa e recupera la relazione tra Dio e il mondo. Su questa accusa al cartesianesimo si imposta anche *L'Œil et l'Esprit*, punto culminante dello scenario anti-cartesiano di Merleau-Ponty, in cui Cartesio è ritratto come grande sacerdote dell'univocità con in mano «il breviario di un pensiero che non vuole più ossessionare il visibile»¹¹ perché non sopporta di essere, esso stesso, ossessionato dal «mondo onirico dell'analogia»¹².

L'approccio fenomenologico, arricchito da queste letture, contribuisce a evocare un'analogicità della carne, che si iscrive nella strutturazione topologica dell'intercorporeità.

L'*analogia entis* sostiene che esiste un'analogia tra l'essere di Dio (l'Essere supremo) e l'essere delle creature. L'essere di Dio è la fonte e il modello di ogni altra forma di essere. In altre parole, ciò che le creature sono, in modo finito e limitato, riflette in qualche forma ciò che Dio è, in modo infinito e perfetto.

In preda agli imperativi di una teologia esaustiva, il concetto di *analogia entis* rischia, però, di tramutarsi in una presenza virtualmente e prossimamente vicina a noi. Di contro, l'approccio merleau-pontiano del

¹⁰ In particolare l'*Index scolastico-cartésien* (Paris, Félix Alcan, 1912, seconda ed. riveduta e ampliata, Paris, Vrin, 1966), *La Liberté chez Descartes et la Théologie* (Paris, Félix Alcan, 1913, ried. Paris, Vrin, 1982), e *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire* (Paris, Vrin, 1925). Merleau-Ponty lesse anche *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, Vrin, 1929; tr. it. di Vincenzo Venanzi Ventisette, rev. di Giuseppe Cestari, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1997) e *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris, Vrin, 1932; tr. it. di Pia Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1998).

¹¹ M. Merleau-Ponty *L'Œil et l'Esprit* (luglio-agosto 1960), Paris, Gallimard, 1964, p. 36.

¹² *Ivi*, p. 41 [«monde onirique de l'analogie»]. Merleau-Ponty negli anni Venti e Trenta pubblicava i suoi primi articoli nella rivista domenicana *La Vie intellectuel*, e si constataba nei suoi scritti posizioni anti-idealistiche. Accostandosi a Gilson rivede la sua "ontologia di oggi" opponendola a quella cartesiana, e negli scritti dell'ultimo periodo presenta numerose tracce di lavoro del commento dettagliato che Gilson fa del *Discours de la méthode* e, di più ancora, del suo impressionante *Index scolastico-cartésien*, in particolare sul tema dell'analogia.

polimorfismo dell'essere carnale¹³, adotta una prospettiva inversa: alla teologia esplicativa, si contrappone l'incertezza del mondo ferito e ferente, con il quale è in contatto un'umanità che ha ritrovato «il senso dello stupore e del mistero»¹⁴, che non crede «né nella finalità né nell'armonia prestabilita»¹⁵, e prende una posizione più decisa sulla natura temporale e contingente dell'*Esserci*. Il trascendente non è separato, ma piuttosto avvolto-avvolgente, è un'"infrastruttura" a cui siamo realmente legati come in una comunione primordiale, pur essendo virtualmente e prossimamente differenziati. Anche se non è immediatamente chiarito fino a che punto in questa prossimità la *chair* possa estendersi, è definita invece la differenziazione come differenziazione relazionale, e come differenziazione ontologica.

In questa ontologia differente, antropologizzata in modo diverso e de-teologizzata, potremmo finalmente dire che l'Essere/Esserci è, se e solo se considerato in questa differenziazione relazionale.

«L'ontologia», scrive Merleau-Ponty nel volume inedito della sua *Introduction à l'ontologie*, è il «riconoscimento di questo legame degli essenti in quanto è la loro comune trascendenza»¹⁶. In questa nuova ontologia, i "legami" sono fondanti la *permanenza esistenziale* in cui la *chair* può realizzarsi nell'adesione a un altro modo di essere, nell'incorporazione degli stili del mondo e dell'altro. In altri termini in questa differenziazione continua si realizza la *carne di/del mondo*.

Merleau-Ponty si oppone così, oltre al pensiero cartesiano, anche all'armonia prestabilita leibniziana, in cui la questione dell'analogia è sottomessa alle esigenze logiche. Denuncia anche l'idolatria persistente di una teologia paradossalmente non idonea ai misteri centrali del cristianesimo, in quanto incapace di pensare all'incarnazione fino in fondo e di assumere pienamente la *kenosis*. A questa concezione dell'essere impassibile e immutabile, Merleau-Ponty, oppone le riflessioni di Pascal, Claudel, Bergson, Blondel e Theilhard de Chardin, e orienta la sua impostazione

¹³ Capacità della *chair* di assumere molteplici forme o modalità di esistenza, di adattarsi e trasformarsi in risposta alle situazioni e alle relazioni che costituiscono l'esperienza umana.

¹⁴ «L'homme et l'objet», conferenza iedita di Merleau-Ponty in 1948 a Pavillon de Marsan, nell'introduzione a un ciclo su «L'objet et la poésie»; riassunto da J.-L. Dumas, «Les Conférences», in *La Nef*, 5° anno, n° 45, agosto 1948, pp. 150-151], p. 151 [«de sens de l'étonnement et du mystère»].

¹⁵ *Ibidem* [«ni à la finalité ni à l'harmonie préétablie»].

¹⁶ Principalmente dell'autunno 1958 (di cui il manoscritto *l'Introduction à l'ontologie*), qualche foglio è del marzo 1959 [186], [16](F), autunno 1958.

fenomenologica verso un'ontologia diversa da quella della «pienezza primordiale dell'Essere»¹⁷, del «pensiero retrospettivo dell'essere come entità totale»¹⁸, che approda ad una concezione non idolatrica di Dio, rappresentato nel suo nascondimento¹⁹.

2. *Trascendenza orizzontale: promiscuità e sconfinamento*

Nei rapporti con Dio, il figurativo della trascendenza può assumere una dimensione particolarmente significativa. In questo contesto, il “figurativo” si riferisce alle forme e alle immagini attraverso le quali l'esperienza del divino si rende percepibile e comprensibile all'essere umano. Dai simboli religiosi (croci, icone, statue e altri oggetti sacri) alle pratiche religiose (la liturgia dei riti), dalle esperienze spirituali alle Sacre scritture il messaggio divino viene veicolato. In termini fenomenologici, questi figurativi non sono semplici rappresentazioni statiche, ma dinamiche interazioni attraverso cui il divino si rende percepibile e con cui i credenti possono entrare in relazione. Essi incarnano la trascendenza di Dio in forme che possono essere esperite sensorialmente e spiritualmente, permettendo agli esseri umani di accedere a una realtà che altrimenti sarebbe completamente al di là della loro portata.

Se la trama del tessuto figurativo della trascendenza appare policroma e multiforme, la stessa trama per mantenere le fila della dinamicità e della prossimità può essere considerata ancora come trascendenza verticale?

Per orientarci nella risposta a tale domanda riprendiamo il *Prologo* al Vangelo di Giovanni (Gv 1:1-18), senza pretesa di compiere una esegesi biblica, ma solo con l'intento di rinvenire dei sistemi di equivalenze di un pedale tonale intonato sulla trascendenza non più verticale.

Rileviamo l'utilizzo di diversi verbi che esplorano profondamente la relazione tra Dio e l'umanità attraverso la figura di Gesù Cristo. I verbi come “essere” (ἦν - en), “venire” (ἔρχομαι - erchomai), “dare testimonianza” (μαρτυρέω - martyreō), “vedere” (θεάομαι - theaomai)²⁰.

¹⁷ Cours au Collège de France *Le concept de Natur: La Nature ou le monde du silence*, e altri documenti inediti; sequenze di lavoro datate probabilmente nell'autunno 1957, successivamente inserite nel volume *Être et Monde*. BNF vol. VI [176] [«plénitude primordiale de l'Être»].

¹⁸ *Ivi*, [«pensée rétrospective de l'être comme tout fait»].

¹⁹ Per un'analisi dettagliata della critica di Merleau-Ponty alla teologia, si veda l'articolo di E. de Saint Aubert “‘L'Incarnation change tout’. Merleau-Ponty critique de la ‘théologie explicative’”, *Archives de philosophie*, vol. 71, quaderno 3, 2008, pp. 371-405.

²⁰ Nello specifico: ἦν (en) – “era” (Giovanni 1:1, 2): Descrive l'esistenza eterna del Logos (la Parola) con Dio e il suo stato preesistente prima della creazione. ἐγένετο (egeneto) –

Questi verbi suggeriscono una connessione più diretta, tangibile e dinamica tra Dio e l'umanità attraverso Gesù Cristo, e sarebbe troppo riduttivo leggere gli stessi passi evangelici solo da prospettive teologiche che enfatizzano una "trascendenza verticale", distante e inaccessibile.

Da più di venti secoli l'Europa ha rinunciato alla cosiddetta trascendenza verticale ed è un po' forte dimenticare che il cristianesimo è in buona parte il riconoscimento di un mistero nel rapporto tra l'uomo e Dio: esattamente il Dio cristiano non vuole una relazione verticale di subordinazione, non è solo un principio di cui saremmo le conseguenze, una volontà di cui saremmo gli strumenti, c'è quasi una sorta di impotenza di Dio senza di noi [...] Dio non è sopra di noi, ma sotto, intendendo che non lo troviamo come un modello soprannaturale a cui dovremmo sottometterci, ma come un altro noi stessi, che abbraccia e autentica tutta la nostra oscurità. La trascendenza, quindi, non sovrasta l'uomo, ma stranamente questi ne è il portatore privilegiato²¹.

La prossimità trascendenza-immanenza propria del cristianesimo, ripresa nella prospettiva merleau-pontiana, diventa accessibile nei figurativi della

"venne" o "divenne" (Giovanni 1:3, 6, 14): Indica l'inizio dell'esistenza di tutte le cose attraverso il Logos. Questo verbo implica un movimento verso la creazione e l'umanità. ἔρχομαι (erchomai) – "venire" (Giovanni 1:7, 9, 15, 26, 30, ecc.): Utilizzato per descrivere l'azione del testimone, cioè Giovanni il Battista, che è venuto a testimoniare della luce. μαρτυρέω (martyreō) – "dare testimonianza" (Giovanni 1:7, 15, 19, 32, ecc.): Utilizzato per indicare l'azione di testimoniare o rendere testimonianza a qualcosa o qualcuno. θεάομαι (theomai) – "guardare" o "vedere" (Giovanni 1:14): Esprime il concetto di contemplare o osservare attentamente qualcosa, come il Verbo divino che diventa carne. ποιέω (poieō) – "fare" o "realizzare" (Giovanni 1:3, 10): Indica l'azione creatrice di Dio attraverso il Logos, che fa tutte le cose. ἐλάλησεν (elalēsen) – "parlò" (Giovanni 1:18): Descrive l'atto della rivelazione di Dio attraverso il Logos.

²¹ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde* (documenti inediti, varie sequenze di lavoro dal 1950 al 1959 o 1960, *Département des manuscrits occidentaux* della Biblioteca Nazionale di Francia, Volume III, p. 118. «Voilà plus de vingt siècles que l'Europe a renoncé à la transcendance dite verticale et il est un peu fort d'oublier que le Christianisme est pour une bonne part la reconnaissance d'un mystère dans le rapport de l'homme et de Dieu: justement le Dieu chrétien ne veut pas d'un rapport vertical de subordination, il n'est pas seulement un principe dont nous serions les conséquences, une volonté dont nous serions les instruments, il y a comme une sorte d'impuissance de Dieu sans nous [...] Dieu n'est pas au-dessus de nous, mais au-dessous, voulant dire que nous ne le trouvons pas comme un modèle supra-sensible auquel il faudrait nous soumettre, mais comme un autre nous-même, qui épouse et authentifie toute notre obscurité. La transcendance, alors, ne surplombe pas l'homme, il en est étrangement le porteur privilégié».

promiscuità²² e dello sconfinamento. La promiscuità rinvia, come lo sconfinamento, a una dialettica della intersoggettività come intercorporeità. Nel suo uso propriamente merleau-pontiano, essa, si arricchisce ben presto di inattese direzioni di senso, si incrocia in una lettura di Freud e delle influenze di Schilder e di Melanie Klein e risente di qualche eco delle riflessioni lacaniane.

«La filosofia», asserisce in *Être et Monde* «è sapere della promiscuità, non del “puro”»²³.

Entriamo *in medias res* per comprendere questo figurativo: il corpo umano vive e soffre lo sconfinamento e la promiscuità, e cela in sé l'essere dell'alterità che la coscienza si adopera a neutralizzare. Se da un lato la coscienza tende a neutralizzare l'*Esserci* nel mondo secondo modelli rigidi di strutturazione dell'esperienza, ordine e significato, controllo e sicurezza, identità e coerenza personale (come fa anche la teologia esplicativa) la stessa condizione dell'essere carnale, polimorfo, ne invalida la neutralizzazione e ne determina la frattura sconfinando l'essere in una tensione continua.

Questa condizione esistenziale di promiscuità trova, secondo una lettura fenomenologica riscontro nella tematica giovannea della seconda nascita²⁴, centrata sul dialogo di Gesù con Nicodemo nel capitolo 3: incontro tra diversità che interpretano la legge ebraica, diversità di piani su cui si conduce il dialogo, incontro tra trasformazione e rinnovamento e conflitti e sfide. In questo serrato dialogo Gesù dice a Nicodemo (*Gv.* 3, 121) che per vedere il Regno di Dio, una persona deve nascere di nuovo. Concetto di seguito spiegato: bisogna nascere “d'acqua e di Spirito” (*Gv.*, 3. 5). Rispettivamente da intendere in riferimento al battesimo e alla rigenerazione spirituale nello Spirito Santo. La seconda nascita implica, dunque, una trasformazione interiore e spirituale, non un ritorno fisico nel grembo materno. Gesù chiarisce che ciò che è nato dalla carne è carne, e ciò che è nato dallo Spirito è spirito (*Gv* 3, 6).

La prossimità attraversata dalle immagini di questo dialogo, come dalla differenziazione relazionale sempre in essere nella dimensione esistenziale, è una prossimità “a distanza” vissuta come uno sconfinamento che rispecchia il lavoro stesso dell'essere. Se in Husserl questo sconfinamento è da intendere

²² Il termine stesso di “promiscuità” appare in Merleau-Ponty soltanto all'inizio dell'anno 1955, nel corso su *Le problème de la passivité*, e, più precisamente, nella lunga analisi del caso Dora tratto dalle *Cinq psychanalyses* di Freud.

²³ *Être et Monde* (inédit BNF, vol. VI), diverse sequenze di lavoro riferite all'anno 1959 [199].

²⁴ Cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, in particolare pp. 239-242.

come “trasgressione intenzionale”, che sviluppa in fondo un carattere latente dell’*intenzionalità* stessa, in Merleau-Ponty, tale “sconfinamento intenzionale” risulta ridondante. La polarità principale è affidata, invece che all’intenzione, alla potenza senso-motoria dello schema dello sconfinamento che tende a sbiadire la dimensione intenzionale o per lo meno a superarla nell’effettività di una *realizzazione*, sempre spontaneamente orientata verso il mondo a brandelli dei nostri *legami*. Il fenomenologo tende a cortocircuitare questo lavoro di ridurre tutta la poliedricità di mondo alla “sfera di appartenenza”. «La riduzione all’“egologia” o alla “sfera appartentiva”, come ogni riduzione, è solo una prova dei legami primordiali, un modo di seguirli fin dentro i loro prolungamenti ultimi»²⁵. Il mondo di Merleau-Ponty non conosce sfere che non siano da subito una perdita, una latenza. Fondamentalmente aperta dallo sconfinamento, la carne è quell’essere di promiscuità e di co-appartenenza da cui non sarebbe possibile ricavare un proprio io che non sia già un co-proprio.

Della trasgressione intenzionale, non rimane altro che lo sconfinamento: «O l’intenzionalità non è altro che il rapporto di comprensione con un oggetto possibile, o è apertura, transizione, sconfinamento e come una volubilità, un’espansione dell’Essere»²⁶.

Non è questa una svolta della fenomenologia nella teologia, Merleau-Ponty ha ampiamente criticato la “teologia esplicativa” – iniziando da quella di Leibniz – per dimostrare che il suo approccio è radicalmente diverso. Ma al contempo il fenomenologo non esita a integrare nella filosofia «l’imitazione dell’esperienza cristiana»²⁷ e asserire che la sua ontologia, non preclude nessuno degli «specchi dell’Essere»²⁸. Merleau-Ponty lascia lavorare questi specchi, nella neurologia e nella psicoanalisi, nella letteratura e anche nella Bibbia, fino ad attingere liberamente l’ispirazione di una parola filosofica fedele alla natura del nostro rapporto con il mondo e la questione del divino.

²⁵ *Signes: Le philosophie et son ombre* (fine 1958) [187], p. 221.

²⁶ Brouil: si riferisce a un foglio della bozza dell’ottobre 1960 (preparazione di *Le visible et l’invisible*), numerato 108 per la B.N.F. e 120 per Merleau-Ponty, che non è stato trascritto nell’edizione attuale di questo manoscritto, [108](120)/NP, ottobre 1960.

²⁷ *Signes: SNS(foi): Foi et bonne foi* (febbraio 1946) [45], p. N313/G214. Un brano in cui si fa appello al Dio nascosto.

²⁸ Cfr. [*Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960: [Possibilité de la philosophie]*] (*La philosophie aujourd’hui*) [190], p. 156.

Il tentativo merleau-pontyano di pensare l'*invisible* nel suo rapporto con il *visible*²⁹ diventa, in tal modo, una lettura possibile della trascendenza orizzontale.

3. *Deus absconditus: invisible e visibile*

In questa apertura interpretativa Merleau-Ponty utilizza il concetto del visibile in modo figurativo per esplorare come percepiamo e comprendiamo il mondo. Il visibile non è solo ciò che appare ai nostri sensi, ma è anche un modo per accedere a una realtà più profonda e complessa. È la manifestazione immediata del mondo fenomenico. Tuttavia, esso è solo la superficie di una realtà più profonda. Ogni cosa visibile porta con sé tracce e suggerimenti dell'invisibile che la sostiene.

L'invisibile in questione non è illusione. Non è neppure il semplice resto del visibile (sostenendo che "il visibile non è tutto"): "più vero di lui", esso è "ciò che vi è di più reale", persino una realtà "indistruttibile" che "da sola esiste". Merleau-Ponty parlerà ancora di una dimensione "inscritta per sempre"³⁰ di un'ombra "incancellabile"³¹. Ma quest'ombra non è pertanto, simmetricamente, una verità nascosta che rinvierebbe il visibile alla falsità delle apparenze, che ne farebbe a sua volta un'illusione. Merleau-Ponty si difende immediatamente: «Non spiritualismo ma filosofia della carne e dell'incorporeo come diritto e rovescio dello stesso Essere»³². Se l'ombra del visibile è "più vera" di lui, se, in un certo senso "essa da sola esiste", non è dunque senza il visibile.

Questo movimento tra visibile e invisibile è funzionale nell'esperire il divino: alle parole delle Sacre Scritture «In verità tu sei un Dio che si

²⁹ *Être et Monde* (inedito, B.N.F., volume VI): principalmente tra aprile-maggio 1960, qualche riscrittura nell'ottobre 1960 [210], riscrittura in margine e in blu di ottobre 1960. Merleau-Ponty, ha esitato dal 1958 al 1961 tra due titoli per la sua grande opera – *Être et Monde* o *Le visible et l'invisible* –, e nei manoscritti tardivi ritrovati constatiamo la permanenza di entrambi: «*ÊTRE et MONDE* (= in-visibile e visibile)».

³⁰ *Cours au Collège de France de 1961 sur L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (BNF vol. XIX): appunti per la preparazione della lezione (lezione del giovedì, gennaio-aprile 1961). Trascrizione e annotazioni di S. Ménasé, in *Notes de cours 1959-1961*, pp. 163-244 e 390-392. [224] (ed. it. a cura di Mauro Carbone, tr. it. di Franco Paracchini e Andrea Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina, Milano 2003), p. 202/[27]v(28).

³¹ *Ivi*, p. 198/[26].

³² *Ivi*, p. 202/[27]v(28).

nasconde, Dio d'Israele, il Salvatore» (Isaia 45,15) chiosano quelle merleau-pontyane: «Non *possesso* intellettuale: Dio è in verità nascosto»³³.

Questo Dio è preso di mira «non da[ll']intelligenza positiva ma dalla nostra vita, dal [nostro] spessore di esseri incarnati. (...) Dio come implicazione d'esistenza ed è per questo che lo si immagina anche con il suo corpo»³⁴.

Nell'*Être et Monde* il fenomenologo rivendica «i figurativi e il dio nascosto contro la logica di Leibniz»³⁵, fino a farne una formula programmatica: «Contro questo Dio di Leibniz, mettere in luce il Dio nascosto e i suoi “figurativi”»³⁶. È in assonanza con il “Dio nascosto” di Pascal, che diversamente dall'idolo immagine di se stesso, evoca in un linguaggio metaforico l'ombra, suggerisce qualcosa che è sfuggente, che non può essere completamente rivelato o conosciuto.

Nell'ermeneutica fenomenologica il “Dio nascosto”, non si riferisce necessariamente a un'entità divina nel senso tradizionale, ma piuttosto a una profondità o a un mistero nell'esperienza umana che non può essere pienamente illuminato dalla ragione o dalla logica. È un'immagine che evoca un senso di mistero e profondità, invitandoci a esplorare le dimensioni nascoste o sconosciute della nostra esperienza. Rappresenta questa dimensione misteriosa e inafferrabile dell'essere umano e del mondo, che si cela dietro la superficie delle cose e che non può essere ridotta a concetti razionali o logici.

Dunque, il concetto di “Dio nascosto” in Merleau-Ponty non si riferisce necessariamente a una divinità religiosa, ma piuttosto a un principio fondamentale della realtà che rimane inaccessibile alla percezione diretta. Questo concetto si intreccia profondamente con l'idea dell'invisibile, che è sempre presente e fondamentale, ma mai completamente rivelato. Il Dio nascosto rappresenta l'invisibile che è alla base di tutto ciò che è visibile. È il mistero e la profondità che sostengono la realtà percepita, una presenza costante che non può essere pienamente compresa o vista. Proprio come il divino in molte tradizioni religiose è considerato insondabile e oltre la comprensione umana, così l'invisibile di Merleau-Ponty rimane sempre

³³ *Ibidem*.

³⁴ Dial-T&C, [248], corso del 16 aprile 1956.

³⁵ *Être et Monde* (inedito, B.N.F., volume VI), principalmente tra aprile-maggio 1960, qualche riscrittura nell'ottobre 1960 [210], aprile-maggio 1960.

³⁶ *Ivi*, [244]v(26), aprile-maggio 1960. (cfr. Dial-T&C, [243], [247](4), [248]v).

parzialmente fuori portata, suggerendo che c'è sempre qualcosa di più, oltre a quello che vediamo.

Il concetto di “Dio nascosto” nell'interpretazione di Merleau-Ponty si integra, dunque, perfettamente con la metafora dell'ombra. Dio, in questa visione prospettica, è presente in modo nascosto, come un'ombra che si infila nella nostra esperienza del mondo. Questa presenza divina non è evidente o manifestata in modo diretto, ma è percepibile attraverso le tracce e le influenze che lascia nel nostro essere e nella nostra percezione. Dio è quindi l'ombra delle nostre ombre, un elemento profondamente radicato nella nostra esperienza, ma che sfugge alla visibilità diretta.

Questo procedere verso l'apertura trascendentale, per comprendere sia l'atto del rivelarsi, sia il *rivelatus* stesso nella loro datità storica segna la nostra esistenza che prosegue nell'intreccio chiasmatico tra visibile e invisibile. E come i viandanti di Emmaus (Lc 24:13-35)³⁷ che si interrogano sul senso del loro andare e per comprendere la condizione della libera e originaria manifestazione divina devono accedere alla recettività della loro comprensione umana, e solo così riescono a risignificare i gesti dello spezzare il pane, procediamo anche noi in un *continuum* sconfinamento in quell'*altrove* della relazione con la trascendenza³⁸.

³⁷ L'analisi linguistica mette in evidenza questa intersezione visibile-invisibile (Lc 24,15). Il verbo greco “συζητεῖν” (syzeitein), che significa “discutere” o “conversare”, potrebbe riflettere l'aspetto visibile dell'interazione tra i discepoli e Gesù lungo la strada. Questa conversazione visibile rappresenta l'inizio dell'esperienza dei discepoli con Gesù. (Luca 24, 30) Il verbo greco “εὐλογῆσας” (eulogēsas), che significa “benedire” o “ringraziare”, è usato quando Gesù spezza il pane durante la cena. Questo momento visibile di benedizione potrebbe rappresentare un punto di connessione tra il visibile e l'invisibile, poiché la benedizione del pane potrebbe essere vista come un gesto sacramentale che rivela la presenza spirituale di Gesù. (Luca 24,31) Il verbo greco “ἀνεῴχθησαν” (aneōchthēsan), che significa “essere aperto” o “essere aperti”, è usato per descrivere come gli occhi dei discepoli si “aprirono” e riconobbero Gesù quando Egli spezzò il pane. Questo momento potrebbe essere interpretato come un'apertura dell’“invisibile” della loro comprensione interiore, in cui il significato più profondo della presenza di Gesù diventa chiaro per loro. (Luca 24,32) Il verbo greco “ἐνεπορεύοντο” (eneporeuonto), che significa “andare avanti” o “proseguire”, è usato per descrivere come i discepoli “andarono avanti” e raccontarono agli altri la loro esperienza con Gesù. Questo potrebbe riflettere un movimento visibile di testimonianza e condivisione dell'esperienza che hanno avuto con Gesù, portando così la loro esperienza dall'invisibile alla sfera visibile delle relazioni umane.

³⁸ Vediamo come questa narrazione riflette tale concetto. Quando i discepoli incontrano Gesù lungo la strada, vedono fisicamente un uomo che cammina con loro. Questo è l’“visibile” della loro esperienza, un incontro tangibile con un individuo. Durante la cena, i discepoli vedono Gesù spezzare il pane. Questo atto fisico è il momento culminante della narrazione e

In altre parole, come punto di arrivo della riflessione fenomenologica, il credere in questo continuo sconfinamento esistenziale sottende e attraversa il comprendere.

L'epilogo di queste riflessioni sulle modalità dell'esperire il divino lo affidiamo a Husserl: «non posso fare altro che credere nello scoprire me stesso e il mondo in modo universale»³⁹.

rappresenta il punto in cui il “visibile” della presenza fisica di Gesù si manifesta in modo chiaro. Prima di riconoscere Gesù, i discepoli non comprendono chi Egli sia. Questa mancanza di riconoscimento rappresenta l’“invisibile” dell’esperienza, in cui ciò che è essenziale e significativo rimane nascosto o non compreso. Dopo che Gesù si rivela a loro, i discepoli riflettono sul fatto che i loro cuori bruciavano mentre Egli parlava con loro lungo la strada. Questa riflessione suggerisce un’esperienza interiore di consapevolezza e comprensione che va oltre ciò che è visibile esternamente. Dopo l’esperienza con Gesù, i discepoli riflettono sul fatto che i loro occhi non erano stati in grado di riconoscerlo immediatamente. Questo suggerisce una dinamica di interazione tra il visibile e l’invisibile, in cui il riconoscimento pieno e completo richiede una comprensione più profonda che va oltre la mera percezione sensoriale. Anche quando Gesù scompare fisicamente dalla loro presenza, i discepoli riconoscono la sua presenza spirituale e il suo impatto nella loro vita. Questo suggerisce che la sua assenza fisica non impedisce la sua influenza e la sua rilevanza continue nella loro esperienza.

³⁹ 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.

LA NOZIONE DI DIO IN J.-P. SARTRE
Francesca Romana De Paola*

Abstract: In this work, it is proposed to highlight the significance of religious experience in Jean-Paul Sartre, who is notably recognized as the proponent of atheistic existentialism. The objective is to examine how religion and theological themes emerge in his thought through a critical reading of his works, with particular attention to "Bariona, ou le fils du tonnerre." Specifically, the reading of "Bariona" offers the opportunity to rethink Sartre's atheism and his philosophy of existence, following the fundamental stages of his philosophical thought. Although Sartre is known for his rejection of traditional religion, this play presents a complex and nuanced view of the religious theme.

Keywords: *Bariona, Religious experience, Sartre, Atheism, Philosophy of existence.*

Introduzione ai temi sartriani

Non appena ci si imbatte nella lettura e nello studio delle opere sartriane, subito ci si accorge dell'ampiezza e della varietà degli argomenti affrontati dal pensatore nella sua policroma produzione filosofica. Sono numerosi ed interessanti i concetti che compaiono nei suoi scritti, quali quelli della libertà, della dignità umana, dell'impegno sociale, dell'essere e dell'esistenza, della coscienza e dell'assurdo.

Ciò che accomuna, e idealmente abbraccia, l'intera produzione sartriana – che, sebbene diversificata negli stili (romanzesco, teatrale, accademico), definiamo senza distinzioni di sorta "filosofica" – è la *concezione dell'uomo* che emerge sin dagli anni di formazione universitaria e che si rintraccia in tutti gli scritti successivi.

Secondo quanto sostenuto dal filosofo nelle sue opere, l'*uomo* sembra infatti collocarsi, per sua natura, al di sopra di tutti gli enti grazie alle capacità di cui è dotato e alla *libertà assoluta* che caratterizza la sua essenza¹. L'uomo,

*Dottoressa in Scienze Filosofiche presso Università del Salento.

¹ Giunti a questo punto, si pone come necessario un breve cenno alla fondamentale distinzione, teorizzata nel capolavoro *L'essere e il nulla*, tra "essere in sé" ed "essere per sé". Con il primo termine Sartre indica il mondo, la realtà fattuale; con il secondo, egli fa riferimento alla coscienza dell'uomo capace di trascendere la medesima realtà, grazie alle facoltà di autoprogettazione e autocreazione che gli sono proprie. È dinanzi a questo "in sé",

infatti, rispetto agli altri esseri, è *creatore* del proprio mondo e misura dei propri valori.

Nell'opera sartriana, il tema della libertà occupa una posizione rilevante: questa, infatti, emerge innanzitutto in quanto *libertà originale e radicale*.

La realtà umana non può ricevere i suoi fini, come abbiamo constatato, né dal di fuori, né da una pretesa "natura" interna. Essa li sceglie e, con questa scelta, conferisce loro un'esistenza trascendente come limite esterno dei suoi progetti².

Dalle pagine de *L'essere e il nulla* si evince che la libertà non è da intendersi come *anteriore* rispetto all'atto volontario; bensì essa si pone quale fondamento rigorosamente *contemporaneo* alla volontà o alla passione, le quali, ciascuna a loro modo, si manifestano nella scelta che l'uomo compie di sé e del mondo. La *possibilità* di scelta, inoltre, non è né resa esplicita, né posta, ma è vissuta nel sentimento di *ingiustificabilità* che accompagna la gratuità della scelta da compiersi.

La natura dell'uomo si pone perciò duplice: egli è libero – infatti progetta continuamente il proprio *possibile* – e, allo stesso tempo, la sua natura lo coglie costitutivamente nella sua *trascendenza mai trascesa*, annientando, difatti, quel primo proposito di progetto d'essere e, con esso, quell'*inseità* tanto cercata e mai raggiungibile.

Possiamo, dunque, concludere che la libertà del soggetto sartriano finisce per fagocitare se stessa: *così la mia libertà divora la mia libertà* afferma Sartre ne *L'essere e il nulla*.

Questi ragionamenti, dotati di una sicura forza evocativa, erano stati sviluppati nel romanzo filosofico *La nausea*, pubblicato nel 1938. Proprio il concetto di "*nausea*" restituiva, secondo Sartre, l'immagine plastica del sentimento di angoscia, repulsione ed insofferenza procurato dal continuo incombere del nulla nell'esistenza umana.

Quel disgusto dolce-amaro che ne *La Nausea* sembra imbrattare il mondo e le sue cose sorge, secondo il filosofo, nel momento in cui l'uomo diviene consapevole della sua possibilità di agire nel mondo e, insieme, della sua perenne indeterminatezza. L'uomo da sempre è chiamato a scegliere e la paura davanti al fallimento lo conduce a un continuo stato di angoscia; la

bruto ed inerte, che sta il "*per sé*", coscienza e tensione continua, *streben*, possibilità, ma anche nulla, vuoto d'essere, potere nullificante. Ebbene, la coscienza, definendosi come mera possibilità, rimane, angosciosamente, sempre sospesa sul baratro del nulla.

² J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 511.

nausea è la presa di coscienza di questa situazione, pure essa assurda. *Tutto è gratuito, questo giardino, questa città, io stesso. E quando vi capita di rendervene conto, vi si rivolta lo stomaco e tutto si mette a fluttuare... Ecco la Nausea*³.

Sartre, allora, provò a rintracciare nell'*annichilimento* – ovvero il fatto che il progetto perenne potesse lasciare il passo al *nulla* – una possibile via d'uscita dal circolo vizioso dell'esistenza. L'uomo, stando così le cose, avrebbe dovuto cercare – e quindi trovare – la propria tranquillità nell'analisi contemplativa ed estatica del nulla. Poiché il nulla rappresenta la situazione privilegiata del “non essere condannato a scegliere”, Sartre sperava nella liberazione definitiva dall'angoscia e dalla nausea.

Sebbene il proposito fosse nobile – Sartre intendeva trovare una cura definitiva alle incertezze ed alle angustie della vita umana – al filosofo fu subito chiaro che ciò non sarebbe stato possibile: la consapevolezza del fatto che non si potesse evitare di scegliere non era per nulla arginabile. *L'uomo è condannato a essere libero* e financo il non scegliere finirebbe per essere ugualmente una scelta carica di conseguenze e responsabilità.

In questo modo, si approda nel cuore della dottrina sartriana, nel quale la libertà è vista come la *scelta* che l'uomo fa del suo essere proprio e del mondo.

Ricollegandosi alla lettura tradizionale della libertà intesa come facoltà di *autocausalità* – il *causa sui* di aristotelica memoria – il filosofo, dunque, pone la libertà in stretto legame con l'uomo, plasmando una figura quasi tangibile e fisica di quella *pro-gettualità* incarnata che è, per l'appunto, il soggetto vivente ed agente. Uomo e libertà, posti sullo stesso piano, si identificano in un'unica cosa. La libertà appare, dunque, struttura imprescindibile del mondo umano.

Abbiamo fin qui riassunto i caratteri specifici dell'agire umano, definendolo, sostanzialmente e originalmente, radicale nella sua libertà. Sorge allora spontaneo chiedersi se la libertà di cui si parla sia una facoltà *totale*, capace di restituire finalmente senso all'esistenza umana.

Detto altrimenti: può l'uomo determinare *da sé* la sua natura in quanto agente libero, privo di ostacoli e costrizioni a lui esterni, e comunque essere pago della sua esistenza in balia di un significato sempre mutevole?

La conseguenza essenziale delle nostre osservazioni è che l'uomo, essendo condannato ad essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se stesso in quanto modo d'essere [...]. La

³ *Id.*, *La nausea*, Torino, G. Einaudi editore S.p.A., 2014, p. 177.

responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che c'è un mondo [...]. Gli inconvenienti peggiori o le peggiori minacce che rischiano di raggiungere la mia persona non hanno senso che per il mio progetto; compaiono sullo sfondo del mio progetto di impegno. È quindi insensato pensare di rammaricarsi, perché nulla di estraneo ha deciso di ciò che proviamo, di ciò che viviamo o di ciò che siamo [...]. Ogni persona è una scelta assoluta di sé a partire da un mondo di conoscenze e di tecniche che questa scelta assume ed illumina allo stesso tempo⁴.

Le pagine conclusive de *L'essere e il nulla* sono descritte come le più difficili e tormentate di tutta l'opera⁵.

La distanza tra i due termini del conflitto metafisico delineato nello scritto filosofico è, infatti, incolmabile: da una parte vi è la realtà nella sua *inseità*, piena e colma d'essere, dall'altra la coscienza umana, *perseità* che continuamente si *nientifica* – nel duplice senso di annullamento della fatticità esistente e di progetto di un essere che non è ancora. La trascendenza reciproca tra i due poli è, perciò, assoluta⁶.

Il discorso sartriano rivela, in questo senso, un forte, e mal celato, legame con la tradizione idealistico-umanistica del pensiero moderno: la realtà, seppur esistente e indipendentemente dal soggetto, è colta nella sua opacità, inerzia e insignificanza, mentre il soggetto, pur essendo “non-essere”, rappresenta trascendenza, dinamismo e coscienza. Egli è anzi “ancor più Libertà, Senso e Valore”⁷.

La parola finale del testo sembra non far mistero di un certo sconforto: la coscienza umana, costitutiva e ontologica *manca*, non raggiungerà mai il completamento desiderato. Il nesso tra in-sé e per-sé, cui aspira l'uomo, è Dio, un essere *in-sé per sé*, per definizione inattingibile⁸.

Il mio pensiero sono io: ecco perché non posso fermarmi. Esisto perché penso... e non posso impedirmi di pensare. In questo momento stesso – è spaventoso – se esisto è perché ho orrore di esistere. Sono io, io, che mi traggo dal niente al quale aspiro: l'odio, il disgusto di esistere sono altrettanti modi di farmi esistere; di affondarmi nell'esistenza. I pensieri nascono dietro di me, come una vertigine, me li sento nascere dietro la testa... se cedo, mi

⁴ *Id.*, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 665-667.

⁵ Cfr. S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari 1973.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 82.

⁸ La nozione dell'*In-sé per sé*, la nozione di Dio, è contraddittoria perché Dio si presenta allo stesso tempo come “Colui che è” e “Colui che non è”.

arriveranno davanti, tra gli occhi e io cedo sempre, e il pensiero s'ingrossa, s'ingrossa ed eccolo, immenso, che mi riempie tutt'intero e rinnova la mia esistenza⁹.

Non esiste, perciò, niente di superiore all'uomo e crederlo possibile corrisponde, per il filosofo, ad illudersi.

L'uomo, infatti, non è una maschera, un ruolo destinato ad essere solamente ciò che è; egli, piuttosto, è attore e regista della sua esistenza, capace di conoscersi, volere e gettare davanti a sé ciò che vorrebbe essere¹⁰. Egli è, per l'appunto, l'unico orientatore dei suoi atti e del senso della sua vita: non è altro che la sua libertà priva di fini ed obiettivi.

L'uomo, in quanto essere desiderante, si affanna, dunque, invano per conquistare una pace – che gli funga da fondamento – dimenandosi in un assurdo ed ingiustificato agire, le cui azioni appaiono tutte ugualmente vane nella loro insensatezza. *Così è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli*¹¹, afferma il filosofo, appurando che l'uomo è condannato ad un'esistenza il cui valore si stabilisce a partire da una scala di valutazione *a misura d'uomo*.

Sartre conclude a questo punto, con lucida e patetica sicumera, che *L'uomo è una passione inutile*¹².

Se, dunque, l'uomo basta a se stesso, qual è il posto destinato a Dio? C'è un posto per Lui nel pensiero sartiano?

Ebbene, Dio è un *desideratum* inutile e superfluo: l'uomo ha la sua libertà e nulla più.

Dio può, a questo punto, dichiararsi morto?

1. Bariona, ou le fils du tonnerre

Professore di scuola media a Parigi, allo scoppio del conflitto Sartre fu chiamato alle armi.

⁹ *Id.*, *La nausea*, G. Einaudi, Torino 2014, p. 137.

¹⁰ Cfr. Y. Bellemare, *Le Dieu de Jean-Paul Sartre dans Bariona, Les Mouches, Le Diable et le Bon Dieu*, Ottawa, Canada 1970.

¹¹ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 752.

¹² *Ivi*, p. 697.

Per un ulteriore approfondimento dei temi sin qui trattati, si suggerisce la lettura del testo della conferenza *Sartre e Dio* tenuta da G. Invitto a Brescia il 05/04/2013 su iniziativa della Cooperativa Cattolico-democratica di Cultura.

Dopo meno di un mese, cadde prigioniero a Padoux, e, prima ancora di cominciare a combattere, fu condotto in un campo di prigionia in Lorena. In qualità di prigioniero, visse una serie di esperienze importanti: sperimentò la necessità del “noi”, senza per questo rinunciare ad un certo individualismo utile alla sopravvivenza; riuscì a recuperare una copia di *L'essere e il tempo* di Martin Heidegger, uno dei pochi libri non proibiti dai nazisti; propose ai suoi compagni di prigionia di formare una piccola compagnia teatrale.

Tutte queste esperienze lasciarono il campo ad una riflessione esistenzialista meno teorica, che diede origine a romanzi ed opere teatrali tra le più note del repertorio sartriano.

La guerra aveva provocato in Sartre una crisi spirituale. Egli aveva ravvisato nel conflitto l'avveramento dei suoi sentimenti riguardo l'assurdità dell'esistenza e la fragilità dell'essere umano. A partire dalla sua esperienza di prigionia, egli comprese molto bene il valore concreto della libertà, così come appare nelle sue riflessioni filosofiche successive a quel periodo.

Tra le opere di teatro, narrativa e filosofia scritte, ed in parte abbozzate, in quelli anni, “*Bariona, ou le fils du tonnerre*” rappresenta una vera e propria eccezione. Vi si parla, infatti, di Gesù Bambino, della Madonna, dei Re Magi: una storia, tutto sommato, insolita, e per questo straordinaria, nella bibliografia intellettuale di Sartre.

“*Bariona*” è un racconto scritto e rappresentato da Sartre nel Natale del 1940 per i suoi compagni di prigionia nel campo di concentramento di Treviri. La storia del racconto ruota intorno alla figura di Bariona, capo di un villaggio vicino a Betlemme, ed è ambientata nell'epoca in cui la Giudea era oppressa dai Romani e vessata da continue richieste di tributi. Dovendo cedere alle pressanti richieste del funzionario romano, Bariona convincerà i suoi compaesani a pagare, ma ad una condizione: gli abitanti del villaggio non faranno più figli, impedendo in tal modo la perpetuazione della comunità vessata e, conseguentemente, l'impovertimento e la successiva disfatta del popolo oppressore.

Intanto, ai pastori appare un angelo che porta la buona novella della nascita di un bambino: il Messia. A Bariona sembrano tutti irragionevoli e non ravvisando nella venuta di quel neonato salvifico, altro che un bambino del suo popolo, macchiatosi per primo della colpa di perpetuare la sofferenza e la miseria della sua povera comunità, rifiuta di seguire i Re Magi, ricchi sapienti venuti dall'oriente, che lo invitano a proseguire con lui il cammino verso la Luce. Bariona, convinto della sua posizione, torna però sui suoi passi e, alla visione di Gesù Bambino, abbandona ogni diffidenza verso il Messia e si impegna nella liberazione del suo popolo.

Bariona presenta un Sartre insolito: al centro della sua prima opera teatrale prende posto un soggetto religioso – la nascita del Cristo salvatore. Perché Sartre ricorre a questa narrazione? La presenza di Dio nelle pagine sartiane ha valore genuino oppure funge da espediente a qualcosa di diverso?

2. *Prima motivazione: il contesto storico*

Nella prima edizione del 1962, l'autore sottolinea l'obiettivo dell'opera:

Si j'ai pris mon sujet dans la mythologie du Christianisme, cela ne signifie pas que la direction de ma pensée ait changé, fût-ce un moment, pendant la captivité. Il s'agissait simplement, d'accord avec les prêtres prisonniers, de trouver un sujet qui put réaliser, ce soir de Noël, l'union la plus large des chrétiens et des incroyants¹³.

L'ambientazione storica di “*Bariona*” nella Giudea sotto l'occupazione romana rispecchia le preoccupazioni di Sartre riguardo all'oppressione politica e alla resistenza.

Bariona incarna la lotta contro l'oppressore e il dilemma etico di come affrontare tale oppressione. Non a caso, in “*Bariona*” il discorso sartriano non riguarda Dio – né tanto meno la sua esistenza; piuttosto è un discorso rivolto all'Uomo, all'autentica umanità di quella piccola comunità di prigionieri abbattuti dal dramma della situazione vissuta. La storia di Bariona può essere letta, allora, come una parabola della speranza umana: l'annuncio della nascita di Gesù, la venuta dal *Dio-Salvatore*, porta una nuova speranza in una situazione disperata.

Bariona synthétise l'essentiel du message du christianisme: la transcendance du Christ et l'utilité de sa mort. Le Messie de Bariona possède ces deux grands traits caractéristiques: le Sauveur est le porteur de la joie et de l'espérance¹⁴.

Questa narrazione consente di esplorare come Sartre abbia interagito con la religione, non solo come fenomeno sociale, ma anche come esperienza personale e comunitaria. Attraverso il personaggio di Bariona, Sartre sembra affrontare il tema della speranza e della redenzione in un contesto di disperazione e oppressione. Nello specifico, la figura di Gesù Bambino come

¹³ *Id.*, *Bariona, ou le fils du tonnerre*, II ed., Ed. Elisabeth Marescot, Paris 1967, p. ii.

¹⁴ Y. Bellemare, *Le Dieu de Jean-Paul Sartre dans Bariona, Les Mouches, Le Diable et le Bon Dieu*, Ottawa, Canada 1970, p. 9.

simbolo di liberazione e cambiamento offre, quindi, una chiave di lettura inedita per comprendere il rapporto di Sartre con il trascendente.

3. Seconda motivazione: l'espedito per presentare il suo esistenzialismo ateo...

L'*esistenzialismo* di Sartre e, più in generale, *gli esistenzialismi*, sono oggi considerati una risposta filosofica alla crisi vissuta dall'Europa tra la metà dell'Ottocento e la prima metà del Novecento. Dopo le rivoluzioni sociopolitiche del XIX secolo, la società europea fu attraversata infatti da un'ondata di pessimismo e, l'*esistenzialismo*, sorse come una riflessione che si offriva di interpretare il senso di smarrimento che aveva pervaso l'uomo occidentale. È in quest'ottica di plurali prospettive esistenziali che va sottolineata l'originalità dell'esistenzialismo sartriano.

Tutta l'opera del filosofo francese suggerisce come fondamentale un discorso più attento sul significato dell'*esistenza umana* da cogliere nella piena contingenza della vita del singolo. L'originalità del pensiero di Sartre risiede, dunque, nel modo in cui parla a ciascun uomo, colto nella concretezza dei suoi problemi, delle sue ansie e per questo differente dall'immagine spesso stereotipata ed astratta della realtà umana.

Come aveva appreso dalla lezione heideggeriana, Sartre ammette l'*esistenza* come precedente l'*essenza*: l'uomo *non è*, ma si *fa* senza alcuna garanzia di successo. L'obiettivo di una piena realizzazione gli sfugge inesorabilmente, ma non per questo privandolo della tremenda responsabilità del dover vivere.

Bisogna che l'uomo ritrovi sé stesso e si persuada che niente può salvarlo da sé stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione, e solo per malafede – confondendo la loro disperazione con la nostra, – i cristiani possono chiamarci “disperati”¹⁵.

L'esistenzialismo *ateo* di Sartre ribalta, dunque, la tradizionale visione metafisica secondo cui un'essenza, o una natura umana, *pre-esisterebbero* all'individuo.

Sartre afferma che, in assenza di Dio, non c'è una natura umana predeterminata: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà

¹⁵ J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo* a cura di M. Schoepflin, Roma, Armando ed., 2006, p. 79.

umana. Significa che l'uomo esiste innanzitutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce solo dopo.

Secondo questa visione, all'inizio l'uomo non è niente. L'essere umano diventa ciò che sceglie di essere attraverso le sue azioni, decisioni e progetti. Non essendoci un Dio che lo concepisca, *l'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa.* Questo è il principio cardine dell'esistenzialismo, che si oppone a qualsiasi forma di determinismo teologico o naturale. L'uomo, dunque, è radicalmente libero e completamente responsabile della propria esistenza. Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. L'uomo, in poche e semplici parole, è dunque abbandonato a se stesso.

Non da ultimo, il concetto di *abbandono* è centrale nel pensiero di Sartre: l'uomo, lasciato solo a creare da sé i propri valori, è un essere *senza Dio*.

D'altronde, citando Dostoevskij, Sartre afferma: "*Se Dio non esiste tutto è permesso*"¹⁶. Egli, ancora una volta, intende sottolineare che, senza una divinità, non ci sono valori prestabiliti che possano giustificare le scelte e le conseguenti azioni umane.

Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa¹⁷.

Ebbene, Sartre conosce la contraddittorietà della nozione di Dio: come potrebbe quindi presentarla nelle sue opere teatrali? Esiste veramente un Dio sartriano? Il Dio confezionato nelle sue opere è un Dio veritiero?

Il teatro sartriano, "volgarizzazione"¹⁸ e addomesticamento della sua filosofia, incontra i principi teologici della tradizione cristiana; il filosofo idealmente sembra stringere la mano al Messia, si interessa delle opere biblica ed evangelica. Ma qual è lo scopo dell'autore?

¹⁶ Cfr. *Id.*, *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di M. Schoepflin, Armando editore, Roma 2006.

¹⁷ *Id.*, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 506.

¹⁸ Cfr. Y. Bellemare, *op.cit.*.

A Sartre preme dimostrare la preminenza metafisica ed ontologica dell'uomo libero. Torniamo perciò all'analisi della *pièce* teatrale "Bariona" e rompiamo ogni indugio.

Sebbene la prima opera teatrale del Padre dell'esistenzialismo ateo ci presenta un Sartre che è possibile definire "diplomatico" – egli infatti considera, e non potrebbe fare altrimenti, le convinzioni e le credenze dell'uditorio cui si rivolge il giorno di Natale – non possiamo non leggere ed intravedere tra le righe dello scritto le idee del filosofo che fanno della religione, e degli argomenti teologici, il mezzo attraverso cui introdurre i temi di un esistenzialismo *sans Dieu*¹⁹.

Nous verrons donc dans Bariona que la notion de Dieu est comme soutenue par la notion existentialiste de l'homme parce que le Christ Sauveur du peuple juif est d'abord sauvé lui-même par l'homme libre, Bariona²⁰.

Il Cristo Salvatore del popolo ebreo è stato innanzitutto salvato egli stesso dall'uomo libero, Bariona. Riaffiora nel protagonista Bariona l'immagine della nozione di libertà e, con questa, si staglia la figura di un Uomo-Dio²¹ assunto al rango della divinità²².

Dal momento che l'uomo è libero, e possiede la sua libertà al pari della sua vita, Dio non può far nulla: quest'ultimo, come si anticipava all'inizio, è una passione inutile dal momento che nulla è più esistente che il peso della scelta cui è condannato l'essere umano.

4. ... e la conseguente riflessione del Sacro in Sartre

E, difatti, nulla è più immediato per Bariona che il peso della sua scelta e delle responsabilità ad essa conseguenti: come comportarsi al cospetto di quel piccolo ed indifeso Dio in fasce? Sgozzarlo, com'era nei suoi intenti avendo appurato la sua colpa per le ulteriori sofferenze a cui esponeva la sua gente, o salvarlo, schierandolo in battaglia dalla sua parte quasi fosse un vessillo, che sebbene pressoché vuoto di senso, poteva comunque mostrare di essere un simbolo dalla forte ideologia?

Niente ci meraviglia, dunque, nello scoprire la conversione del protagonista alla vista del piccolo Salvatore. Non a caso, la descrizione della scena successiva alla conversione di Bariona sembra tingersi d'un tratto di

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 18.

²¹ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 653.

²² Cfr. Y. Bellemare, *op. cit.*.

macchiettistico entusiasmo, facendo trasparire limpidamente l'artificio teatrale.

Un miracolo ha permesso al protagonista di cambiare idea?

A ben vedere, la conversione del protagonista sembra perdere d'un tratto il carattere del prodigioso.

Questa, all'inizio, sembra tanto inattesa, quanto misteriosa, tant'è vero che si ravvisa nell'atmosfera della notte descritta nell'opera – foriera di mistero e, insieme, impregnata di sentimenti dolci e di gioia – l'ispirazione per la conversione di Bariona. I fenomeni naturali anticipano, difatti, qualcosa di grandioso ed inaspettato: esseri soprannaturali appaiono alle genti del luogo; uno strano e dolce profumo invade la città; la natura sembra pronta a sbocciare in pieno inverno, mentre gli armenti e i cani, non riuscendo a riposare, appaiono nervosi ed inquieti. Tutto sembra avvolto come da una strana magia e si avverte ovunque e in ogni luogo una presenza dolce e avvolgente che sembra dire al popolo vessato “non siete più soli”. Anche le tinte meravigliose e liriche con le quali si dipinge coi versi l'immagine della maternità nella misera capanna sembra partecipare alla costruzione della scena tanto annunciata e attesa.

Ecco, dunque, al termine di un *climax* di mistero ascendente, l'orrore religioso che assale Bariona d'improvviso mentre sembra pronto nel suo intento: il protagonista trattiene nella sua mente i propositi che lo hanno condotto lì e, pronto a sgozzare il neonato, alla fine, si abbandona alla contemplazione quasi mistica dello sguardo pieno d'amore che il padre Giuseppe rivolge a suo figlio. E, in quello sguardo amorevole, riconosce il suo stesso amore, ovvero l'affetto per quel figlio che attende dalla sua compagna. Bariona, completamente trasformato, decide quindi di difendere il Messia al costo della sua stessa vita.

Dans la joie. Je déborde de joie comme une coupe trop pleine. Je suis libre, je tiens mon destin entre mes mains. Je marche contre les soldats d'Hérode et Dieu marche à mon côté. Je suis léger. O Joie, Joie. Pleurs de joie. Adieu, ma douce Sarah. Lève la tête et souris-moi. Il faut être joyeuse: je t'aime et le Christ est né²³.

²³ J.-P. Sartre, *Bariona, ou le fils du tonnerre*, II ed., Ed. Elisabeth Marescot, Paris 1967, p. 114.

Così facendo, beninteso, *egli non salva la divinità*: Bariona, capo degli ebrei non più ribelle, accoglie il destino dell'intera comunità umana e della sua propria esistenza.

A cosa servirebbe ricusare il proprio destino? Che senso avrebbe porre fine ad un'esistenza macchiata di sofferenza ed illusioni quando questa si presenta nei termini di una libertà e trascendenza assolute che finirebbero per confermarla anche nel caso estremo del gesto ultimo?

Bariona assume su di sé la responsabilità della propria esistenza e, facendo questo, sposa l'invito che Baldassare, il Re Mago orientale, gli aveva rivolto.

Laisse ton fils naître, il souffrira, c'est vrai. Mais cela ne te regarde pas.
N'aie pas pitié de ses souffrances, tu n'en as pas le droit. Lui seul aura affaire à elles et il en fera tout juste ce qu'il voudra car il sera libre²⁴.

È dunque l'uomo esistenziale a far riemergere la nozione di Dio, e non il contrario.

La presenza del divino, infatti, appare nelle opere di Sartre nei termini di un'*ipotesi* che sembra fare da sfondo alla grandezza dell'uomo. La nascita del Messia, quale *coup de théâtre* insolito e, ad ogni modo accattivante, dona speranza, anche solo per poco, all'uomo sconcolato.

A questo punto, senza alcuna ipocrisia di fondo, Sartre sembra implicitamente riconoscere al palliativo divino un effetto subitaneo nei casi di estremo tormento.

E, sebbene il "Regno di Dio non sia di questo mondo", egli stesso sembra averne bisogno per alleviare le sue pene e quelle dei suoi compagni di prigionia.

Conclusione

Jean-Paul Sartre si è spesso dichiarato ateo, sostenendo l'ipotesi che Dio non esistesse.

Tuttavia, emerge dalle sue opere – soprattutto quelle teatrali – una sorta di ossessione per la figura di Dio: come osservato da Michel Lambre²⁵, si può affermare che Sartre "parla senza sosta di teologia". Questo conduce a chiedersi se la "teologia sartriana" sia realmente conforme ai principi di una vera teologia. Nonostante le opere di Sartre siano, infatti, ufficialmente

²⁴ *Ivi*, p. 104.

²⁵ Cfr. M. Lambre, *L'Ange exterminateur*, Ed. du Cèdre, Paris 1950.

marchiate dall'ateismo, esse contengono valori umani elevati, spesso accostabili a quelli del Cristianesimo.

Come intendere, dunque, la posizione dell'esistenzialista nei confronti della religione e dei suoi temi?

Una questione cruciale è se Sartre temesse di essere considerato contraddittorio, poiché la sua opera "Bariona" presenta un'ideologia simpatetica al Cristianesimo: alla fine della *pièce*, il protagonista, infatti, si converte e desidera liberare il Messia.

Il contesto storico e il luogo in cui questa *pièce* fu scritta attenuano però il nostro giudizio, dato che Sartre dovette confrontarsi con la censura tedesca e la fede dei prigionieri. Sartre riuscì, per questo, a situarsi a metà strada tra il Cristianesimo e l'esistenzialismo ateo: Bariona è un soggetto biblico e d'ispirazione cristiana, ma suggerisce, al contempo, un sentimento di resistenza contro i nazisti che opprimevano il popolo ebreo. Come osservato da Simone de Beauvoir, Sartre, durante la prigionia, mise in scena una *pièce* in cui il tema apparente era la nascita di Cristo mentre, in realtà, trattava dell'occupazione romana della Palestina, invitando implicitamente i prigionieri, suoi compagni, alla resistenza.

Un altro elemento fondamentale di cui tener conto è rappresentato dal fatto che "Bariona" non è uno scritto religioso, il cui obiettivo fosse quello di intessere un discorso attorno al tema del Messia salvifico, ma su Bariona stesso: *è lui il figlio del tuono*. Non a caso, il prologo annuncia le avventure di Bariona, che diventa l'eroe esistenzialista opposto al Messia. La *pièce*, infatti, sviluppa temi come la libertà dell'uomo, con Bariona che afferma la sua superiorità come uomo libero, sfidando Dio. Egli si considera libero al punto da essere solo, un uomo che prende in mano il proprio destino, affrontando le sofferenze che gli altri evitano. Sartre esprime questa idea dicendo che l'uomo è libero *contro Dio e per Dio, contro se stesso e per se stesso*. La libertà, per Sartre, conduce all'assurdità della vita, passando attraverso il rifiuto di Dio. Bariona vede Dio come una favola e considera l'esistenza di Dio superflua.

La *pièce* "Bariona" condivide temi non dissimili con "Les Mouches", opera teatrale del 1943, mostrando come la vera libertà sia resistere anche alle imposizioni religiose di un popolo.

In *Le Mosche* si rintraccia la descrizione di un mondo contemporaneo, sebbene mascherato e sublimato nell'immagine di uno scenario antico. È una moderna Argo la città abitata dal sartiano Uomo-Dio.

Argo è una città microfisicamente governata dal risentimento, una società in cui la morte di dio ha prodotto il suo risultato più temibile, è stata interiorizzata. Non ci sono più valori superiori, né dei né ideali: non servono più. Giove può starsene a lato. È lo spirito reattivo di ciascuno a regnare: il senso di colpa è la laicizzazione della divinità. Nessuna angoscia in questo gregge; la confessione si produce senza torture né pressioni, con deliberata partecipazione. Un nuovo paganesimo, ma falso e truccato: sublimazione del vecchio cristianesimo. Al posto della penitenza, la festa sociale²⁶.

Tralasciando i significati e le letture politiche che accompagnano anche questa opera teatrale, conviene focalizzare l'attenzione su altri aspetti che il filosofo mostra con maggior evidenza. "*Sartre non amava Nietzsche*"²⁷. Eppure, una certa eco nietzschiana è rintracciabile nello scritto.

In un simile contesto è dunque l'autocoscienza del singolo a divenire regime sociale, autocontrollo. Basta solo l'idea di un delitto anche non commesso, che in questo caso ha procurato la scomparsa del dio, per permettere ad ognuno di guardare dentro sé con uno sguardo che sia il proprio e nello stesso tempo quello dell'Altro. Solo una celebrazione pubblica, di tanto in tanto, ricorda agli abitanti di Argo la loro gretta condizione. Così si assiste ad una festa in cui i demoni hanno libera uscita e si accompagnano ai vivi, *chiedendo un po' di spazio nel loro letto*²⁸. E le confessioni dei propri peccati durante questa celebrazione rendono la convivenza, non per questo, infelice.

Quello di Argo è un equilibrio ben definito, e nonostante la pessima deriva succeduta alla scomparsa del dio, la moderna cittadina ha imparato a convivere nel buio e nel ronzio metallico ed incessante delle mosche, simbolo dei rimorsi che attanagliano gli uomini. Si ripropone a questo punto la domanda che ponevamo all'inizio: Dio è, dunque, morto?

"*Il panopticon non deve esistere materialmente per funzionare*"²⁹. È Giove, ovvero Dio, ad essersi messo da parte perché ormai il dispositivo funziona. Se Argo è il mondo in cui vive l'Uomo-Dio, è Oreste l'eroe positivo, il nostro Uomo-Dio.

Oreste arriva da un luogo diverso; nel *suo* mondo si vive diversamente.

²⁶ J.-P. Sartre, *Le Mosche, Porta Chiusa*, nuova ed. con testo fr. a fronte, Milano, Bompiani, 2013, p. 10.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 9.

Allontanato all'età di tre anni da Argo, Oreste ha imparato ad essere uno *spirito libero*. Difronte a lui anche gli dèi nulla possono.

ORESTE: Ma, a un tratto, libertà è piombata su di me e mi ha ghiacciato, la natura è saltata indietro e io non ho avuto età, e mi sono sentito completamente solo, in mezzo al tuo piccolo mondo benigno, come uno che abbia perduto la propria ombra; e non c'è più nulla in cielo, né Bene e né Male, né nessuno che possa darmi ordini³⁰.

Aggredito dal popolo di Argo, cui ha spezzato il giogo (il gioco delle "confessioni pubbliche"), Oreste fugge, incantando dietro a sé le mosche. Non ha avuto rimorsi, ma si è condannato alla solitudine. È diventato pesante. Oreste ha però sconfitto Giove e *non* se stesso.

ORESTE: Le rocce mi condannino e le piante appassiscano al mio passaggio: tutto il tuo universo non basterà a darmi torto. Tu sei il re degli Dei, Giove, il re delle pietre e delle stelle, il re delle onde del mare. Ma non sei il re degli uomini.

GIOVE: Io non sono il tuo re, larva impudente. Chi dunque ti ha creato?

ORESTE: Tu. Ma non dovermi crearmi libero.

GIOVE: Ti ho dato la libertà perché tu mi servissi.

ORESTE: Può darsi, ma lei si è rivolta verso di te, e non possiamo farci nulla, né tu né io³¹.

Oreste, il nostro ideale Uomo-Dio, è dunque un uomo consapevole della sua e dell'altrui condizione. Ciò che pesa sulle sue spalle non è di certo la solitudine a cui si è condannato per via della sua consapevolezza, bensì il *prezioso fardello* della libertà. Lui ha infatti scelto di essere libero, abbracciando la sua condanna; ha spezzato le catene che legavano il suo destino a distanti e sornione divinità. È un uomo che decide di vivere in modo *autentico* la sua esistenza, pur dovendo affrontare il disprezzo di quanti al contrario preferiscono affidare al fato le loro vite. Creando di scelta in scelta il proprio destino e edificando il proprio mondo, Oreste accoglie la responsabilità delle conseguenze derivate dai suoi atti che ricadono su di sé, come sugli altri.

Ma a questo punto, non ci si stupirà dinanzi all'immagine di un uomo che però brancola confuso e privo di punti di riferimento, solo ed immerso

³⁰ *Ivi*, p. 283.

³¹ *Ivi*, p. 279.

nell'assurdo e nell'angoscia. Quest'uomo, libero e solo, sceglie di accogliere la sua condanna alla libertà; sceglie autenticamente di farsi carico della consapevolezza legata a questa crudele scoperta.

Il prezzo da pagare è l'*assurdo* insito in ogni suo atto. Le sue azioni sono, infatti, regolate da scelte determinate solo dalla propria norma interiore; nessuna decisione poggia su qualche esterna oggettività. Anche la scelta più razionale e ponderata appare al soggetto sartriano, all'Uomo-Dio, un incomprensibile assurdo. Allora come muoversi in un mondo che appare enigmatico e buio, non in grado di impedire l'azione, ma tanto meno abile nell'illuminare l'azione medesima?

Eravamo troppo leggeri Elettra: ora i nostri piedi sprofondano nella terra come le ruote di un carro in una carreggiata. Vieni, ce ne andremo e cammineremo a passi pesanti, curvi sotto il nostro prezioso fardello³².

Dai gravi passi dell'eroico Oreste, ritorniamo, infine, alla "leggerezza" avvertita da Bariona alla vista del Messia. Cos'è cambiato?

Sartre, pur mascherando il suo esistenzialismo sotto voci angeliche e canti natalizi, riesce a trasmettere la sua visione dell'uomo libero, distruggendo, nel frattempo, l'immagine di Dio. Personaggi come Bariona, o Oreste, cercano l'autorealizzazione attraverso una transizione dalla libertà negativa a quella positiva, con Dio che funge da mero sfondo di riferimento. Il loro destino è, dunque, quello che li condanna a pensarsi come Dio. Un destino, dunque, emancipativo?

Sì; un destino che – prendendo in prestito le parole dello studioso Giovanni Invitto – definiamo *disperatamente*³³ emancipativo, pagato a caro prezzo con la solitudine e l'angoscia più tremenda.

³² *Ivi*, pp. 291-293.

³³ Cfr. G. Invitto, *Sartre e Dio*, cit.

*IM ANFANG WAR DAS WORT. HUSSERL E LA FENOMENOLOGIA
DELLA COSCIENZA RELIGIOSA*
Elia Gonnella*

Abstract: Husserl and the phenomenology of religion have a delicate relationship that combines direct references to religious themes with broader analyses subsumable under the more general phenomenology of consciousness. This paper shows the themes and problems of a Husserlian phenomenological analysis of religious consciousness through an encounter with its elements. Word, Prayer, relationship with the Sacred and Faith are some of the indelible traces of a phenomenology of religious consciousness. The belief, however, is that phenomenology can be spoken of if and only if the themes are addressed through the analysis of consciousness as the method teaches. Thus, an analysis of religious lived-experiences and transcendence (subjective and absolute) is joined by such phenomenologically diriment questions as a possible dichotomy between transcendence of immanence or immanence of transcendence.

Keywords: *Husserl, Phenomenology of Religion, Consciousness, Faith, Transcendental*

1. In principio era il Verbo: irriducibilità del manifestarsi Divino?

Quando nello *Studierzimmer* Faust si accinge a tradurre – nel suo *Geliebtes Deutsch* – l’incipit del Vangelo secondo Giovanni, *im Anfang war das Wort*, si trova a esitare su quella Parola, quel *Wort* iniziale, le cui implicazioni si irradiano alacremenente proprio come accade a ogni cosmogonia. Se infatti l’archè non desta troppo scompiglio alla coscienza se tradotto con *Anfang* – che Husserl nel 1908 rende come *Prinzip*¹, e Heidegger poi nel 1939 come

* *Dottorando di Ricerca in Forme e Storia dei Sapere Filosofici presso l’Università del Salento.*

¹ E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, hrsg. von Robin D. Rollinger, *Husserliana*, XXXVI, Springer, Dordrecht 2003, p. 71.

*Anfang*² – quel *logos*, con tutte le reti semantiche che lo accompagnano³, genera dubbi. In latino troviamo *verbum*, nella traduzione di Lutero *Wort*, ma se posiamo lo sguardo sul proseguimento e in particolare sul coincidere di *essere presso* ed *essere* accogliamo l'esitazione goethiana. «In principio era il Verbo / e il Verbo era presso Dio / e Dio era il Verbo».⁴ Vi è qualcosa di trascendente la parola pronunciata, conosciuta, che certamente origina dal fatto di essere – questa Parola – concomitante con un principio (In principio era il Verbo), trovarsi presso Dio (il Verbo era presso Dio) e coincidere con Dio (Dio era il Verbo). Non si può trattare la Parola alla stregua della parola ordinaria, di una semplice enunciazione. Questa discrasia tra Parola-parola accenna a uno statuto dirompente cratofanico e una delle caratteristiche elementari della manifestazione di Potenza è il sovrappiombare delle dicotomie che caratterizzano l'essere umano ordinario – che della sua *Hilflosigkeit* ha messo in mora le radici con la formalizzazione razionalista⁵.

In altre parole, *tertium datur: essere presso* ed *essere* si fondono come «the identification of 'God' with the 'Word,' and the Word as God. The Word is both *with* God, and *is* God. This is the logical difficulty, to grasp how two things can be one but separate, and both separable and inseparable at the same time»⁶. Questo restare fuori dalla dinamica del terzo escluso alligna nell'intraducibilità, nell'inesprimibilità e trasponibilità, di un'esperienza singolare qual è quella religiosa. Ed è così, concludendo l'excurus del dramma goethiano, che Faust opta inizialmente per *Sinn*, ma non soddisfatto passa a *Kraft* e infine a *Tat*⁷. La costellazione *Sinn-Kraft-Tat* rappresenta proprio l'irriducibilità manifestativa del Divino a una sola dimensione interpretativa della Parola. Come se l'irrequietezza umana non trovasse mai un'immagine, sia essa visiva o sonora, completamente soddisfacente⁸, e il

² M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις Aristoteles, Physik B, I*, in *Wegmarken, HGA*, 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 239-301, p. 247.

³ D. Hoffmann, *Logos as Composition*, «Rhetoric Society Quarterly», 33, 3, 2003, pp. 27-53.

⁴ Giovanni 1,1.

⁵ A. Ales Bello, *Sacra-facere: dal sacro alla desacralizzazione*, «Archivio di Filosofia», 76, 1/2, 2008, pp. 231-242, pp. 240-242; Ead., *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvecchi, Roma 2014.

⁶ B. Grassom, *Art, Alterity and Logos: In the Space of Separation*, in Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Five: The Creative Logos. Aesthetic Ciphering in Fine Arts, Literature and Aesthetics*, Analecta Husserliana, XCII, Springer, Dordrecht 2006, pp. 67-78, p. 67.

⁷ J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Reclam, Stuttgart 1986, p. 36, vv. 1229-1237.

⁸ Anche per le immagini divine visive, in particolare le icone, si costituiscono mediazioni dal sensibile a uno statuto intelligibile di per sé non raffigurabile, J.-J. Wunenburger, *Esthétique*

Wort apparisse, in questo senso, solo un abbozzo contenente campi semantici e relative dimensioni esperienziali differenti (*Sinn-Kraft-Tat*). L'esitazione faustiana ci permette, scopo di questo lavoro, di entrare nel vivo dell'analisi fenomenologica. Se infatti le tracce sonore nelle cosmogonie sono pressoché universali⁹, e nello specifico nella religione Cristiana l'udito e l'ascolto sono onnipresenti chiavi d'accesso all'ulteriorità divina¹⁰, il cuore della questione è rappresentato dall'interrogarsi circa le modalità di relazione con la Parola.

Ricordando la difficoltà rappresentativa (e univoca) del Divino, non si vuole fare dell'Apofatismo il punto di risoluzione, piuttosto si iniziano a impastare i problemi fenomenologici in gioco: cosa significa incontrare il manifestarsi Divino? Quale tipo di esperienza è l'esperienza religiosa? E, ancora, domanda fenomenologica per eccellenza, in che *modo* essa avviene?

2. Husserl e la fenomenologia della religione

Nel suo diario suor Adelgundis Jaegerschmid annota una conversazione avvenuta con Husserl nell'estate del 1936 durante la quale il maestro avrebbe espresso un fondamento te(le)ologico al metodo fenomenologico a dir poco meravigliante¹¹.

Ho appena ricevuto una rivista americana in cui un gesuita – uno dei suoi, vero, suor Adelgundis! – mi presenta come un filosofo cristiano. Sono indignato per lo zelo intempestivo di tale iniziativa di cui non sapevo nulla. Come si può fare una cosa simile senza consultarmi? Non sono un filosofo cristiano. La prego, faccia in modo che non mi presentino come tale dopo la mia morte. Ve l'ho detto tante volte: la mia filosofia, la Fenomenologia, non vuole essere altro che una via, un metodo che permetta a coloro che si sono allontanati dal cristianesimo e dalla Chiesa, di ritornare verso Dio.¹²

de la transfiguration. De l'icône à l'image virtuelle, Les Éditions du Cerf, Paris 2016; Id., *Le sacré*, PUF, Paris 2019 (1981).

⁹ M. Schneider, *Le rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non européennes*, in A. Roland-Manuel (éd.), *Histoire de la musique, Encyclopédie de la Pléiade*, I/1, Éditions Gallimard, Paris 1960, pp. 131-214.

¹⁰ S. De Guidi, *Sull'udire e ascoltare la Parola del Signore*, «Esperienza e Teologia», 16, 2003, pp. 37-77.

¹¹ A. A. Jaegerschmid, *Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938)*, «Stimmen der Zeit», 199, 2, 1981, pp. 129-138.

¹² E. De Miribel, *Comme l'or purifié par le feu. Edith Stein (1891-1942)*, Éditions Plon, Paris 1984; tr. it. di Gabriella Fiori, *Edith Stein. Dall'Università al lager di Auschwitz*, Edizioni Paoline, Milano, 1987, p. 214. Per il testo originale, A. A. Jaegerschmid, *Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938)*, cit., p. 130.

Sostenere che la fenomenologia possa essere un metodo per tornare verso Dio richiede *prima facie* qualche specificazione, innanzitutto a partire dai momenti più o meno celati in cui Husserl, parallelamente alle pure analisi fenomenologiche, dà qualche segnale di una simile impostazione. Non a caso in una lettera a Gustav Albrecht, Husserl sostiene che le domande più elevate, quelle che non tutti possono afferrare, sono quelle metafisiche che riguardano la nascita e la morte, l'essere ultimo dell'io e del noi oggettivato come umanità, la teleologia, che alla fin fine rimanda alla soggettività trascendentale e alla sua storicità trascendentale, ma naturalmente al primo posto come domanda suprema: l'essere di Dio come principio di questa teleologia e il senso di questo essere rispetto alle altre forme dell'essere (come ad esempio dell'io trascendentale)¹³. E il nodo con quanto appena detto circa il metodo risulta stretto proprio nelle righe successive quando Husserl sostiene che «der sich in mir erschließenden transzendentalen Allsubjektivität – der wahren Stätte göttlichen „Wirkens“, zu dem die „Konstitution“ der Welt als „unsere“ gehört – von Gott her gesprochen die ständige Welterschöpfung in uns, in unsere, transzendentalen, letztlich wahren Sein»¹⁴. Rendendo complanare il luogo in cui Dio opera, a cui appartiene la costituzione del mondo come *nostra*, alle tracce trascendentali, Husserl sembra sostenere che fenomenologia e religione abbiano un rapporto più profondo di qualsiasi analisi fenomenologica *sull'ambito del religioso*¹⁵. Come ricorda Ales Bello, Husserl «affirms that only when one understands the nature of transcendental consciousness, then can one understand the transcendence of God»¹⁶. Detto altrimenti, per fare fenomenologia distinguendola metodologicamente da ogni filosofia della religione l'analisi deve incontrare la soggettività

¹³ E. Husserl, *Husserl an Albrecht*, 3. VI. 1932, in Id., *Briefwechsel*, IX, *Familienbriefe*, hrsg. von Karl Schuhmann, *Husserliana, Dokumente*, III, Springer, Dordrecht 1994, pp. 82-84, pp. 83-84.

¹⁴ *Ivi*, p. 84.

¹⁵ In questo senso, Id., *Selbstliebe und Nächstenliebe. Streben nach objektiven Werten. Intersubjektive Objektwelt als Bedingung der Möglichkeit wertvoller Subjekte. Gott als teleologisches Prinzip*, in Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, *Husserliana*, XLII, *Reflexionen zur Ethik. Aus den Freiburger Jahren*, Text Nr. 24, Beilage XXIX, Springer, Dordrecht 2013, pp. 333-338, pp. 335-336.

¹⁶ A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Springer, Dordrecht 2009 (*Analecta Husserliana*, XCVIII), p. 82.

trascendentale quale fondamento *assoluto* della conoscenza¹⁷, e tramite questa semmai ricavare l'Assoluto altro, attraverso i modi di annunciarsi delle trascendenze¹⁸. Su questo il §58 di *Ideen* è alquanto chiarificatorio.

Dopo l'abbandono del mondo naturale, ci imbattiamo in un'altra trascendenza che, a differenza di quella dell'io puro, non è data in una unità immediata con la coscienza ridotta, ma viene al contrario conosciuta assai indirettamente e rappresenta per così dire il polo opposto alla trascendenza del mondo. Ci riferiamo alla trascendenza di Dio [...] un essere «divino» esterno al mondo [...] trascendente non solo rispetto al mondo, ma manifestamente anche rispetto alla coscienza “assoluta”¹⁹.

La riduzione del mondo naturale all'assoluto della coscienza mostra come vi siano connessioni fattuali (*faktische Zusammenhänge*) dotate di un ordine conforme a regole caratteristiche (*mit ausgezeichneten Regelordnungen*) a partire, contestualmente, da certe articolazioni dei vissuti di coscienza, al cui connettersi reticolare fa da specchio la costituzione di un mondo – come correlato intenzionale – morfologicamente ordinato nella sfera dell'intuizione empirica; quindi un mondo a partire da cui possono sorgere le scienze classificatorio-descrittive. Se guardiamo a questo mondo attraverso la chiave materiale possiamo determinarlo, attraverso la teoresi scientifica di stampo fisico-matematico, come manifestarsi di una natura fisica regolata da leggi naturali – e nel cui agire è rintracciabile una mirabile teleologia (*wunderbare Teleologie*) proprio perché la razionalità in atto non è minimamente richiesta dall'essenza, e sembra quindi tracciarla. Ma se ci interroghiamo circa il metodo della riduzione trascendentale – quindi con il passaggio alla coscienza pura – ci si interroga sul fondamento della fattualità della coscienza costitutiva (*Faktizität des entsprechenden konstituierenden Bewußtseins*), che è il problema filosofico del fondamento – non metafisico, ma

¹⁷ S. Bancalari, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, p. 59. Bancalari poi approda a un'interpretazione della fenomenologia della religione husserliana in chiave idolatrica, *ivi*, pp. 63-68.

¹⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Karl Schuhmann, *Husserliana*, III/1 und III/2, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. di Vincenzo Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. I: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 127.

¹⁹ *Ivi*, pp. 144-145.

fenomenologico²⁰. Riconoscere uno statuto assoluto *rispetto alla coscienza assoluta* significa trattare con un «“assoluto” in un senso totalmente diverso dall’assoluto della coscienza, come d’altra parte sarebbe un essere trascendente in un senso totalmente diverso rispetto alla trascendenza nel senso del mondo»²¹.

3. Husserl e la coscienza religiosa

Se la coscienza religiosa si fonda su di un motivo razionalmente fondante come ricorda Husserl nel § 58 di *Ideen*, le espressioni religiose devono incontrarsi in un modo strutturalmente organizzato dalla coscienza. Un primo problema, però, è rappresentato dal fatto che l’*Erlebnis* che si presenta con l’analisi della sfera dei vissuti di coscienza è inevitabilmente di un tipo particolare. Il vissuto religioso a differenza dei vissuti percettivi, di memoria, ecc., solleva qualche esitazione nel processo dell’analisi fenomenologica. Si chiede infatti quale sia precisamente l’oggetto d’analisi di una fenomenologia dell’ambito religioso, considerato che, quando Husserl riflette sul significato della riduzione e sul residuo di tale riduzione, cioè la sfera dei vissuti come essenzialità, si interroga su ciò che la coscienza incontra e ciò che la trascende. Come il mondo essendo trascendente pur si riflette nella coscienza, così anche per Dio si dovrebbero disporre delle tracce coscienziali cui Dio fa da trascendente, come abbiamo detto, *in un senso totalmente diverso rispetto alla trascendenza nel senso del mondo*. L’analisi fenomenologica che richiede quel rigore analitico che tanto l’ha definita nel caso di un “oggetto” così specifico si trova per lo meno in una prima agitazione. Ad esempio, si pone il quesito del noema Dio di cui il vissuto religioso ci informa. Un simile problema, che già Albert Dondeyne²² risolveva postulando un noema di Dio su cui torna con atteggiamento critico-analitico Henry Duméry²³, ricordando che il noema riferito a Dio non si rapporta a questo direttamente ma semmai

²⁰ Ricorda Ales Bello che dall’analisi essenziale «è bandita ogni considerazione metafisica, non essendo l’essenza né una forma in senso aristotelico, né un’idea in senso platonico» (A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985, p. 25). Per una lettura fenomenologica della metafisica in chiave religiosa si veda N. Ghigi, *La metafisica come ricerca di Dio nella fenomenologia di Husserl*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 4, 2002.

²¹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 145.

²² A. Dondeyne, *Foi, théologie de la foi et phénoménologie*, «Foi théologique et phénoménologie», Paris, Centre Catholique des intellectuels français, 1951, pp. 32-38.

²³ H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Société d’édition d’enseignement supérieur, Paris 1957.

tramite una via che possiamo definire obliqua, alla stregua di un indice o cifra della trascendenza²⁴, se letto alla luce delle posizioni husserliane su *ein Transzendentes in total anderem Sinne*, ci porta a trattare con un fondamento cercato nella coscienza ma non confuso con gli *Erlebnisse*. Soprattutto, se pensare Dio richiede una presa di posizione filosofica che ha a che fare con i problemi ultimi e sommi – ossia il problema di Dio come questione filosofica –, il credere in Dio è una riflessione su Dio e sulla fede – quindi sull’oggetto di questa fede – che nell’ottica fenomenologica diviene l’interrogare l’esperienza religiosa come oggetto d’analisi fenomenologica.

Wenn „Gott“ nur ein anderer Name für die universale Bewährung als Generaltelos der Intentionalität wäre, wäre er damit eine Art Gegenstand, und als Gegenstand wäre er ein Konstitutionsprodukt unseres Bewusstseins. Doch als das Absolute, welches das Bewusstseins-Absolute transzendiert, kann Gott kein noematischer Pol des Bewusstseins und nicht von ihm konstituiert sein²⁵.

Husserl, come abbiamo iniziato a vedere e come vedremo, al di là di una trattazione specificamente religiosa – che è frammentata in numerosi scritti – interroga un’altra via (l’idea che *fenomenologia e religione abbiano un rapporto più profondo di qualsiasi analisi fenomenologica sull’ambito del religioso*). Al di là della postulazione del Dio delle religioni – e della religione – in rapporto a cui si può analizzare il *vissuto* e l’*intenzionalità*, scoprire il significato attraverso l’*intuizione d’essenza*, compiere l’*epochè*, indagare i livelli di senso dati nell’atto intenzionale attraverso la *costituzione* e al limite discutere del *noema*-Dio, si pone appunto la questione più radicale di interrogarsi su Dio nell’ottica di una prospettiva puramente fenomenologica che domandi circa l’essenzialità del rapporto di coscienza con l’ulteriorità divina. Una domanda che, nella sua urgenza fondativa, sospende momentaneamente la differenziazione diatopico-diacronica delle configurazioni ierofaniche nell’esigenza ultima di un rapporto assolutizzante.

4. Trascendenza dell’immanenza o immanenza della trascendenza?

Proviamo a toccare il problema tornando alla Parola con cui abbiamo iniziato, il Principio coincidente ed essente presso Dio. Essa appare, con-

²⁴ *Ivi*, p. 153, n. In questo senso si veda l’analisi noematica e l’intenzionalità critica proposte in G. Cristaldi, *Note per una fenomenologia della fede*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 75, 4, 1983, pp. 582-593.

²⁵ K. Held, *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*, Klostermann, Frankfurt am Main 2018, p. 46.

vibra, non alla stregua di una semplice enunciazione, ma come cifra designante un'ulteriorità erompente data immanentemente. La domanda husserliana da porsi è se questa relazione si dia in modo diretto – alla stregua di una immanenza *della* trascendenza – o se sia compito dell'analisi “recuperare” le tracce trascendenti nell'immanenza – trascendenza *dell'*immanenza. I due genitivi, da intendersi come soggettivo il primo e come oggettivo il secondo, poiché nel primo caso la trascendenza sarebbe immanente, mentre nel secondo l'immanenza sarebbe oggetto di manifestazione della trascendenza da recuperare analiticamente, emergono dal chiaro e inequivocabile compito della *Rückfrage* husserliana. Esso parla chiaro: attraverso la *Rückfrage* si dà la struttura originaria (*Urstruktur*) nel suo mutamento della *hyle* originaria (*Urhyle*), con le cinestesi originarie (*Uркиnästhesen*), i sentimenti originari (*Urgeföhlen*) e gli istinti originari (*Urinstinkten*), da cui quindi deriva il fatto che il materiale originario (*Urmaterial*) si fonde in unità che è la forma essenziale precedente la mondanità²⁶. E se la *Rückfrage* intesa come astrazione e messa fuori gioco del *Weltleben*, come cancellazione forzata, non porta da nessuna parte²⁷, si dà una concretizzazione del trascendentale, una sua *Verleiblichung*.

Non è qui in discussione l'esito teologico (o a-teologico) di un'analisi dell'esperienza percettiva, né possiamo ora decidere se la tesi fenomenologico-trascendentale di un Dio che conosce la cosa per prospettive sia meno problematica della tesi opposta, visto che il suo sviluppo coerente ci porterebbe a considerare la temporalità, la corporeità e la cinestesi come momenti della conoscenza divina. Ad ogni modo, occorre osservare che per Husserl il parallelismo tra la *nostra* coscienza trascendentale e *Dio* come rappresentante ideale della conoscenza assoluta non ha tanto lo scopo di negare l'autonomia della conoscenza divina, quanto piuttosto di “stabilizzare” il sapere fenomenologico di fronte ad eventuali declinazioni scettiche della finitezza del conoscere²⁸.

²⁶ E. Husserl, *Teleologie. <Die Implikation des Eidos transzendente Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. Faktum und Eidos>*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1929-1936), III, hrsg. von Iso Kern, *Husserliana*, XV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Nr. 22, pp. 378-386, p. 385.

²⁷ A. Kubik, *Theologische Kulturhermeneutik impliziter Religion. Ein praktisch-theologisches Paradigma der Spätmoderne*, De Gruyter, Berlin 2018, p. 263.

²⁸ M. Smargiassi, *La soggettività trascendentale concreta. Linee per una rilettura della fenomenologia di Edmund Husserl*, Aracne, Roma 2003, pp. 174-175.

Una simile impostazione del problema, che Smargiassi identifica come trascendentale-concreta, e che Natalie Depraz affrontava proprio all'interno della *distinctio* fenomenologica trascendentale-naturale tra *encharnement* e *charnellité*, può portarci nei territori dell'intersoggettività²⁹. Se però prendiamo la proposta di Ales Bello per l'individuazione delle vie della riduzione (via cartesiana, via intersoggettiva e via oltre le ontologie) – tematica interna a un dibattito che già vedeva la partecipazione di studiosi come Boehm e Kern – possiamo tentare un ulteriore passo in avanti verso l'identificazione di una proposta d'analisi del rapporto immanenza-trascendenza nel territorio husserliano. Con la *via cartesiana* Husserl comprende che il rapporto immanenza-trascendenza si costituisce a partire da un dato di indubitabilità: tutto ciò che è dato alla dimensione della coscienza è *immanente* e quindi indubitabile; esso presenta caratteri di verità³⁰. Ciò che è fuori di essa, al contrario, rimane dubitabile. Ciò che è *trascendente*, in quanto annunciatosi alla coscienza, non può però essere ignorato poiché la validità di ciò che esula la coscienza, per il fatto stesso di essere incontrato, seppur in questa forma debole e dubitativa, deve essere indagato. È la via che passando per la soggettività coscienziale conduce all'ego cogito: in questa l'annunciarsi immanente di qualchecosa lo rende fenomenologicamente indubitabile; ciò che trascende un simile quadro, la trascendenza, è purtuttavia oggetto di un presentificarsi manifestativo in quanto annunciantesi nel correlato intenzionale della coscienza. Husserl dichiara che la vera e genuina trascendenza (*wahre und echte Transzendenz*) è quella rivolta al mondo *intersoggettivo* di cui la *Einführung* fa da ponte: essa conduce oltre la sfera originaria conducendo agli altri³¹. Un passo ulteriore, tuttavia, lo otteniamo

²⁹ N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995. Per un'analisi tra Husserl e Stein sul problema dell'intersoggettività, P. Manganaro, *Corpi soggetti. Edmund Husserl, Edith Stein, & gli altri*, InSchibboleth, Roma 2021.

³⁰ Dal testo del 1985 fino alla pubblicazione dei testi husserliani del 2022, Ales Bello ha indagato, tra le varie piste di ricerca, le vie della riduzione, si veda Ead., *Husserl*, cit., pp. 24 sgg. e E. Husserl, *La preghiera e il Divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di Angela Ales Bello, Edizioni Studium, Roma 2022, pp. 25 sgg. Da confrontare con la delineazione delle cinque vie (oggettiva, soggettiva, intersoggettiva, hyletica ed etica) in Ead., *Edmund Husserl. Pensare Dio - Credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, pp. 37 sgg. e Ead., *The Divine in Husserl and Other Explorations*, cit., pp. 25 sgg.

³¹ E. Husserl, *<Immanenz und Transzendenz in der Originalen Sphäre. Wie ist die echte und wahre Transzendenz, die intersubjektive, möglich?>*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1921-1928), II, hrsg. von Iso Kern, *Husserliana*, XIV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Beilage LIII, pp. 439-442.

con una terza via, la via oltre le ontologie/l'ontologia della *Lebenswelt*. Al di là di tutto ciò che si sedimenta e si costruisce vi è lo sfondo comune a partire da cui ogni determinazione di senso accinge le sue configurazioni morfologico-coscienziali. Questa via rintraccia la forma originaria nelle modalità costitutive di una teleologia quale *Urform* e «forma di tutte le forme»³². Al di là di ogni ontologia, e di ogni scienza, se sospendiamo il loro porsi come garanti del reale, e le loro tesi, recuperiamo uno strato originario, una *Form aller Formen* di cui Husserl ci dice essere una teleologia (*Teleologie*) che costituisce tutto l'essere nella sua totalità, concretamente e individualmente (*alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende*)³³. Ciò che regge come strato strutturale (*strukturelle Schicht*) è il *göttliche Wille*, la volontà divina³⁴, su cui si può fare affidamento poiché, scrive Husserl nella *Erste Philosophie*, un Dio regge il mondo (*ein Gott „regiert“ die Welt*)³⁵. Nessun cieco destino (*kein blindes Schicksal*), ma una convergenza teleologica governata da Dio.

5. Possibilità di un'immanenza della trascendenza

Nella prospettiva di un rapporto immanenza-trascendenza abbiamo che alla coscienza sono dati vissuti immanenti che in quanto tali sono indubitabili; quanto la coscienza incontra, il polo noematico, fa da legame con l'oggetto trascendente – gli oggetti trascendenti appaiono nell'immanenza (*die transzendenten Gegenstände sind in der Immanenz erscheinende*)³⁶ – che rimanda a un mondo trascendente continuamente sperimentato e quindi presuntivo (*eine transzendente, immerfort wahrgenommene und doch präsumierte Welt*)³⁷. Questo rivolgersi verso il mondo trascendente – a cui si aggiunge riprendendo la via intersoggettiva il rivolgersi all'esistenza altrui – è quanto si dà anche nell'atteggiamento interiore religioso per eccellenza, quello della preghiera. Lungi dall'essere un riferimento soggettivistico, un essere rivolto all'interiorità come qualcosa di privato, nel rapporto con Dio, nella preghiera, dice Husserl, «cercando e trovando Dio» si è rivolti «in senso

³² A. Ales Bello, *Husserl*, cit., p. 42.

³³ E. Husserl, *Teleologie*. <Die Implikation des Eidos transzendentale Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. Faktum und Eidos>, cit., p. 380.

³⁴ *Ivi*, p. 381.

³⁵ *Id.*, <Versuch zu einer> *Scheidung der Stadien <auf dem Wege zu einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität>*, in *Id.*, *Erste Philosophie* (1923/24), II, hrsg. von Rudolf Boehm, *Husserliana*, VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 251-258, p. 258.

³⁶ *Id.*, *Immanenz und Transzendenz in der Originalen Sphäre*, cit., p. 441.

³⁷ *Ibidem*.

fenomenologico verso l'interiorità, nel quale, attraverso la mia interiorità, la via conduce verso tutti gli altri [...] e, perciò, innanzi tutto verso il mondo»³⁸.

Il rapporto istituito con Dio sembra inserirsi nell'Assoluta trascendenza dell'incontro con il trascendente dato nell'immanenza. A una prima trascendenza data nell'incontro riflessivo con un qualunque oggetto d'esperienza si affianca la trascendente intersoggettività costituita, proseguendo con l'ultimo esempio, non solo dalle comunità di preghiera ma altresì dal rivolgersi fenomenologico verso l'interiorità, rivolgersi inteso quale marca indelebile della soggettività trascendentale. Infine, lo sboccamento di una simile analisi è l'ulteriorità terrena data nel mondo e la forma di tutte le forme teleologicamente definita. Dio quale *göttliche Wille* o inteso come colui che *regiert die Welt* fa da contraltare all'idea di Dio quale ulteriorità Assoluta delle conformazioni morfogenetiche della coscienza. Il rapporto con Dio che, come abbiamo appena detto, sembra inserirsi nell'*Assoluta trascendenza dell'incontro con il trascendente dato nell'immanenza*, al di là della debolezza ridondante di simili affermazioni, allude al problema fondamentale cui esse pur si legano³⁹. Non da ultimo, quello di chiedersi se, rendendo complanare la presenza Divina al darsi entro la sfera della coscienza, l'analisi fenomenologica dell'ambito religioso risponda, in un'impostazione husserliana, al quesito circa la concezione di una esteriorità ontologica di Dio⁴⁰. E su questo le parole di Husserl sulla preghiera sono chiare – se lette all'interno della tensione rivelativa di immanenza-trascendenza: l'orante è sempre rivolto verso un'esteriorità; l'oggetto della preghiera, ciò verso cui la preghiera si rivolge, è uno spazio altro. Anche nell'atteggiamento più personale quale quello della preghiera, o dell'orazione, con il suo oggetto al tempo stesso Assoluto e concreto, nelle forme di un fatto linguistico umano, ecco che l'immanenza apre a una trascendenza. In quest'ottica, riprendendo la distinzione proposta

³⁸ *Id.*, *Inneneinstellung des Gebets und Phänomenologische Innenrichtung*, in *Id.*, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937*, hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, *Husserliana*, XLII, Springer, Dordrecht 2013, Beilage XXV, pp. 246-247; tr. it. di Angela Ales Bello, *Atteggiamento interiore della preghiera e orientamento fenomenologico verso l'interiorità*, in E. Husserl, *La preghiera e il Divino*, cit., pp. 160-161, p. 161.

³⁹ La delimitazione della qualità di un rapporto tra l'Io e Dio, L. C. Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Lang, Frankfurt am Main 2008, pp. 62 sgg.

⁴⁰ V. Ciboratu, *De la possibilité d'une analyse phénoménologique de l'expérience religieuse*, «Alter», 28, 2020, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 27 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1998>, pp. 63-77, par. 18.

(immanenza della trascendenza o trascendenza dell'immanenza) ci sembra valida una proposta che coniughi il darsi di un'ulteriorità nell'immanenza che in quanto tale è riferita all'ambito di un'esteriorità – in questo caso Assoluta e non riducibile. Si capisce pertanto che la posta in gioco è connaturata al ruolo analitico della fenomenologia. E allora le parole husserliane della *Crisi* risultano dirette al problema. L'atteggiamento fenomenologico (*phänomenologische Einstellung*) può essere inizialmente (*zunächst*) paragonato a una conversione religiosa (*mit einer religiösen Umkehrung*) in quanto chiamato a produrre una completa trasformazione personale⁴¹. In questo senso, ricorda Serban:

Comme l'attitude religieuse – et même plus qu'elle –, l'attitude phénoménologique est pour Husserl à même de produire une transformation radicale de l'être humain [...] s'il n'y a certes pas de « tournant théologique » chez Husserl, sa phénoménologie a tout de même esquissé et suivi par différentes voies, comme nous l'avons montré, un « chemin non confessionnel vers Dieu » [...] suscité par l'élucidation transcendantale de la vie humaine, de sa signification et de sa finalité, il est aussi et surtout le moteur d'une transformation existentielle où la conversion religieuse et l'*époque* dévoilent leur affinité⁴².

La Parola quale strumento di accesso culturale, di accesso alla conversione, o al sapere religioso, è sempre una parola fattasi carne nell'incontro sensibile della coscienza umana. Il suo connettersi con un'ulteriorità, alla luce delle possibilità immanenti della trascendenza sopra menzionate, costituisce lo strumento privilegiato in possesso alla caduca soggettività umana d'accesso all'incontro Divino⁴³.

⁴¹ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, *Husserliana*, VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 140; tr. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 166.

⁴² C. Serban, *Présentation : l'approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion*, «Alter», 28, 2020, pp. 279-296, par. 33, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 26 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/alter/2204>.

⁴³ Si veda inoltre V. Melchiorre, *Prospettive teologiche nella fenomenologia di Husserl*, in A. Masullo, C. Senofonte (a cura di), *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1991, pp. 21-40, in particolare pp. 31 sgg.

Conclusioni

Come già notava Boehm per Husserl il ricorso a Dio, il ruolo che Dio riveste nell'indagine fenomenologica, è coesistente con il domandarsi *Wozu ist überhaupt alles, was ist?*⁴⁴ che è niente di meno che una radicalizzazione di quella che Heidegger definisce come domanda fondamentale della metafisica – con gli inevitabili rimandi all'impostazione già di Leibniz e poi di Schelling. Si tratta di un domandare che anche laddove non nomina esplicitamente Dio cerca un principio del suo operare nello sconfinamento delle tracce assolute della coscienza. Quella *Rückfrage* che consente la radicalizzazione del metodo fenomenologico consente altresì un'assolutizzazione dell'impostazione del problema di Dio che di fatto ne permette una delineazione, una via, che può essere percorsa come “parallela al Dio delle religioni”⁴⁵.

Ma anche laddove metodo fenomenologico e storia delle religioni collaborano⁴⁶, rapporto su cui valgono ancora le parole di Gerardus van der Leeuw⁴⁷, vi può essere una ripresa del lavoro husserliano. Husserl intende il rapporto tra la dimensione teorica e quella esperienziale come intrecciato e al contempo come un adattamento del pensiero alla recezione intuitiva della presenza del *principio teologico* nella coscienza –

⁴⁴ R. Boehm, *Zum Begriff des “Absoluten” bei Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13, 2, 1959, pp. 214-242, p. 242.

⁴⁵ M. Marchetto, *Scoprire Dio con Husserl*, Scholé, Brescia 2022.

⁴⁶ A. Ales Bello, *Per una fenomenologia della religione*, «Segni e Comprensione», 95, 2018, pp. 27-50; A. Ales Bello, S. Mobeen, *Lineamenti di antropologia filosofica. Fenomenologia della religione ed esperienza mistica islamica*, Apes, Roma 2012.

⁴⁷ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1956 (1933); tr. it. di Virginia Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, pp. 540-541: «la fenomenologia della religione non è la storia della religione. Certo, la storia non può dire nulla senza prender posizione verso i fenomeni; una semplice traduzione, l'edizione di un testo, non si potrebbe fare senza ermeneutica, come abbiamo visto. Da parte sua, il fenomenologo può lavorare soltanto su materiali storici; deve sapere quali documenti esistano, che caratteri, che proprietà hanno, prima di accingersi a interpretarli. Storico e fenomenologo lavorano perciò in comunione stretta, anzi abitualmente sono uniti nella persona di un ricercatore unico. Tuttavia la missione dello storico differisce essenzialmente da quella del fenomenologo ed ha fini diversi. Per lo storico tutto consiste in primo luogo nello stabilire quel che fu, ed anche dove non intende, deve descrivere quanto ha trovato, anche se la descrizione dovesse ridursi a registrare e catalogare. Il fenomenologo invece, quando non ha capito, non ha niente da dire. Cammina, avanza o retrocede; lo storico fa altrettanto, ma si ferma più spesso; qualche volta non si muove affatto. Nel cattivo storico questo significa soltanto indolenza o incapacità; al contrario, il silenzio del buono storico altro non è che una necessaria rinuncia, e torna a suo onore».

Deum et animam scire cupio, diceva Agostino. E, inteso in questo senso il procedere fenomenologico, la posizione di van der Leeuw è diretta. La fenomenologia, scrive,

è quella viva attività, autenticamente umana, che consiste nel non smarrirsi, né fra le cose né nell'ego, nel non librarsi al disopra delle cose come un Dio, né passare al disotto di esse come un animale, nel fare quanto non è dato né all'animale né a Dio: collocarsi comprensivamente accanto a ciò che si mostra e guardarlo⁴⁸

aggiungendo che essa «presuppone un commercio sommamente intenso e diretto, una quasi simbiosi col mondo; è l'empirismo più radicale, perché per tutte le tesi e formule, comprese quelle della logica pura abbiamo bisogno di una prova nel contenuto vissuto»⁴⁹.

Vogliamo concludere ricordando un dato biografico che illumina quel rapporto tra pensiero e pratica, quella simbiosi con il mondo, che il metodo fenomenologico accoglie inequivocabilmente. Nato in una famiglia ebraica, Husserl il 26 aprile 1886, all'età di chi scrive il presente contributo, riceve il battesimo nella chiesa evangelica di Vienna prendendo dal suo amico Gustav Albrecht il nome di Edmund Gustav Albrecht Husserl⁵⁰. Questo momento corona attraverso un gesto culturale la tendenza che Husserl andava accogliendo in quel periodo. Nel 1882, infatti, si ritrova affascinato dalla figura di Cristo proprio grazie alla lettura del Nuovo Testamento⁵¹. Il gesto non può passare inosservato a un'analisi del problema religioso in Husserl⁵², fermo restando che, se le proposte per un'indagine fenomenologica del religioso di stampo husserliano – negli intrecci intessibili con le tematiche del Sacro, del Divino, della Fede, della Religione, e delle religioni, come della Preghiera – sono ritenibili valide, l'indagine consegna una pista che di Dio fa l'incontrovertibile ulteriorità, altra da ogni dogmatica riduzione che non sia afferente al genetliaco fenomenologico.

⁴⁸ *Ivi*, p. 534.

⁴⁹ *Ivi*, p. 645, n. 24.

⁵⁰ K. Schuhmann, *Malvine Husserls "Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl"*, «Husserl Studies», 5, 1988, pp. 105-125, p. 106 (*Einleitung* a M. Husserl, *Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl*, pp. 110-118).

⁵¹ A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, cit., p. 70.

⁵² Per una proposta di coerentizzazione dell'impostazione husserliana con le prospettive storico-escatologiche si veda quanto sostenuto da in K. Held, *Der biblische Glaube*, cit., in particolare pp. 60-61.

c. partendo dall'ebraismo

AN EPISTEMOLOGICAL PROPOSAL FOR APPLYING
PHENOMENOLOGY TO CULTURAL ANTHROPOLOGICAL
STUDIES: INVESTIGATING THE UNIVERSAL PROCESSING
UNDERLYING JEWISH RITUALS

Davide Perrotta*, Eliahu Alexander Meloni**

Abstract: This paper discusses the necessity of proposing an epistemological approach that focuses on both essential and empirical features of culture. Phenomenology, as we find in Edmund Husserl, is introduced as the main methodology enabling us to establish invariant or essential principles of human culture. We explain how phenomenology analyzes consciousness and its structures, showing a different approach from empirical studies of culture, such as cultural anthropology. Despite these epistemological divergencies, we argue that phenomenology and anthropology should collaborate, and we illustrate this through an analysis of particular Jewish rituals, as an instance of anthropological descriptions and phenomenological analysis. In the first part of the paper, we provide a brief introduction to phenomenology, by outlining the most important concepts to understand this methodology, such as intentionality, constitution, and experiential layers. In the second part, we will use the previous essential analysis of culture as guidelines to analyze a concrete culture, like Judaism, with a focus on specific rituals. While analyzing Judaism unavoidably requires empirical observations in their various forms, phenomenology provides us with a method through which enucleating universal principles underlying contextual and historical elements, which need to be considered as invariant in each human group.

Keywords: *Phenomenology; Culture; Cultural anthropology; Husserl; Judaism.*

**Dottorando di Ricerca in Neuroscienze cognitive presso l'Università degli Studi Niccolò Cusano.*

***Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Trieste e del Friuli Venezia Giulia.*

Each time we investigate culture in different fields and topics, empirical studies inevitably collect data from specific groups, dealing with distinct cultural, ecological, and social contexts, coinciding with the traditional approach that encompasses both humanistic and scientific studies.

To this extent, we recall an “old” philosophical topic, that is the existence of essences, universals, or invariant structures, which are to be found in our cultural experience¹.

We contextualize this debate with the Husserlian phenomenology, which we present as a philosophical method that offers us the possibility to work simultaneously at the psychological and anthropological levels. This method is recognized to offer the study of consciousness or experiential structures, which is the epistemological ground where essences can be enucleated.

Outside of any kind of metaphysical conceptions, the concept of essence in phenomenology has an epistemological meaning, and it is the means through which it becomes possible to describe universal structures of the human experience. The essence of culture lies in the general structures that enable each kind of culture to be defined as such, while each concrete culture is a fulfillment of pre-existing structures, by the means of concrete historical contexts. We introduce such an approach by defending its importance in studying different cultures, with the aim of looking for general processing within different contexts.

In the first part of the paper, we introduce details about the phenomenological method, aiming to propose an alternative, but also complementary, approach in cultural studies. Subsequently, we elucidate how it is possible to identify essential structures of our experience by introducing various concepts of the phenomenological method. The second part provides more details about applying phenomenology to discover an ontology of culture. To exemplify how essential investigations and empirical anthropological analyses can work together, we will apply the phenomenological method to analyze the Jewish culture, with a focus on a

¹ Such a debate can be referred both to traditional epistemological and metaphysical debates in the history of philosophy as well as to cultural anthropology. Cfr. T. H. Eriksen, F. S. Nielsen, *A history of anthropology*, Pluto Press, London 2013; C. P. Kottak, *Cultural anthropology: Appreciating cultural diversity* (Eighteenth edition), McGraw-Hill, New York 2019.

specific ritual: Pessa'h (Passover). In our opinion, the nexus between the first and the second part of the paper tries to respond to the complexity of applying phenomenology to empirical social sciences², proposing a balance between eidetic and empirical analysis.

Although it appears to be an isolated attempt of philosophical investigation, pure phenomenological research enables us to deeply investigate specific cultures, by enucleating general principles (essences) of cultural phenomena and, at the same time, recognizing their empirical occurrences (fulfillments).

At this stage, we are introducing a typical humanistic approach, such as ethnographies or religious studies, which focus on specific cultural contents along with their historical genesis. Of course, in cultural anthropology, we also encounter a theoretical approach, which could appear as an attempt to achieve universal conceptions of culture. Many authors are renowned for their theoretical conceptions about culture and society³. We argue that such an approach differs from phenomenology in several ways, albeit an exhaustive explanation of this difference would require another work. For this reason, we do not focus on these classical approaches but instead on ethnographies and all other methods that consist of collections of data, like historical documents or field observations. Each kind of collection of empirical data is distinct from phenomenology, since essences are a priori condition to experience any kind of contingent event, as we will explain in the next sections. This second feature of cultural anthropology is very common in contemporary studies⁴, since the majority of contemporary cultural studies focus on divergencies between different cultures.

Our introduction of Jewish rituals starts with an empirical study of them, by emphasizing the singularity or unicity of specific rituals, but their analysis will be led through phenomenology, focusing on consciousness processes that are universal in each cultural group, despite the difference in their contents.

Despite such an epistemological divergence, we discuss how both the approaches should work together: looking for universal principles of human

² Cfr. B. Pula, *What Does a Phenomenological Theory of Social Objects Mean?*, in «Human Studies», 45(3), 2022, pp. 509-528; C. Ferencz-Flatz, *The Eidetics of the Unimaginable. What a Phenomenologist can Learn from Ethnomethodology*, in «Human Studies», pp. 1-19.

³ Cfr. J. G. Frazer, *The golden bough*, Palgrave Macmillan, UK 1922; C. Lévi-Strauss, *Structural anthropology*, Basic books, New York 2008; Id., *Myth and meaning*, Routledge, London 2013; É. Durkheim, *The division of labor in society*, Simon and Schuster, New York 2014.

⁴ C. Geertz, *The interpretation of cultures* (Vol. 5019), Basic books, New York 1973.

culture but, at the same time, recognizing these principles within specific cultural traditions.

Phenomenology provides guidelines for enucleating universal processing within specific cultures. However, empirical-qualitative studies are also recognized as crucial in this regard, as the phenomenological method is applied in these descriptions.

1. The need for a science of culture: a brief introduction to the phenomenological method

Investigating culture in its essential form allows us to develop a science (*Wissenschaft*) of culture, in the philosophical sense, as an investigation of the experiential dimension that characterizes the human being as such. If we are capable of enucleating essential descriptions of our experience, we can also analyze the essence of culture, by looking for common principles that characterize the human group in general.

Every time we discuss culture, a weak relativism is inevitably implied, as cultural anthropology and empirical studies show⁵. Cultures are different because each group lives in its own context and history in different ways, which refers to empirical components or historical facts. Despite these divergences among cultures, each group shares the properties of having a

⁵ Talking about cultural studies can refer to both the traditional humanistic approach (e.g. cultural anthropological or historical studies) and the empirical ones (e.g. cultural psychology and cultural neuroscience). Recent scientific debates are also exploring how cultural anthropology can be applied in empirical sciences, which, in our opinion, demonstrate a clear interest in our topic. Cfr. A. Norenzayan, S. J. Heine, *Psychological universals: What are they and how can we know?*, in «Psychological Bulletin», 131(5), 2005, p. 763; M. J. Kral, *Psychology and anthropology: Intersubjectivity and epistemology in an interpretive cultural science*, in «Journal of Theoretical and Philosophical Psychology», 27(2-1), 2007, p. 257; J. Y. Chiao, A. R. Hariri, T. Harada, Y. Mano, N. Sadato, T. B. Parrish, T. Iidaka, *Theory and methods in cultural neuroscience*, in «Social Cognitive and Affective Neuroscience», 5(2-3), 2010, pp. 356-361; H. S. Kim, J. Y. Sasaki, *Cultural neuroscience: Biology of the mind in cultural contexts*, in «Annual Review of Psychology», 65, 2014, pp. 487-514; Q. Wang, *Why should we all be cultural psychologists? Lessons from the study of social cognition*, in «Perspectives on Psychological Science», 11(5), 2016, pp. 583-596; O. Lizardo, B. Sepulvado, D. S. Stoltz, D. S., M. A. Taylor, *What can cognitive neuroscience do for cultural sociology?*, in «American Journal of Cultural Sociology», 8, 2020, pp. 3-28; T. Gao, X. Han, D. Bang, S. Han, *Cultural differences in neurocognitive mechanisms underlying believing*, in «Neuroimage», 250, 2022, p. 118954.

“culture”. If we recognize that something like a culture exists in every human group, we need to ask how this is possible, and this opens up investigations of the pure or phenomenological dimensions.

The universal existence of culture within each specific group suggests to us that this cannot merely be an empirical or contingent principle. Not coincidentally, such a feature can be explained through the phenomenological method, with its focus on the concept of consciousness as the primary epistemological ground⁶.

The search for universal principles, or essences, could appear as a position facing cultural relativism. Of course, we claim that the defense of a strong cultural relativism is an enormous issue not only in philosophical arguments, like ethical and political ones but in science as well. Relativism is inevitably implied in cultural science, but if we mean to deeply analyze culture, we cannot reduce general principles on empirical contingencies⁷, since this would result in a return on radical empiricism.

2. *Pure consciousness as the primary epistemological ground*

In order to understand how a phenomenological analysis of culture, in its essential form, can be developed, it is necessary to discuss many details of the phenomenological method. In this first part of the paper, we introduce the prerequisites that we consider necessary to explain our example of the Jewish culture, recognizing that we need to propose some simplifications.

It should be noted that the most important concept in phenomenology is consciousness, phenomenology being a science of the essence of consciousness. In any case, to explain what we mean by “consciousness”, it is very important to specify that we are not dealing with concepts like the Self, the psychological I, the real person, or any kind of individuality in the first place: consciousness is our center of functions and elaborations of the world, with its own universal structures. For this reason, before becoming a psychology or an anthropology (which are empirical or “objective sciences”⁸, phenomenology is engaged in “transcendental” research, which can also be understood as a theory of knowledge (*Erkenntnistheorie*).

⁶ E. Husserl, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, Trans. F. Kersten, Springer, Dordrecht 1982, pp. 171-173.

⁷ *Id.*, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. Dorion Cairns, M. Nijhoff, The Hague 1960, p. 25.

⁸ *Ivi*, p. 49.

When we talk about anthropology the concept of knowledge is more appropriate compared to others with psychological connotations, such as psychical adjustment or development. Culture clearly plays a major role in shaping the psychological or personal dimensions but, in order to exert such effects, a specific culture needs to exist as a shared product, a collective knowledge (or “Geist”)⁹. In other words, consciousness allows us to develop, or constitute, knowledge about our social world, that is our culture.

From now on, whenever we speak about consciousness, we mean pure consciousness: the field of research within which it is possible to describe the human experience in general, since this dimension cannot be reduced to the subjective experience of a specific individual. On the contrary, phenomenology uses other terms to denote the individual, like the real psychic subject, the real person, the psychological I¹⁰, or the Self in contemporary terms¹¹.

Consciousness is the center from which the human being is correlated with the world, and this correlation must be analyzed in terms of different cognitive and psychical processes (Erlebnisse) with their different modalities, references to different kinds of objects (intentionality), experiential structures and eidetic laws. It follows, that consciousness is to be understood as the epistemological ground through which we discover essential descriptions of our experience, but, at the same time, it is the general center of processing that belongs to each human being.

Our consciousness is related to the world, but the world is not just a general category. Indeed, it is made up of different categories or kinds of objects¹², that are organized in layers, or experiential strata¹³. Each of these definitions is not personal, or existential, as they are universal in each individual and group. The ability to seize essential descriptions by focusing on pure consciousness, meant as a general center of elaborations of the world, implies

⁹ Cfr. *Id.*, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Second book, Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*; A. Ales Bello, *The sense of things: Toward a phenomenological realism* (Vol. 118), Springer, Dordrecht 2015, p. 14.

¹¹ Cfr. D. Perrotta, *Consciousness and brain mechanisms: Epistemological investigations between phenomenology and clinical neuroscience*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 12(1), 2021, pp. 31-43.

¹² D. Zahavi, *Phenomenology: The basics*, Routledge, London 2019, p. 26.

¹³ D. Perrotta, *Coscienza e ragione: dalla fenomenologia descrittiva alla fenomenologia normativa*, Tab edizioni, Roma 2021.

that each human being is capable to carry out the same operation and obtain identical outcomes.

The field of phenomenological correlations, between consciousness and the world, is primarily analyzed with regard to psychical and cognitive functions, but this functioning should not be meant as conventional psychology. Functions are not momentary mental operations in phenomenology, but they are constitutive processes that give form to the objects or entities that characterize our entire world¹⁴.

To understand consciousness, specific functions (*Erlebnisse*) must be examined, each of them with their unique structural features, like perceptions, beliefs, judgments, desires, and hopes. The correlation between conscious acts and related objects is a main methodological feature of phenomenology¹⁵. In simpler words, each function, like perceiving or representing, engages us with the world in a different manner, with different modalities that demand essential descriptions.

3. *Experiential layers and phenomenological constitution*

One of the main features of phenomenological analysis regards the concept of phenomenological constitution, through which we can explain the constitutive role of functions (*Erlebnisse*). With this approach we investigate how our consciousness gives form to the external world and, at the same time, explain how things manifest to our consciousness.

Not coincidentally, pure phenomenology refrains from asserting theses about concrete experiences, but rather concentrates on their essences. By discussing kinds of objects, categories, species, or types, as customary in this approach, it becomes evident that we are not discussing the psychological dimensions or concrete historical events: instead, this approach is related to ontological definitions. In phenomenology, ontology is strongly related to the way we experience different things or entities, but the concept of experience inherently involves cognition and similar processes to be explained.

¹⁴ D. Zahavi, *Husserl's legacy: Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*, Oxford University Press, D. Perrotta, *Coscienza e ragione: dalla fenomenologia descrittiva alla fenomenologia normativa*, Tab edizioni, Roma 2021.

¹⁵ D. Moran, *Edmund Husserl: Founder of phenomenology*, Polity Press, Cambridge 2005, p. 35; D. Zahavi, *Husserl's legacy: Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 83-84; D. Perrotta, *Coscienza e ragione: dalla fenomenologia descrittiva alla fenomenologia normativa*, Tab edizioni, Roma 2021.

If we define culture (Geist) as a general region of our experience, then we are delineating ontological definitions, since they are grounded on specific consciousness acts or processes. Indeed, cultural phenomena cannot be experienced or manifested in the same way we perceive a material object or reflect on our personal history. There are specific eidetic or essential laws that need to be analyzed. The concept of constitution enables us to understand how culture is formed through consciousness elaborations and experiential interactions with the world, that are universal in each human being.

Phenomenological constitutions refer to laws of manifestations, or eidetic laws¹⁶, that are necessary conditions without which we cannot experience specific classes of objects. In other words, investigating how cultural objects, such as rituals, are experienced, in terms of functions, layers, and components, leads to descriptions of essential or eidetic laws that cannot be confuted by any empirical observations, since they are necessary conditions to experience these “genus and species”¹⁷. Thus, the analysis of phenomenological constitution cannot be accomplished by observing specific individuals or groups. Indeed, eidetic laws can also be meant as necessary conditions, and we describe them by analyzing their features in general concepts (i.e. categories, classes, species, types, etc.) that, in philosophical terms are universals. Conversely, examining specific individuals or historical groups involves an inductive analysis of singulars. As a result, analyzing singulars does not allow us to enucleate essences or universal, instead we need to consider the latter as fulfillment of pre-existing structures.

In other words, if we study millions of different cultures inductively, as cultural anthropology does, we cannot find evidence that contradicts phenomenological descriptions, since the essences of our experience are conditions of possibilities within each culture. However, such a claim does not deny the application of these approaches in investigating real cultures, as we propose in the second part of the paper.

Now, if we want to understand how a cultural object, as a general category or species, can be experienced, we need to engage in several phenomenological research, starting from the lowest level, that is the perceptive and sensorimotor layer, where a cultural object or entity cannot be experienced yet.

¹⁶ E. Husserl, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, Trans. F. Kersten, Springer, Dordrecht 1982, p. 138.

¹⁷ *Ivi*, p. 24.

This kind of investigation is developed by the means of the epoché or the phenomenological reduction, through which it is possible to “bracket” the information we already have about the world¹⁸. In simpler words, in our daily life (the natural attitude) each experience, such as personal or collective, is combined with different functions, layers, psychical or cognitive products, like thoughts, feelings, and ideas, which acquire sense through combinations of several components and their reciprocal influence. By joining in the phenomenological approach, we become able to “bracket”, suspend or inhibit certain components of our experience, so as to describe their essential laws of organization and combination.

If we want to begin our analyses at the simplest level of our experience, we need to methodically exclude from our investigation the higher-level layers, or upper strata, such as culture.

4. Perceptive and sensorimotor interactions with the world

To clarify this methodological point, we start by analyzing it from the most basic level. Investigating perceptions in their essence, it is revealed that they are related to perceptive objects, and every instance of this type is experience follows universal properties.

Perceptive objects, like an apple or a table, possess specific properties and modalities of manifestation, that are mediated by our consciousness operations, or acts. To comprehend and analyze how a particular typology of an object can be experienced, we need to determine which type of function is a necessary condition to reveal it. For instance, experiencing a material object requires perception, but this process alone is not sufficient. A series of perceptions are necessary, and they interact with each other to organize this experience¹⁹, along with other functions, especially representing and anticipating. Indeed, if I want to interact with a material object, like an apple, sensorial information about its color, taste, and morphology must be collected.

This experiential layer, where perceptions are organized, is also a prerequisite (a condition of possibility or a necessary condition) to experience

¹⁸ A. Ales Bello, *The sense of things: Toward a phenomenological realism* (Vol. 118), Springer, Dordrecht 2015, pp. 6-7.

¹⁹ Consciousness also comprehends temporal and associative structures that should be introduced to completely explain this point (E. Husserl, *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic* (Vol. 9), Springer Science & Business Media, Dordrecht 2001).

affective states. If I intend to consume some fruit, I already hold a representation of this species that enables me to anticipate its features, such as its flavor, which elicits a desire to feel it. To put it simply, a perception of this material object is organized through other perceptions, as well as representations, anticipations, and other processes²⁰.

This level of description is not strongly related to personal or existential dimensions: we can “bracketing” our personal experience and again experiencing these types of objects in this manner, as these are essential descriptions of our perceptive interactions with the world. Moreover, it should be noted that this kind of manifestation of material objects is insufficient to describe our own experience of culture, since both the Self and culture are something of more complex. We cannot properly perceive our personal memories, instead we perceive our body visually from our retinal coordinates, or directly via tactile information. Although simplified, this example already demonstrates different laws of manifestation in distinct experiential layers, which would require several descriptions.

The perceptive dimension is recognized as the main layer of interaction with the world, where the “things themselves” are manifested. However, interacting with the world makes us aware of several other layers to analyze. Every experiential layer, or “constitutive strata”²¹, results from the stratification and sedimentation of cognitive and psychical operations²². It was pointed out that lower-level layers are necessary but not sufficient conditions to experience the higher-level ones. This claim should clarify that culture cannot be experienced without understanding how the lower-level layers are organized by our consciousness, but, at the same time, how this material (Hyletic) level is constituted by other (noetic) processes or moments²³. If we now join in details of the affective sphere of our experience, we discover other complex functions that need to be examined in their potential expression, and we exemplify the case of desires. When we speak about desires, it is typical to mean them in the existential sense. Despite their importance in constituting the Self, this function operates on different

²⁰ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Second book, Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, pp. 46-50.

²¹ *Ivi*, p.15.

²² D. Moran, *What is the phenomenological approach? Revisiting intentional explication*, in «Phenomenology and Mind», (15), 2018, pp. 72-90.

²³ A. Ales Bello, *The divine in Husserl and other explorations* (Vol. 98), Springer Science & Business Media, Dordrecht 2008, pp. 46-49.

levels of complexity that possess essential features. These features become apparent by analyzing the intentionality of the process, or its directness. Prior to investigating an empirical desire, such as a specific personal or collective occurrence, we analyze how the desire is related, directed, to various kinds of objects, which allows us to analyze its different modalities, as “predelineated potentialities”²⁴. If we are desiring a sensorial-perceptive object, we are again interacting within the sensorial-perceptive environment that recalls what we have said about perceptions and formation of sensorial representations. In order to desire something, such as food or a place to relax, we anticipate bodily sensations, representing the conditions that can fulfill this desire, as well as planning a strategy to achieve this goal, and so on. To describe this engagement between emotions and cognition there is still no need to talk about identity or the Self. If our desire is related to sensorial-perceptive objects (its intentionality), we are still talking of environmental interactions, as they do not need a personal experience to acquire sense, since they are analyzed in their possibilities rather than real existences.

Fulfillments of desire can be analyzed in terms of rewards by following this level of sensorial interactions. Additionally, the desire can also be analyzed following its directness to more complex objects or entities, such as existential or cultural desires, which leads the research to a greater complexity. The function, or noesis, is the same, but its relation to different kinds of objects gives rise to further modalities that require further essential descriptions.

In simpler terms: desiring is a common psychical function, but desiring to taste a meal has different properties compared to desiring to earn money. While taste has a direct sensorial effect on our body, as we expect to experience pleasure, earning money is an indirect source of pleasure, since we need to use this social institution to buy some rewards. This example demonstrates how the same process, a desire, acquires vastly different properties when directed toward different layers or entities (intentionality), like the interpersonal and cultural ones.

5. Intellectual interactions with the world

So far, we have not yet identified a level that enables us to explain culture. The perceptive, emotional, and sensorimotor layers are prerequisites to

²⁴ E. Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. Dorion Cairns, M. Nijhoff, The Hague 1960, p. 45.

acquiring knowledge about the world (as sources of Hyletic or material data), but this form of knowledge remains at a pre-categorical level that we share with animals.

To comprehend how culture is formed, we must introduce additional functions and entities that enable us to conceptualize, categorize, make inferences, and so on. By introducing intellectual functions or acts, such as judgments, beliefs, doubts, and opinions, we enrich our experience, but we also constitute new kinds of entities that make the world a human world. “We know that objects, *no matter how constituted* (objects of any region whatever, objects of any species, genus) can be *substrates for certain categorial synthesis* and can, as constitutive *elements*, enter into the ‘*categorial formations of objects of higher level*’²⁵.

By introducing more complex experiential layers in our analysis, we are not eliminating the lower ones. On the contrary, the perceptive, material (or Hyletic), data becomes the ground on which we direct our consciousness operations, so as to constitute new meaning and forms.

Introducing logical-linguistic processes in our experience results in gaining new essential features of our experience that need to be investigated in order to understand how we share a culture.

Even in this case, this level remains a prerequisite, a condition of possibility, to share a culture. To share knowledge about the world we need to possess concepts, and combine them in propositions and utterances, that are clearly operations that the perceptive interaction with the world cannot explain. We become able to categorize events, and these events are also elaborated in more complex forms, that become cultural components, such as collective beliefs and values.

Indeed, by considering the logical-linguistic level, we also acquire the ability to express more complex forms of beliefs and anticipations, as well as express judgments or inferences. Recognizing our ability to create ideal entities (or spiritual), this level allows us to understand how we share knowledge about the world and create a culture as a collective dimension that introduces new experiential properties or “spiritual predicates”²⁶.

From this perspective, perceptive or material data can now be shaped by other functions, like beliefs, judgments, doubt, opinions, or cognitions in

²⁵ E. Husserl. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Second book, Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, pp. 19-20.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

general, that can now be defined as intellectual processes or acts. Reflecting on the interrelated processes of specific categories of objects, we develop or constitute a new sense of each of these kinds. These processes are not just momentary expressions: they become sedimented thoughts that create stratifications of knowledge, which is the level where we find cultural meanings.

This preliminary analysis is important to understand the noetic, or cognitive, components of cultural entities, since they are strongly enriched by intellectual functions that delineate their sense, modify their contents, and so on. This level also enriches our affective experience, as our objects of interactions are no longer just directly perceived sensorial information, but rather meaningful entities that also motivate new affective states. In this manner, it becomes possible to understand how cultural feelings and values arise.

6. An ontology of culture

The concept of ontology has a specific and detailed meaning in phenomenology that differs from its contemporary usage. Speaking of an ontology of culture, indeed, does not refer to an abstraction of empirical data as observed in real culture or empirical studies. On the contrary, starting from the epistemological ground of pure consciousness, we enucleate the a priori conditions, or eidetic laws, that make each occurrence of culture possible²⁷. If we mean culture as one of the most complex layers of human experience, we need to analyze how our consciousness organizes its structures and contents, in a universal or invariant sense.

To clarify, we encompass customs, values, norms, rituals, deities, and so on, within the stratifications of cultural contents. Every content (Noema) possesses an essence that demands descriptions and relates to different

²⁷ The concept of social ontology is also often used to describe this phenomenological level (cfr. P. Meindl, D. Zahavi, *From communication to communalization: a Husserlian account*. In «*Continental Philosophy Review*», 2023, pp. 1-17). However, for the purpose of this paper, we prefer to use the concept of ontology of culture as we are not focusing on the intersubjectivity, with the meaning of dynamic shared interactions that involves processes like collective intentionality, empathy (Einfühlung) and communication. Culture is meant as a shared knowledge (Geist) that encompasses specific entities, like rituals, they possess their essence. Yet, this definition is coherent with the Husserl's notion of "cultural sedimentations" (A. Ales Bello, *The sense of things: Toward a phenomenological realism* (Vol. 118), Springer, Dordrecht 2015, p. 49; Ead. *Il senso del sacro: dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvecchi, Roma 2014).

experiential layers and entities, with their proper laws of combinations, or “series of lawfully related noemata”²⁸ .

A clear understanding of how to develop an ontology of culture entails exploring how each class of cultural objects can be experienced, what their condition of possibilities of manifestation are, and how they relate to one another to form culture as a whole. A cultural object needs to be mainly meant as a collective product of our thoughts, feelings, ideas, and so on. These collective properties denote these levels as the enabling condition of collective consciousness (or “social consciousness”)²⁹ which is characterized by the sharing of knowledge about the world.

Moreover, it is also worth specifying that culture is not just another experiential layer, but we propose that it opens a lot of different levels of analysis, given its multidimensional form, which can be analyzed in detail.

The cultural context is a broad category that does not facilitate us to discriminate detailed analysis, since it is composed of various levels, or layers, that can also be defined as structures. Up to this point, this claim is consistent with anthropological conceptions, when family or kinship, morality, law, and others are conceived as structures of culture³⁰. Culture is clearly constituted by all of these factors, as the analysis of each of these levels leads to different phenomenological descriptions, but they can also be investigated in a concrete culture, where they are observed as intertwined and combined. In simpler words, rituality has its structural properties in each culture, but each culture has its own form of rituality with unique contents.

Essential descriptions are relevant in identifying invariant principles in concrete cultural experiences, whereas detailed phenomenological investigations are required to better explain each layer and guide us to grasp universal structures in specific cultures.

Now it should be clearer that similar investigations do not confuse the cultural level with the personal one, as we suggest it is implicit in contemporary empirical studies. For instance, morality is a cultural layer if it is understood as composed of shared moral precepts or values, knowledge of

²⁸ D. Moran, *What is the phenomenological approach? Revisiting intentional explication*, in «Phenomenology and Mind», (15), 2018, pp. 72-90.

²⁹ E. Husserl. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Second book, cit., p. 194.

³⁰ D. Perrotta, E. A. Meloni, *Natura e cultura nella genesi della coscienza collettiva*. Mimesis, Milano 2022.

customs, and so on³¹, but it becomes a personal factor if we analyze how an individual lives these very same moral conceptions, and this latter point would open another topic, that is more related to psychical adjustment or psychological traits, as commonly analyzed in empirical psychology³²

With this distinction in mind, we could proceed with a amount of different phenomenological research, that explains how each cultural component, like collective values or moral precepts are experienced and, as a consequence, what ontology they have, and how they are elaborated through different functions (Noesis).

Indeed, if we maintain a pure phenomenological approach, it is possible to enucleate evidence about each of these layers, or experiential structures, since they are characterized by specific functions and contents.

For instance, the function of believing cannot have a content like morality in general, since morality is a composed structure, thus it is made of several entities with their own laws of organization or composition. On the contrary, believing can be generally defined as directed to a belief, but the belief can be characterized in a large amount of different senses³³. There are beliefs about a specific sensorial or affective representation that are prerequisites for interacting with the natural environment, which are not properly cultural. Beliefs about collective values, conceptions about our society, and so on, are cultural components that introduce more complex essential descriptions, and they acquire this meaning because they are directed to more complex entities, or noemata, that are shared objectivities.

If we analyze cultural values and feelings, we find the same peculiarity. Before investigating historical existent values, for instance, they need to be analyzed in their intellectual and affective coordinates, components and relations with other entities, constitution through different layers, and so on. These are topics that remain pure phenomenology, as we are describing essences of cultural components.

³¹ D. Perrotta, *Coscienza e ragione: dalla fenomenologia descrittiva alla fenomenologia normativa*, Tab edizioni, Roma 2021.

³² N. Ellemers, J. Van Der Toorn, Y. Paunov & T. Van Leeuwen, *The psychology of morality: A review and analysis of empirical studies published from 1940 through 2017*, in «Personality and Social Psychology Review», 23(4), 2019, pp. 332-366.

³³ E. Husserl, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, Trans. F. Kersten, Springer, Dordrecht 1982, pp. 251-255.

7. Phenomenological analyses of the essence of the ritual

Next, we exemplify the previously stated epistemological premises, by investigating the ritual as a cultural object (Noema), analyzing its underlying constitutive functions (Erlebnisse or Noesis), different layers of organizations, and whole-part relations.

We will provide an example that maintains the phenomenological attitude, aimed to enucleate essences, but, at the same time, we will also introduce historical factors (or empirical fulfillments), explaining how these two approaches can work together.

First, let us recall that an investigation of the “ritual” can be approached as an interest in the essence that belongs to each occurrence of it (phenomenology), and as a specific ritual (cultural anthropology).

Each ritual necessarily shares specific properties to define it essentially: at the same time, not every ritual is identical to others. In simpler words, each ritual possesses its necessary laws of appearance, and within this regularity a specific ritual can be recognized.

To understand the essence of the ritual, as an experiential content, we need to investigate how a ritual is experienced or manifested in our consciousness. In any case, these general features of the ritual cannot be determined through induction; otherwise they would not be considered necessary for all human cultures. This is the primary distinction between phenomenology and cultural anthropology. Our aim is to discover universal processes that are shared across all cultures.

Every human group shares these regularities because they elaborate a ritual with the very same processes, albeit in very different contexts. Our consciousness or experiential structures are the source of this universal processing. Understanding how a ritual is experienced requires referring to constitutive functions, both in general terms and in their historical occurrences.

The first universal statement is that a ritual cannot exist without a group that recognizes its meaning. In other words, a ritual cannot be understood solely by examining the personal experience, being this entity a collective product.

Culture introduces several intertwined experiential layers to be explained, albeit each cultural component maintains distinct properties. In other words, a ritual is a highly complex intellectual and affective product that requires to be analyzed at various levels to comprehend its sense. It encompasses semantic, emotional, and moral connotations, as well as values, practices, and so on.

In simpler words, through phenomenology, it is possible to investigate the most important cultural components within their correlation to psychological, cognitive, and logical processing, as well as their compositions in terms of different parts or moments, such as representations, propositions, values, and so on. To this extent, we are not investigating the individual in relation to his culture, but the group in processing and constituting their own worldview (*Weltanschauung*), or culture.

This paper provides an example of Pessa'h, which is a Jewish festival characterized by a plethora of very complex rituals, which are composed of the sharing of thoughts, feelings, ideas, and values, that belong to the entire group. While each of the former concepts possess their own essence, along with different relations with specific functions, within a specific culture they are already interconnected, being the reciprocal causation among these entities that give sense to a specific content³⁴, like a ritual.

This multi-dimensional definition implies that a ritual cannot be defined just as an intellectual or affective entity, as it simultaneously possesses peculiarities of both. Furthermore, the necessary relation between Pessa'h, as a festivity, and its several rituals, already gives us to idea of a very sophisticated conceptual architecture, where each of these rituals would have no meaning outside this specific temporal context.

For instance, examining perceptive or sensorimotor interactions with the world (Section 4) does not allow us to completely grasp the sense of cultural entities. Every ritual can be completely explained neither by sensorial features nor by motor ones. Of course, each ritual involves movements and practices, but these are effects of the meaning that a ritual possesses, as a shared ideal entity. During the ritual, there are material objects with which the bodies interact, but the sensorial touch has a symbolic meaning that cannot be explained by the sensorial information alone, it means something else, and this can only be understood in cognitive (Noetic) terms. For instance, although visual information is necessary to interact with cultural artifacts, it is not a sufficient condition to explain the sense of these cultural products.

The sense of the ritual is not confined to physical space as it is not solely made of material objects, indeed it is created by the exchange of thoughts, memories, and so on, distributed in a shared temporality, that ascribe sense to

³⁴ This peculiar form of causality is defined by Husserl as “motivation” (E. Husserl. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Second book, cit.).

these sensorial interactions. All these statements are to be meant as universals, they belong to the essence of the ritual and this essence encompasses all the specific instances of rituals.

Indeed, to create and share the meaning of the ritual, abstractive processes, such as categorization, concept formations, as well as inferences or syllogisms, or generally intellective acts (Section 5), are necessary. It is important to specify that once expressed, these functions remain as a historical substrate of meaning: they are not just momentary processes as they constitute cultural stratifications that characterize the ritual.

To understand this interpretation in cognitive terms, a ritual is analyzed as experienced through complex functions: beliefs about the social contexts, judgments about shared knowledge of the group tradition, which are made of complex semantic nets, as well as inferences and syllogisms, faith that make this ritual open to theological and religious meaning, and so on.

These functions and contents should not be considered merely as momentary processes or cognitive dispositions of individuals, but they possess essential features that collectively constitute shared contents over time. Constitutive functions are expressed not only in specific temporal moments, but they persist or be sedimented over time, so as to develop a historical and cultural context, through shared ideas, thoughts, feelings, and so on.

8. Diving deeper: phenomenological analysis of Jewish rituals

Up to this point, we have analyzed ritual in its universality, through descriptions that are to be understood as universal in any empirical occurrence. However, cultural anthropologists are correct in asserting that even very small groups are in some ways different and unique. According to these perspectives, phenomenological descriptions remain valid and apodictic since there is no way to experience culture outside of these eidetic laws, but we also recognize that each group is unique in some way. Nevertheless, pure or eidetic analysis supplies us with very sophisticated tools to analyze specific cultures, in order to identify convergencies and divergencies in cognitive elaborations.

This paper proposes an analysis of specific rituals of Pessa'h, a notorious festival of the Jewish community.

A specific element of Pessa'h that is particularly noteworthy in this context is the chametz: a Hebrew term referring to various fermenting foods, referring to bread, whereas leaven is related to Aramaic חמץ (Cham'a) which means "to ferment, leaven". Such a definition only applies to products containing one of

the five types of grains (wheat, spelt, oats, barley, and rye) blended with water and allowed to rise beyond eighteen minutes. Without going into details, the key point is to explain the strong symbolic significance of a seemingly simple chemical process; in fact, these foods are prohibited during Pessa'h only after fermentation. In fact, matzah (unleavened bread) is made with flour and water but without a fermentation process given the mandatory requirement that the entire process including baking take place in less than 18 minutes, meaning that the prohibition applies to the process and not to the matter of the food.

In other words, the Chametz is a category of legumes that has a strong symbolic meaning, and it is also foundational to various Pessa'h rituals. Most of the rituals of Pessa'h acquire sense in relation to these legumes, as these legumes introduce the necessity to control or inhibit instinctive actions, through the introduction of structured rules or prohibitions that constitute the sense of several rituals.

To sum up: Chametz is a Jewish term that refers to several foods that ferment. Without introducing details, the key point is to explain the strong symbolical meaning of an apparently simple chemical process, indeed, these foods are prohibited during Pessa'h only after the fermentation, which means that the prohibition applies to the processes and not to the matter of the food. The Jewish community has an attitude that tends to make the past always directed toward the future, and this is also characteristic of the symbology of the Chametz. The fermentation goes beyond its natural meaning by remembering the slavery in Egypt. The Jews had to flee quickly from Egypt, and they did not have time to leave this food leavening. What seems a contingent event has become a thick symbol in the Jewish tradition, by remembering this historical event, and this event itself becomes a memory that symbolizes the physical and temporal liberation, of a time that belonged to Egyptian culture. Consequently, the Chametz is considered the symbols that acquire the meaning of these historical events, and this is the reason why Jews need to eliminate from their houses these foods during Pessa'h. Other than prohibiting eating Chametz, it is also worth mentioning the prohibition of owning it and profiting from it.

So far, it should be clearer why these foods are prohibited, albeit simplified. Another important component of Pessa'h rituality will now be introduced, and then we will conclude by interpreting these anthropological data through phenomenology.

If we want to comprehend why a food should be forbidden, we must analyze a specific semantic net of prohibition to which the kitniyot is added.

Not by chance, the kitniyot is prohibited for the very reason that the chametz is prohibited.

Kitniyot is a Hebrew word meaning legumes. During the Middle Ages, this custom emerged and the following foods were banned: rice, millet, beans, lentils, peas, sesame and mustard seeds, corn, dried green beans, jack beans, dried chickpeas, soybeans, sunflower seeds, and poppy seeds; in contrast, coffee, tea, garlic, walnuts, radishes, and olives are allowed. There are three reasons why the ban on kitniyot developed: (a) kitniyot are harvested and processed in the same way as chametz, (b) they are ground into flour and cooked just like chametz (so people might mistakenly believe that if they can eat kitniyot, they can also eat chametz), (c) it might contain mixed chametz grains (so people who eat kitniyot might inadvertently eat chametz).

Within the relation between the chametz and the kitniyot is possible to observe a strong cognitive connotation. Even though there are several explanations, that also diverge among different Jewish sub-groups, historically, kitniyot and chametz were collected in analogous places and modalities, and such a state of affair led the ancient rabbis to fear a possible contamination, or confusion that could lead Jews to eat chametz, also due to their perceptive similarity. It follows that this first explanation is related to perceptive similarity and the possible mistake is referred to human actions.

Furthermore, there is another symbolic meaning which applies to the concept of contamination. The presence in the same place could lead the kitniyot to be contaminated by the chametz. The concept of contamination is incredibly common in human rituals and, for this reason, there are also various rituals that elaborate its contrary: the purification.

Of course, such an anthropological description is too brief to fully comprehend such a complex ritual. For the aim of this paper, we just introduced some details in order to propose an example of collaborations, as we can now return to the phenomenological analysis.

At the perceptive and sensorimotor levels (Section 4), it is clear that a legume (kitniyot) is just a mere legume that can also be manipulated, and tasted, with its own visual and flavor properties, and so on. If we now introduce the linguistic-conceptual level, we do not find any cultural sense yet. I can reflect on this legume like a general food, combining its general category with perceptual features through concepts in propositions: the kitniyot has this color, this shape, and so on. Even with the introduction of the latter form of abstraction, we are still far from the ritual sense, even though we are already introducing cultural features of the Jewish language. In other words, there is already a cultural feature, since the term kitniyot has clearly

an etymology that refers to the Jewish language and history, but this is not a level that explains the praxis of the rituals and their meaning yet.

As for intellectual functions (Section 5), here we are introducing the level within which the sense of this legume in rituals can be understood. To provide an explanation of the meaning Jews ascribe to the kitniyot, historical knowledge is necessary. These historical descriptions are not just abstract explanations of the Jews's life, but they convey the meaning that made the prohibitions possible, and still exist nowadays. A Jew could be attracted by the kitniyot and feel an impulse to consume it, but such a perceptive scene recalls intellectual meaning that generates the need to prohibit such an impulse, in order to proceed with controlled actions. The history of Judaism is codified in collective judgements, within which inferences that explain the nexus between the chametz and the kitniyot can be found. We define this level as made of judgements because we are talking about thoughts and ideas which refer to real events, that are collectively accepted and recognized, as well as constantly recalled by perceptive presentations of these legumes during Pessa'h.

However, we can also introduce the doxastic level to explain less rigorous thoughts, like beliefs and doubts, which we define as processes that underlie possible events.

The prohibition of the kitniyot involves several implicit rules and practices: one that is interesting from this perspective concerns the role of doubts in defining the prohibition. Jewish culture prohibits the interaction with the kitniyot, inasmuch as it can be blended with the chametz.

A doubt can be meant as an intellectual function that gives sense to this ritual but, in this case, we are not speaking of certain events, but of a possibility of contamination. Furthermore, we are not speaking of a mere subjective doubt, a momentary expression, instead of a doubt that becomes a constitutive component of the ritual. We consider such a level of cognition as less restrictive compared to the symbolic relation between the Exodus and the Chametz. Moreover, the prohibition of the kitniyot is only typical of the European Jewish, and this observation allows us to expect more contingent principles underlying this ritual.

In other words, the kitniyot is *forbidden* because of the *doubt* that it may contain chametz, which could result in forbidden actions. It is crucial to note that we are referring to a *risk*, as we have doubts rather than certainties about this event. Even the smallest possibility is not admitted.

We classify such a level as doxastic³⁵ for two reasons. These processes are defined by their relations to possibilities instead of reality. Thus, the degree and modality of prohibition differ from the prohibition of eating chametz, the latter being constituted by judgments, and expression about the reality (as described in the Torah). In other words: the prohibition of the chametz stems from the recalling of historical explanations and logical inferences, that make this prohibition absolute during Pessa'h. The prohibition of the kitniyot is logically derived from the previous explanation, but a further level is added, since we introduce the role of doubts or the possibility to make a forbidden action. Although these two descriptions may seem very similar, we propose that they are based on two distinct cognitive elaborations, that can be further investigated.

The different cognitive elaborations of the two rituals also lead to different other cultural features.

Notably, while the meaning of the chametz is to be followed by all Jews in the community, being a ritual that is described within the Torah, the prohibition of the kitniyot may also be annulled.

Moreover, the process of annulment does not apply to the entire community, but only applies to the person who mistakenly consumed the kitniyot and needs to perform annulment practices. This variation in annulment practice is, in our opinion, related to the contingent principles underlying this ritual, since, as we said, the prohibition of kitniyot is related to possibility, reflecting a less foundational knowledge about Jewish history.

While the chametz is expressly described in the Torah and considered as the reality of Jewish history, the kitniyot was introduced by the Rabbinic tradition. This is a striking difference: at its core, the historical explanation does not allow for any kind of annulment. Eating chametz is deemed as an absolute transgression, resulting in the person no longer belonging to the Jewish community. Conversely, consuming kitniyot allows for the initiation of annulment practices.

The annulment is a typical anthropological event that often applies to instances of contamination. The conceptual nexus with a very complex collective narrative is apparent in this scenario, even though it would require several other details to be explained, and it should be examined elsewhere.

We conclude this paragraph by acknowledging that numerous analyses to complete such an argument would be required.

³⁵ Related to processes like beliefs and doubt and their corresponding epistemic values, that is possibility.

Conclusion

In this paper, we have introduced phenomenology as a means of examining universal principles of culture, inasmuch as it enables us to investigate culture in relation to consciousness processes and experiential structures. We have proposed this approach as an alternative to empirical approaches in cultural studies, both regarding the humanistic and scientific fields. Instead of focusing on differences between cultural groups, we introduced details of Jewish rituals to investigate the universal processing that makes these specific contents possible. In simpler words, we did not only describe a specific ritual, but we investigated the underlying psychological or cognitive processing. The main feature of phenomenology is to seize these universal processing as structural of the human being, without excluding the possibility of finding the very same principles in each context.

Although we can use a classical humanistic approach, such as the cultural anthropological or the historical ones, to delve deeper into the complexity of a specific culture, we can also focus on these singularities to enucleate essential processes that are necessary to experience cultural phenomena, in addition to describing how these very same processes are fulfilled by specific historical details. Despite the incredible divergences among cultures, including subgroups of the same culture, the primary aim of phenomenology is to focus on the universal existence of essential principles of our experience, as well as exploring how they are fulfilled by history and contingencies that make every culture unique.

This study has two major limitations. First, it took several pages for introducing the phenomenological principles necessary to explain the interpretation of Jewish rituals. Such a choice was necessary because of the existence of several different interpretations of phenomenology in the contemporary debates, and we claimed the importance of returning to the traditional Husserlian approach to develop such a topic.

The second point of limitation concerns the necessary exclusion of detailed reviews of cultural studies. There are several disciplines, such as psychology and biology along with their various branches, that focus on cultural processes, and they would require a systematic review to be discussed and compared with phenomenology. In any case, we suggest that these different disciplines focus mainly on divergencies, namely on how the context changes basic psychological or biological functioning. Conversely, we propose that phenomenology works at a level that precedes the former one, since we are

looking for the universal principles in any culture (the condition of possibilities).

The main aim of this article is epistemological, but we have also proposed an example that, in our opinion, can lead to two different paths of research. First, it becomes possible to analyze the universal functioning of cultural experience in any different cultural group, by focusing on common principles instead of differences. In other words, every ritual must follow the processes described above, even if it changes in terms of historical contents.

Second, since we are dealing with very detailed analyses of specific components of culture, meant in their universality, we also suggest that this approach may be applied, in the long run, in empirical studies of culture, by focusing on specific components rather than on an entire context, as well as on psychological or biological principles that are universal in each specific culture.

Such an approach is clearly more important in disciplines that seek to capture universal functioning. Thus, this does not directly criticize those disciplines that, on the contrary, are interested in emphasizing contextual divergences, like empirical studies in cultural anthropology and sociology, history, and others. Moreover, the latter approach remains salient to collect data, that is of main importance to develop each kind of study. It is not possible to proceed with an eidetic analysis of cultural context if we do not know what we are investigating. In conclusion, this paper cannot be exhaustive, since it is a brief introduction of a different approach of cultural studies, but we suggest that this approach can be further develop, in order to propose new philosophical and anthropological analysis of culture that could also communicate with the empirical sciences.