

## Dio nella modernità: Husserl

ARMANDO RIGOBELLO \*

Sommario: 1. *L'articolazione del discorso*; 2. *Dio identificato e posto tra parentesi*; 3. *Il "Logos di ogni essere possibile"*; 4. *Costituzione e creatività*; 5. *Garanzia intersoggettiva e veridicità divina*; 6. *Il messianesimo della ragione*; 7. *Considerazioni conclusive*.



### 1. L'articolazione del discorso

Il metodo fenomenologico husserliano e il vasto contesto speculativo che ne consegue costituiscono un punto di vista privilegiato per cogliere e valutare il nucleo teoretico del pensiero contemporaneo ed in particolare la condizione in cui viene a trovarsi la Trascendenza divina in tale contesto. La fenomenologia da un lato si pone come metodo radicale rivolto a trasformare la filosofia in scienza rigorosa, dall'altro apre il discorso sul darsi immediato che dalle prime evidenze logiche si estende alle emergenze esistenziali del mondo della vita. In questa duplice e solidale direzione di ricerca, la fenomenologia esprime efficacemente le due anime che percorrono tanta speculazione contemporanea: il rigore razionale analitico e la dimensione esistenziale, anime che convergono ed insieme si differenziano di fronte a un tema altrettanto radicale: il tema del senso. La fenomenologia, in un tempo di incombente nichilismo, sembra essere l'ultima spiaggia su cui si combatte la lotta del senso ed in cui si mettono alla prova le estreme possibilità della ragione e dell'esistenza di convergere in un orizzonte che si ponga al di là di ogni cedimento psicologico e morale e che sia percorso da un'insuperabile istanza di absolutezza. Il tema di Dio, l'interrogativo sul divino a che livello si situano in tale concezione filosofica? Questo è l'argomento che ci proponiamo di svolgere nelle pagine che seguono limitandoci alla posizione husserliana che della fenomenologia è la più emblematica espressione. Il discorso si articolerà attorno ai seguenti punti: l'idea di Dio nel contesto dell'attività costitutiva dell'ego trascendentale fenomenologico; la garanzia intersoggettiva e la garanzia divina; l'istanza di infinito nel compito teleologico della ragione.

Alla trattazione dei tre aspetti del tema va premessa una considerazione generale che riguarda la compresenza nel discorso husserliano di descrizione eidetica e di

---

\* Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", Dipartimento di ricerche filosofiche, via Cavaglieri, 00173 Roma

costituzione egologica, quasi una oscillazione tra la funzione maieutica del vedere, del cogliere attraverso la radicalità della riduzione, il volto più elementare e più proprio del fenomeno (su cui poi si articolano le “ontologie regionali”) e la funzione fondante del costituire. Il costituire non si limita infatti a descrivere le intuizioni eide-tiche ma ne analizza il costituirsi nell’io. La costituzione è donazione di senso che si svolge *a-priori* nel contesto trascendentale dell’io che dona senso riconoscendo e che lo riconosce donandolo. Le analisi fenomenologiche si fondano appunto nelle evi-denze apodittiche dell’ego la cui descrizione non è descrizione di dati emersi dall’esperienza, ma di contenuti *a-priori*. Tale *a-priori* non è, come in Kant, condi-zione di conoscenze, ma è già conoscenza di articolazioni di senso che costituiscono le evidenze apodittiche dell’ego. Dalla *fenomenologia eidetica* si passa così alla *fenomenologia trascendentale* che ne costituisce la radicalizzazione e in cui si attua la rivoluzione copernicana di Husserl, il raggiungimento della terra promessa di una *scienza fenomenologica*. In tale scienza, cui sono dedicate, tra le altre, le ultime pagi-ne della Quinta meditazione cartesiana, trovano il loro fondamento le operazioni delle scienze ingenuamente positive: il loro livello non è radicalmente critico e rin-viano alle operazioni originarie dell’ego costituente in cui si chiarisce anche l’oriz-zonte intenzionale.

Ci siamo soffermati su queste considerazioni come premessa al successivo discorso poiché il passaggio da una fenomenologia eidetica ad una fenomenologia trascendentale, passaggio che causò il disagio ed indi il distacco dal maestro di alcuni tra i più noti discepoli di Husserl, da Heidegger ad Edith Stein, condiziona notevol-mente il discorso intorno a Dio. Le articolazioni di senso quali evidenze apodittiche dell’io finiscono infatti per presentarsi come operazioni della vita di un Assoluto immanente entro il cui orizzonte trascendentale si risolve tutto il senso della realtà. Siamo di fronte alla versione fenomenologica dell’idealismo trascendentale.

## 2. Dio identificato e posto tra parentesi

Un noto passo di *Ideen* ci porta decisamente, pur nella sua brevità, nel cuore stesso della questione di Dio nella prospettiva fenomenologica-trascendentale. Si tratta del paragrafo 58, intitolato “La trascendenza di Dio neutralizzata”, del Libro 1°, sezione seconda, capitolo quarto<sup>1</sup>. L’argomento si svolge nel contesto della conside-razione fenomenologica fondamentale, ossia della “neutralizzazione dell’atteggia-mento naturale”. Tentiamo di dare ora una parafrasi e un qualche commento del para-grafo in questione. Husserl inizia il discorso osservando come, operata la messa tra parentesi del mondo e quindi posta fuori gioco la trascendenza del mondo nei con-fronti della coscienza ridotta, ci si faccia innanzi il tema di un’altra diversa trascen-denza. Questo farsi innanzi non è il presentarsi di un dato immediato di tale coscien-za, come invece avviene per l’io puro (dato immediato della coscienza ridotta), ma giunge alla nostra consapevolezza in un modo che richiede un chiarimento. Va detto comunque subito che questa diversa trascendenza si situa nel polo opposto alla tra-

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, pp. 127-128. Le citazioni che seguono si riferiscono a questa edizione e traduzione.

scendenza del mondo nei confronti dell'io, ossia è la trascendenza di Dio, trascendente nei riguardi dell'io ed insieme del mondo. Husserl, quando scrive queste pagine, ha già operato la "riduzione del mondo naturale all'assoluto della coscienza" e osserva come tale riduzione abbia messo in luce delle connessioni *di fatto* (ossia colte già costituite nella "sfera della visione empirica"), tra percezioni immanenti al vissuto (*Erlebnisse*) e i sistemi di regole. Questo insieme di convergenze dà luogo ad un mondo *morfologicamente ordinato*, empiricamente rilevabile e che costituisce il correlato intenzionale della coscienza ridotta e rende possibile le scienze "classificatrici e descrittive". Questo mondo — continua Husserl — appare come "una natura fisica sottoposta a leggi esatte", ciò alla luce della teoresi fisico-matematica e limitatamente agli "stadi inferiori materiali".

È questo il punto in cui Husserl introduce la considerazione che si riferisce direttamente al tema dell'esistenza di Dio. Il livello degli accennati stadi inferiori, materiali, empirici non giustificano la razionalità operante in quel mondo "morfologicamente ordinato", rimane quindi il problema di dove venga la "mirabile teleologia" che ne guida le manifestazioni. Nel mondo empirico, inoltre, agiscono diverse forme di teleologia da quelle biologiche che presiedono allo sviluppo dagli elementari organismi fino all'uomo, a quelle che investono la cultura e i valori. Tutto ciò non può venir spiegato sul terreno naturalistico, ossia con dati di fatto e leggi naturali. La stessa riduzione fenomenologica porta, al di là del dato e delle dinamiche naturalistiche, alla questione del fondamento nella coscienza costitutiva di quanto appare sul piano fattuale. Husserl ribadisce in proposito la necessità di un fondamento meta-naturalistico e precisa che esso è richiesto non tanto di fronte al fatto in quanto mero fatto, ma al «fatto come sorgente di possibili e reali valori, crescenti all'infinito». Ciò «impone la questione del suo (suo del fatto come sorgente di valore) *fondamento* che non può avere naturalmente il senso di una causa fisica». La conclusione del passo investe direttamente ed esplicitamente il nostro tema. Husserl non intende soffermarsi «sul modo in cui la coscienza religiosa può condurre al medesimo principio», né affrontare la questione sul fondamento razionale di tale modalità. Ciò che invece interessa, nell'ambito della sua ricerca, è che l'Essere *divino* extramondano, così come risulta dalle considerazioni razionali prima accennate, verrebbe ad essere trascendente non solo rispetto al mondo, ma pure nei riguardi della coscienza: «sarebbe dunque un *assoluto* in senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un trascendente in senso totalmente diverso dalla trascendenza nel senso del mondo»<sup>2</sup>. Questo assoluto totalmente diverso che trascende in forma totalmente diversa non è oggetto di ricerca fenomenologica: «A questo *assoluto* — continua Husserl e con tali parole conclude il paragrafo — *trascendente* noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica. Esso deve rimanere fuori del nostro campo di ricerca, se questo ha da essere il campo della coscienza pura»<sup>3</sup>.

Vi è un commento di Lévinas su queste pagine che ne pone in luce le difficoltà teoretiche: «È difficile prendere sul serio le brevi indicazioni su Dio che Husserl dà nelle *Idee* cercando nel meraviglioso gioco delle intenzioni costituenti il mondo in modo coerente, una prova finalistica dell'esistenza di Dio. La monade invita Dio

<sup>2</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 128.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

stesso a costituirsi come senso per un pensiero responsabile davanti a se stessa»<sup>4</sup>. La monade è naturalmente l'ego, la coscienza pura fenomenologicamente ridotta, l'ego costituente. Il giudizio di Lévinas è forse eccessivo, leggendo le parole di Husserl si avverte comunque che la questione appare per lui marginale, per lo meno sul piano della ricerca filosofica fenomenologicamente intesa. Al di là delle impressioni sta comunque il fatto che Husserl ritiene validi gli argomenti finalistici addotti per riconoscere la esistenza di Dio risalendo da una intrinseca teleologia del cosmo e del mondo della vita umana; certamente è un riconoscimento che si collega inequivocabilmente al di fuori della ricerca fenomenologica. Quest'ultima anzi per procedere deve mettere tra parentesi Dio. Ateismo metodico, quindi? Più precisamente si potrebbe parlare di una *identificazione* della realtà divina e contemporaneamente di una sua *messa tra parentesi*.

Per una compiuta inteliezione del testo commentato rimane da chiarire il significato dell'espressione "in senso totalmente diverso" che Husserl usa sia per indicare la differenza tra l'Assoluto e l'assoluto della coscienza, sia la differenza tra il trascendere di Dio nei confronti del mondo e della coscienza e il trascendere della coscienza nei confronti del mondo. Quell'assoluta diversità corrispondente all'assoluta separazione del discorso ontologico-metafisico (in senso tradizionale e realistico) dal discorso fenomenologico-trascendentale. Da un lato vi è una trascendenza irriducibile all'immanenza, dall'altro una trascendenza compresa nell'orizzonte intrascendibile dell'immanenza, ossia quella trascendenza "genuina e vera" dell'intersoggettività immanente nell'ego trascendentale e che costituisce lo sbocco finale delle *Meditazioni cartesiane*. La distinzione può essere formulata in modo concettualmente chiaro, rimane tuttavia difficile mantenere l'assolutezza della coscienza al di fuori di una considerazione metafisica; è questo l'arduo terreno in cui si situa la ricerca fenomenologica, il livello speculativo in cui consiste la sublime ambiguità della coscienza è ricco di suggestioni, una ricchezza pagata con una neutralizzazione senza ritorni.

Il paragrafo 58, su cui ci siamo soffermati, ha dato luogo ad un'ampia discussione tra gli interpreti. Come punto di riferimento in tale discussione potremmo citare due Autori emblematici di due posizioni tra loro divergenti: Landgrebe e Strasser. Per Ludwig Landgrebe la soggettività trascendentale ponendosi come assoluta toglie validità speculativa all'idea di Dio che tuttalpiù può essere considerata un correlato dell'attività costituente propria dell'ego trascendentale, un ego che finisce per colorirsi di panteismo<sup>5</sup>. Secondo Stephan Strasser invece l'esplicita dichiarazione di Husserl sulla eterogeneità tra l'assoluto della coscienza e l'assolutezza di Dio, tra la trascendenza del mondo e la trascendenza di Dio non lascia dubbi sul fatto che Dio sia concepito da Husserl come radicalmente diverso dalla coscienza trascendentale e che il suo modo di essere trascendente sia inteso in forma radicalmente diversa dagli altri modi di considerare la trascendenza<sup>6</sup>. La diversità della tesi di Strasser da quella di Landgrebe è tuttavia ridotta se si tiene conto che anche per Strasser l'affermazione husserliana dell'esistenza di Dio è fatta al di fuori del discorso fenomenologico. La differenza è più di tono che di ordine speculativo. Per Strasser le poche parole sulla

<sup>4</sup> E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, p. 48.

<sup>5</sup> Cfr. L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.

<sup>6</sup> Cfr. S. STRASSER, *History, Teleology and Gott in Husserl*, «Analecta Husserliana», vol. IX, p. 326.

necessità di riconoscere l'esistenza di Dio, sia pure in un quadro speculativo non fenomenologico, sono di notevole peso ai fini di intendere l'orientamento personale di Husserl, per Landgrebe esse appaiono marginali. Strasser arricchisce le considerazioni fatte ricordando come altrove Husserl parli di *Gott als Idee*, un'espressione che richiama l'ideale kantiano dell'idea di Dio, un ideale ad uso regolativo. In Husserl, osserva Strasser, non si tratta tuttavia di un ideale regolativo della conoscenza. Ragione di più per riconoscere come tale idea, nel contesto del discorso husserliano, non sia tanto una "finzione euristica" quanto una "realtà ultima ed assoluta", sia pure inattuabile attraverso un referto fenomenologico<sup>7</sup>.

Il discorso su Dio nel pensiero di Husserl non si esaurisce nella discussione sul senso da attribuire alle argomentazioni svolte nel paragrafo 58 di *Ideen*, ma si estende alla natura dell'Assoluto husserliano e investe quindi il piano fenomenologico vero e proprio, sia nel senso della attività costitutiva dell'io trascendentale che in quello della garanzia intersoggettiva che tale attività costituente porta con sé. Ed è su questi aspetti, già indicati all'inizio di queste pagine, che vorremmo ora soffermarci.

### 3. Il "Logos di ogni essere possibile"

Si è visto come Husserl nel già ampiamente citato paragrafo 58 abbia sottolineato il "senso totalmente diverso" che si pone tra l'assolutezza di Dio trascendente secondo la tradizione finalistica e quella che caratterizza l'attività costituente dell'ego trascendentale. Ma si tratta proprio di un "senso totalmente diverso" oppure ciò è più una dichiarazione di principio che una nota emergente dalle "cose stesse"? La chiara distinzione tra livello fenomenologico e livello ontologico rimane valida anche quando i due livelli sono considerati in termini di assolutezza? Oppure l'assolutezza in quanto tale ontologizza stati di coscienza e operazioni della soggettività? Il piano fenomenologico, investito da alcunché di assoluto, trova il suo compimento in una articolazione di strutture conoscitive che finisce per configurarsi come il *logos di ogni essere possibile*, come uno schema di *ontologia concreta*. Cercheremo di chiarire questi aspetti del discorso a partire da alcune pagine della Quinta delle *Cartesianische Meditationen*.

Husserl enuncia, delucida, chiarisce le proprie posizioni spesso ritornando su di esse, tentando di esprimerle con parole diverse, focalizzandone alcuni aspetti, arricchendole di ulteriori sfumature. Tutto ciò indica certamente lo sforzo di chiarire a se stesso la profondità della propria posizione e, allo stesso tempo, permette di incontrare frequentemente nei suoi scritti dei periodi, degli incisi all'interno dei periodi, che condensano in poche righe il nucleo centrale del discorso. Spesso vi è solo l'imbarazzo della scelta. Prendiamo l'avvio nella nostra indagine da uno di questi brani emblematici, una pagina del paragrafo 64 della Quinta meditazione cartesiana. «Possiamo dire — scrive Husserl — che nella fenomenologia *a priori* trascendentale trovano la loro origine ed il loro fondamento ultimo (per la ricerca delle loro correlazioni) tutte le scienze *a priori* in generale; prese in questa loro origine fanno addirittura parte

<sup>7</sup> Cfr. S. STRASSER, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserl*, «Philosophisches Jahrbuch», 67 (1958).

della universale fenomenologia *a priori* come sue ramificazioni sistematiche»<sup>8</sup>. Questa fenomenologia trascendentale *a priori* presuppone un “*a priori* universale” e tale *a priori* è indicato subito dopo come il “logos” in cui risiede la condizione di possibilità nell’intero universo: «Il sistema dell’*a priori* si può anche designare come *sviluppo sistematico a priori universale*, connaturato all’essenza della soggettività universale e quindi anche dell’intersoggettività; quest’*a priori* è l’universale *logos di ogni essere possibile*»<sup>9</sup>.

Si noti come lo sviluppo sistematico dell’*a priori* venga considerato come costitutivo dell’essenza stessa della soggettività trascendentale; ne discende che tale soggettività si pone come giustificazione *a priori* di tutta la possibilità del reale e quindi della sua intelligibilità. Ciò porta Husserl a configurare una “ontologia universale” e subito precisa che questa ontologia non va intesa come vuota ontologia formale poiché le sue strutture formali sono condizione di ogni possibile articolazione della realtà (“tutte le possibilità regionali dell’essere”). «In altri termini — continua infatti Husserl — la fenomenologia trascendentale pienamente sviluppata sarebbe per ciò stesso una vera e propria ontologia universale; non però una mera e vuota ontologia formale ma anche tale da comprendere in sé tutte le possibilità regionali dell’essere secondo tutte le correlazioni che a queste appartengono»<sup>10</sup>.

Il discorso di Husserl vuole rendere ragione del formarsi di una *ontologia concreta* attraverso il metodo fenomenologico e perciò sottolinea come il quadro ontologico delineato sia quello che risulterebbe da una fenomenologia trascendentale *pienamente sviluppata*, connessa direttamente con lo “sviluppo sistematico dell’*a priori* universale” sopra ricordato. Nella considerazione fenomenologica trascendentale risiede “l’origine e il fondamento ultimo” di ogni conoscenza e ne sono implicite le linee di sviluppo in ogni sua possibile specificazione (le “regioni” del sapere) secondo la dinamica interna di quel *logos* che si è visto essere “logos di ogni essere possibile”. Due ulteriori specificazioni arricchiscono l’analisi del contesto che stiamo esaminando. La prima considerazione riguarda il carattere di “*universo in sé primo* della scienza con fondazione assoluta” che connota l’ontologia concreta, indicata anche come “teoria concreta ed universale della scienza” ed inoltre “logica concreta dell’essere”<sup>11</sup>. La seconda considerazione, che è conseguenza della prima, sottolinea come sia possibile in questa “scienza totale dell’*a priori*” raggiungere «*il fondamento di una scienza autentica dei fatti* e di una *filosofia universale in senso cartesiano*, ossia una scienza universale dell’essere di fatto basata su fondazione assoluta. Ogni razionalità del fatto sta invero nell’*a priori*»<sup>12</sup>. L’affermazione di una scienza dei fatti resa possibile dal riportare il fatto ad una fondazione assoluta *a priori* sembra delineare processi interni alla vita dell’Assoluto, al di là del progetto cartesiano, un Assoluto autofondantesi: «La scienza *a priori* — continua Husserl — è scienza di ciò che vale come principio cui deve far ricorso la scienza dei fatti per potere infine ricevere una fondazione di principio. Solo che la scienza *a priori* non deve essere ingenua ma derivare dalle ultime fonti fenomenologiche-trascedentali; in tal modo

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1970, p. 173.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> E. HUSSERL, o.c., pp. 173-174.

dev'essere conformata in un *a-priori* integrale fondato su se stesso e giustificantesi in base a se stesso»<sup>13</sup>.

A questo punto possiamo fare un primo bilancio sulla concezione di Dio in Husserl a partire da un esame di considerazioni interne al discorso fenomenologico-trascendentale e non più in sede meta-fenomenologica come nel caso del paragrafo 58 delle *Ideen*. Gli elementi che possiamo raccogliere dall'analisi fatta possono essere indicati nell'ordine seguente: l'*a-priori* universale, fondato e giustificato in base a se stesso, è connaturato all'essere della soggettività trascendentale, origine e fondamento di ogni conoscenza; l'ontologia concreta che discende da tale *a-priori* contiene *a-priori* tutte le possibili articolazioni dell'essere, è logos di ogni essere possibile; la scienza che si sviluppa dall'*a-priori* universale, proprio della soggettività trascendentale, è logica del concreto che raggiunge il fatto, è scienza dei fatti. Questi elementi investono la nozione di soggettività trascendentale, quella di scienza e i caratteri dell'ontologia. Sulla soggettività trascendentale avremo modo di intrattenerci più innanzi ponendola in rapporto con l'intersoggettività, ma già fin d'ora possiamo cogliere in essa la nota dell'assolutezza divina determinata dal suo essere coesistenziale all'*a-priori* trascendentale universale, un *a-priori* autofondantesi ed autogiustificantesi, che si configura come logos di ogni possibile realtà. Da tale soggettività e da tale *a-priori* discende una scienza che richiama direttamente la scienza divina poiché da un lato la sua validità è completamente garantita *a-priori*, dall'altro attinge al concreto, fino alla conoscenza rigorosa del fatto individuale. Si pensi a Spinoza per cui la conoscenza dell'individuale è possibile solo a Dio, oppure alla determinazione completa dell'individuale che per Kant è possibile solo nel contesto di tutti i giudizi possibili che si trova soltanto nell'idea di Dio<sup>14</sup>. L'ontologia, cui perviene la ricerca fenomenologica nel suo più compiuto sviluppo, ha la concretezza dell'Assoluto, le sue articolazioni sono quelle di ogni reale possibile, la sua logica è la logica del concreto.

Sarebbe troppo affrettato concludere che la soggettività trascendentale, connaturata all'*a-priori* universale, è l'equivalente di Dio o dell'idea di Dio. Rimane infatti aperta la questione della differenza tra il livello fenomenologico e quello ontologico-metafisico del discorso, questione che investe pure l'accennata "ontologia concreta" poiché è da stabilire se tale concretezza fenomenologicamente rilevante lo sia anche a livello extra-fenomenologico cioè nel contesto di una considerazione realistica. Una via per addentrarci nell'ardua questione è certamente quella che investe le

<sup>13</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 174.

<sup>14</sup> Spinoza nell'*Ethica, propositio XXXI, scholium*, afferma che la relazione delle cose con Dio, la loro dipendenza "secundum essentiam et existentiam", si può sicuramente dimostrare con argomenti propri della conoscenza per universali (il secondo genere della conoscenza spinoziana). Tale dimostrazione tuttavia "non ita tamen Mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscumque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur". È interessante notare una certa convergenza tra questa intuizione spinoziana della cosa singola nella sua dipendenza da Dio e la teoria di Kant a proposito della *determinazione completa*: la conoscenza adeguata di un singolo oggetto è possibile soltanto se potessimo investirlo con tutto l'universo dei giudizi possibili, ma la somma di tutti i giudizi possibili è l'idea di Dio. Solo se potessimo rendere costitutiva e non semplicemente regolativa tale idea potremmo attingere la conoscenza esaustiva del concreto (*Kritik der reinen Vernunft*, A 571-584; B 599-612. Sono le pagine sull'ideale trascendentale, libro II, cap. III, sez. II).

modalità con cui la soggettività trascendentale opera, ossia occorre chiarire la natura della *attività costituente*. Quale è il vero valore di questa enigmatica parola sospesa, come la stessa fenomenologia, tra l'apertura sul senso della realtà e il conferimento di senso? Poiché lo sviluppo della ricerca fenomenologica comporta lo "sviluppo sistematico dell'a priori universale", secondo la dichiarazione di Husserl fatta nel contesto della pagina appena esaminata, sarà bene situare il discorso entro l'itinerario tracciato da Husserl stesso: «Nell'ordine, la prima delle discipline filosofiche sarebbe l'egologia delimitata solipsisticamente, la scienza dell'ego ridotto in maniera primordiale; come seconda verrebbe poi la fenomenologia intersoggettiva fondata sull'egologia; quest'ultima tratta dapprima le questioni universali per ramificarsi dopo in varie scienze a priori speciali»<sup>15</sup>. La nostra attenzione sarà rivolta soprattutto alla seconda e terza fase dell'itinerario; la prima parte dello sviluppo della ricerca fenomenologica corrisponde a quella "fenomenologia eidetica" che precede la "fenomenologia trascendentale". Al passaggio da questa prima fase alla successiva si è accennato all'inizio di queste pagine a commento dell'articolazione del discorso che ci proponevamo di svolgere.

#### 4. Costituzione e creatività

«La vita pratica quotidiana è ingenua» afferma Husserl nelle prime considerazioni del paragrafo 64 della *Cartesianische Meditationen*, ingenua perché nel suo ambito si sperimenta, si pensa, si valuta, si agisce all'interno di "un mondo già dato" e gli atti intenzionali vengono compiuti in modo anonimo<sup>16</sup>. Se dalla vita quotidiana si passa alla conoscenza del mondo mediante le "scienze positive", cioè le singole scienze della nostra enciclopedia del sapere, si perviene soltanto ad una "ingenuità di ordine superiore": «La scienza ha la pretesa di giustificare i suoi passi teorici e riposa sempre sulla critica», però di fatto la sua critica non è radicale e ritiene originarie operazioni che riposano invece su atti intenzionali a lei sconosciuti. La critica ultima della conoscenza è invece «studio ed esame delle operazioni originarie, scoperta di tutti i loro orizzonti intenzionali mediante i quali soltanto può alla fine cogliersi la portata delle evidenze e valutarsi correlativamente il senso ontico degli oggetti, delle formazioni teoriche, dei valori e degli scopi»<sup>17</sup>.

Le operazioni originarie cui si allude sono operazioni costitutive che rilevano in radice gli orizzonti intenzionali di senso attraverso l'autoesplicazione dell'ego trascendentale. Questa autoesplicazione consiste nella costituzione universale e necessaria delle «forme di un mondo possibile... nell'ambito di ogni possibile forma d'essere in generale e del suo sistema di gradualità»<sup>18</sup>. Anche tenendo nel massimo conto le considerazioni fatte, sarebbe difficile ed affrettato concludere che la soggettività trascendentale connaturata all'*a-priori* universale equivalga alla nozione di Dio. Rimane infatti aperta la questione più volte ricordata della differenza tra livello fenomenologico e livello ontologico-metafisico del discorso, questione che investe pure l'accennata "ontologia concreta" poiché quella concretezza è sempre relativa al

<sup>15</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 173.

<sup>16</sup> E. HUSSERL, o.c., pp. 170-171.

<sup>17</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 171.

<sup>18</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 172.



contesto fenomenologico. Si aggiunga anche la altrettanto rilevante questione del modo in cui il mondo appare alla soggettività trascendentale, un mondo “già dato”. Questa datità limita la sfera di assolutezza dell’ego trascendentale. «La fenomenologia è idealismo — osserva Husserl nel paragrafo 41 della Quarta meditazione — solo nel senso di una autoesplicitazione del mio ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell’oggetto essente che deve appunto aver senso per me come ego»<sup>19</sup>. Siamo quindi di fronte ad una nuova forma di idealismo trascendentale che tuttavia si differenzia da quello dialettico della filosofia classica tedesca poiché al posto della attività creativa vi è quella costitutiva *compiuta esplicitazione di senso* (*durchgeführte Sinnesauslegung*), «condotta su ogni tipo pensabile di essere per me, come ego, e specialmente sulla trascendenza (che mi si presenta realmente data dall’esperienza) della natura, della cultura, del mondo in generale. Ma ciò vale quanto dire: rivelazione sistematica dell’intenzionalità costitutiva stessa»<sup>20</sup>. «La prova di questo idealismo è la fenomenologia stessa»<sup>21</sup>.

Tentiamo di riesporre il nucleo centrale del discorso ed avanzare una ipotesi. Il mondo, per la fenomenologia husserliana è già dato, ma la presa di coscienza del senso del mondo porta a scoprirne la fonte nell’attività costitutiva dell’ego trascendentale *a-priori*. Si tratta di un’indagine che dal dato risale alla genesi svelandone il senso. L’indagine, come si è visto, porta all’attività costituente dell’ego trascendentale assoluto, una intenzionale esplicitazione che investe d’ogni lato ogni aspetto della realtà. Tutto ciò si svolge entro l’orizzonte coscienziale dell’ego costituente, la sua realtà è quella della coscienza trascendentale stessa, non ha bisogno di prova alcuna, si dà con evidenza apodittica. L’ipotesi che avanziamo è che l’ego, la soggettività trascendentale *a-priori* si presentino impegnati in un’attività costituente perché così effettivamente appare alla nostra conoscenza soggettiva che risale dalla ovvietà del mondo quotidiano alle operazioni dell’ego trascendentale. La costitutività ci apparirebbe come creatività e ravviseremmo nell’Assoluto egologico un Dio immanente se fosse possibile porci immediatamente alla sorgente *a-priori* invece di avvicinarci ad essa attraverso un lungo itinerario di riduzione su riduzione, se fosse possibile violare la neutralità fenomenologica e compiere quell’ “avventura metafisica”, quell’ “eccesso speculativo” contro i quali Husserl mette in guardia all’inizio del paragrafo 60 della Quinta meditazione. All’interno di questa ipotesi anche l’enigma della donazione di senso, che è contemporaneamente esplicitazione e scoperta di senso, verrebbe chiarito. L’indagine fenomenologica trascendentale di Husserl verrebbe quindi ad essere una esplicitazione della *vita ab intra* dell’Assoluto compiuta dal suo interno stesso da una mente finita, esplicitazione che si rivela compito infinito se considerata dal punto di vista della soggettività singola, non trascendentale. Questa posizione potrebbe confluire, sotto alcuni aspetti, nella proposta di Ludwig Landgrebe che ritiene possibile interpretare la posizione husserliana in senso panteistico.

La questione del senso è connessa intimamente a quella sulla *costituzione*. La costituzione (*Konstitution*) è donazione di senso (*Sinngebung*) ed allo stesso tempo completa esplicitazione di senso (*durchgeführte Sinnesauslegung*), raggiunge la

<sup>19</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 95.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Questa frase manca nella traduzione italiana citata.

genesì del senso (*Sinnogenesis*). Anche quando Husserl accentua il fatto della donazione non ci troviamo mai di fronte ad una costruzione del senso, ma quasi ad un suo riconoscimento attivo, intenzionale che approda alla fonte genetica. L'intenzionalità infatti è movimento verso, ma non vuota direzione, la sua stessa attività è condizionata dalla meta cui tende, il senso che dona ha la sua premessa nella fonte originaria che è sottesa, oggetto di esplicitazione costitutiva. Nell'Husserl più maturo la costituzione va assumendo l'aspetto di una funzione, una relazione in cui il conferimento e l'esplicitazione appaiono come due volti dello stesso rapporto. Nonostante ciò non si può negare che l'operazione costitutiva husserliana rimanga, nel suo fondo, enigmatica. Le alterne accentuazioni sul dono o sulla scoperta, le esitazioni in proposito, l'originalità stessa della nozione non mai completamente portata alla luce fanno della costituzione il sintomo di una ambivalenza della fenomenologia trascendentale husserliana che discende da quella singolare forma di ontologia senza realtà oggettiva, di concretezza senza natura che abbiamo già incontrato nelle citazioni dal testo. L'ambivalenza è tra un discorso ipotetico di realtà virtuale (verrebbe quasi da dire) e un discorso che, in direzione opposta, scaturirebbe dall'"eccesso speculativo" cui si è accennato sopra. L'ipotesi di un immanentismo a sfondo panteistico decanta l'ambivalenza, conduce in realtà la prospettiva husserliana oltre se stessa, ma può esercitare una funzione euristica nei confronti del tema che ci siamo proposto, ossia quale possa essere il ruolo del discorso su Dio nel contesto della speculazione di Husserl. Non intendiamo dire che Husserl si riveli, in fondo, un panteista, ma che il panteismo potrebbe costituire una motivata eresia in seno al movimento fenomenologico giunto al suo maturo livello trascendentale.

## 5. Garanzia intersoggettiva e veridicità divina

Un ulteriore elemento per individuare e chiarire il ruolo che la concezione di Dio gioca nella fenomenologia trascendentale husserliana ci viene dalla problematica iniziale della Quinta Meditazione, ossia dal problema di come superare il solipsismo. È nota la strada seguita da Husserl per rompere l'isolamento provocato dalla messa tra parentesi del mondo naturale: la radicalizzazione della riduzione fino al raggiungimento della sfera appartentiva e la conseguente presa di coscienza della sfera dell'estraneo nella quale si annuncia una presenza singolare e irriducibile alle altre, quella dell'"alter ego" e successivamente della comunità intersoggettiva. Ci riferiamo soprattutto ai noti paragrafi 42, 43 e 44. L'itinerario compiuto da Husserl interessa il nostro tema poiché nel descrivere i modi della "verificazione concordante" con cui il rapporto intersoggettivo garantisce l'oggettività del mondo, sia pure del mondo come fenomeno della soggettività, Husserl assume una posizione che in qualche modo può ricordare le argomentazioni con cui Cartesio toglie l'ipoteca sul mondo oggettivo facendo ricorso alla veridicità divina. L'osservazione è di Paul Ricoeur nel suo lucido commento alla Quinta Meditazione<sup>22</sup>. In realtà l'analogia appare motivata dall'analisi dei testi.

«Io ho esperienza degli altri, come altri che sono, in molteplicità d'esperienze

<sup>22</sup> Cfr. P. RICOEUR, *E. Husserl. La Cinquième Méditation Cartésienne*, in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 198.

concordanti e variabili», e più oltre: «in ogni caso io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo assieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma che costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti ed i cui oggetti sono disponibili a tutti»<sup>23</sup>. L'esito speculativo del discorso è riassunto qualche riga più sotto: «Questo problema si presenta dunque a tutta prima come un problema speciale, quello dell'*esserci-per-me* degli altri e quindi il tema della *teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneità*, ossia la cosiddetta *Einfühlung*. Ma subito si vede che l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quel che sembra a prima vista, in quanto parimenti *fonda una teoria trascendentale del mondo oggettivo*»<sup>24</sup>. Dall'estraneità intersoggettiva prende senso anche un mondo di «oggetti con predicati *spirituali*», ossia il mondo della cultura e dei valori propri della spiritualità. L'avvertire l'*alter ego*, anzi gli altri dà luogo ad un rapporto che allarga la sfera della soggettività stessa e rende consapevoli che la soggettività è inclusa in un'intersoggettività, che l'attività costituente dell'ego trascendentale non è isolata intenzionalità di un soggetto e supera anche il calore dell'empatia che, in fondo, è un sentire privato. Il senso del mondo che ci circonda e dei valori spirituali che in esso fioriscono è garantito dalla consapevolezza di essere iscritti in un orizzonte trascendentale intersoggettivo. L'intersoggettività è il garante del valore oggettivo di tutta l'attività intenzionale costituente.

Anche per Cartesio la garanzia dell'esistenza della realtà valida per ognuno è raggiunta a partire dalle potenzialità speculative implicite nel *cogito*, ossia mediante l'idea di Dio che fonda l'esistenza del mondo e che non può ingannarci per la veridicità intrinseca alla propria natura. Si rileggano in proposito le pagine della Quarta delle *Meditazioni Metafisiche* di Cartesio: «dal fatto solo che questa idea (l'idea di Dio) si trova in me, ovvero dal fatto che io esisto, io, che possiedo questa idea, concludo così evidentemente l'esistenza di Dio e l'intera dipendenza della mia esistenza da lui in tutti i momenti della mia vita, che non penso che lo spirito umano possa conoscere qualcosa con maggiore evidenza e certezza»<sup>25</sup> e subito dopo aggiunge l'annuncio dell'itinerario che lo porterà a riconoscere l'oggettività del mondo: «E già mi sembra di scoprire un cammino che condurrà da questa contemplazione del vero Dio (nel quale tutti i tesori della scienza e della saggezza sono rinchiusi) alla conoscenza delle cose dell'universo»<sup>26</sup>. Non seguiamo Cartesio nell'espone il suo itinerario, il criterio che lo guida è comunque formulato immediatamente dopo: «Poiché, in primo luogo io riconosco che è impossibile che Dio m'inganni, ché in ogni frode ed inganno si trova qualche imperfezione»<sup>27</sup>. La soggettività trascendentale interpersonale, la comunità intermonadica di Husserl non sono certo il Dio dell'idea cartesiana; l'ego husserliano è tuttavia, per sua natura, pure esso veridico. La garanzia, in entrambi i casi, è nella assolutezza, in entrambi i casi si tratta di una garanzia interna al soggetto, interna ed allo stesso tempo diversa dalla condizione di *solus ipse* da cui parte l'argomentazione, garanzia interna ma *erga omnes*. Non è nemmeno il caso di ricordare che il discorso di Husserl si disegna nell'ambito della coscienza trascendentale

<sup>23</sup> E. HUSSERL, o.c., pp.102-103.

<sup>24</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 102.

<sup>25</sup> CARTESIO, *Opere*; vol. I, Bari 1967, p. 232.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> CARTESIO, o.c., pp. 232-233.

ridotta, ambito proprio della fenomenologia, mentre quella di Cartesio conduce direttamente all'ontologia, anzi alla metafisica nel senso vero e proprio del termine. Analogie e differenze quindi non mancano, ma ha un suo significato comunque il fatto che l'alterità garante, evinta in entrambi i casi dall'approfondimento dell'ego, sia stata esplicitamente individuata in Dio da uno dei due pensatori, da Cartesio appunto. Sebbene il parallelismo tra le due posizioni non sia privo di notevoli difficoltà, le accennate convergenze vengono a rafforzare l'ipotesi avanzata nel precedente paragrafo sul carattere assoluto, in qualche modo divino, della soggettività trascendentale ed intermonadica husserliana. Il panteismo implicito nell'orizzonte trascendentale husserliano ha un qualche antecedente nell'ontologismo implicito nelle articolazioni del *cogito* di Cartesio.

## 6. Il messianismo della ragione

L'ultimo aspetto su cui intendiamo soffermarci riguarda la natura teleologica della ragione husserliana, il suo compito infinito così come emerge già dalle prime pagine della *Krisis*<sup>28</sup>. Prendiamo l'avvio dal paragrafo 6 dove, delineato un abbozzo di storia della filosofia moderna, Husserl precisa il compito per la ripresa, dopo la crisi e la stanchezza speculativa del nostro tempo, mediante il ritorno ad una «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 umana individuale e umana in generale»<sup>29</sup>. La realizzazione di questo impegno comporta il «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 modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione»<sup>30</sup>. Si configura così un «movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'auto-normatività». La ragione quindi può presentarsi *latente* oppure *rivelata*, il suo fine è la *omnicomprensione*, un fine che ha un orizzonte infinito in cui esplicarsi. La omnicomprensione è sostanzialmente una *autocomprensione*. Possiamo dire che Husserl ha una fede nel significato positivo, unitario e quindi razionale implicito nel «mondo della vita». La filosofia non ha senso fuori di questa opzione positiva, è una lotta per chiarire questo platonismo di fondo e contro la regressione di una civiltà e società che perdono la percezione e il senso del valore. Questa razionalità universale ci deve essere, è postulata con un atto di fede. Proprio per questa sua presenza postulata, per questo suo situarsi in prospettiva di compito da realizzarsi come *telos*, come ideale, la razionalità (nelle sue forme particolari e nelle sue particolari realizzazioni) è *latente* o meglio è passata o sta passando da uno stadio di latenza ad uno di esplicitazione. La ragione è quindi, di fatto, dal punto di vista storico un processo di razionalizzazione, da *latente* si va facendo *rivelata*, un processo che indica un compito infinito. Essa tende alla *omnicomprensione*, che sarà pure *autocomprensione*, ed è un tendere aperto, intenzionalmente rivolta ad identificarsi col

<sup>28</sup> Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 33-47.

<sup>29</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 42.

<sup>30</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 44.

proprio ideale, che si configura in qualche modo analogo al kantiano “ideale della ragione”. Che in Kant ha, come è noto, soltanto un uso regolativo ed è l’idea di Dio.

La razionalità delle scienze positive, nel quadro della prospettiva husserliana che stiamo esponendo, è una razionalità formale, che chiude i fatti entro le proprie strutture analitiche, è una efflorescenza feconda della ricerca umana ma è semplicemente un defluire laterale del grande fiume della ricerca filosofica che non dovrebbe scindersi e ristagnare nelle realizzazioni parziali, ma procedere oltre. La razionalità che presiede alle singole scienze ed alle tecniche non è la ragione senz’altro, si alimenta essa stessa di una fonte che non esaurisce in sé. La distinzione e le articolazioni sono elementi transitori, storicamente opportuni, ma debbono essere intenzionalmente rivolti a quella unità verso cui procede il filone centrale della ricerca, senza per questo perdere la loro autonomia operativa. Se la rivelazione potesse essere completa, se la terra promessa potesse essere raggiunta, allora si coglierebbe nella comprensione assoluta l’unità totale e si perverrebbe anche alla umanizzazione totale del mondo che consiste nella autocomprensione. Questo *messianesimo della ragione* è di grande interesse per il nostro tema e vorremmo valutarlo approfondendo l’analisi della struttura della ragione, colta *in itinere*. Se, per così dire, sorprendessimo la ragione husserliana in un momento del processo delineato, ci apparirebbe il tipo di razionalità propria delle scienze particolari ma entro il quadro unitario e prospettico della ragione in una pienezza che tuttavia ancora costituisce soltanto un orizzonte regolativo. Tra la razionalità esplicita ed operante in tutta la chiarezza delle sue articolazioni logiche e la razionalità latente che si appresta alla rivelazione compare sempre un iato che interrompe una continuità da cui tuttavia non si può prescindere. Il punto critico della omnicomprensione-autocomprensione caratterizzante la razionalità husserliana sembra essere quindi nell’ardua sutura tra tecniche logiche, proprie delle scienze particolari, e l’ideale della comprensione totale. Ci si dovrebbe muovere nel più rigoroso razionalismo, ma si parla di ragione nascosta, di ragione rivelata, di fede e si mobilita lo slancio morale per la soluzione del compito. Una fede, una passione di unità e di totalità di significato pervadono tutta la prospettiva husserliana, ma la progressiva razionalizzazione deve sempre combattere contro un regredimento, un fermarsi al settoriale, insomma contro la perdita di senso. Ed ecco quindi l’appello alla immagine ed alla forza quasi religiosa di un ideale razionale e regolativo.

Sono proprio rimossi in Husserl quei presupposti “ingenui” che impediscono a Kant, secondo la critica husserliana, di saldare l’analitica *a-priori* con l’ideale della ragione? Che tipo di razionalità potrà essere quella che si realizza nella comprensione totale? Il rimando ad una razionalizzazione mai compiuta è forse il segno di una trascendenza elusa? Il compito infinito della ragione orientata verso una assoluta comprensione è certamente segnato da una forte tensione religiosa che richiama dinamiche interne alla soggettività-intersoggettività trascendentali, delineate nei precedenti paragrafi e che qui viene colto in una proiezione temporale di compito storico; di compito che tuttavia, dato il carattere di infinito che gli è costitutivo, acquista tonalità messianiche e il cui orizzonte intenzionale richiama una prospettiva escatologica. Tutto questo accentua il carattere religioso del compito della ragione. L’analogia, sia pure parziale, con l’ideale regolativo kantiano, d’altra parte, reca un ulteriore elemento per considerare il *telos* della ragione husserliana un analogo dell’idea di Dio. Analogia non è identità, le differenze rimangono, rimane tuttavia anche un abbozzo di ricerca che si apre ad un ridimensionamento delle differenze.

## 7. Considerazioni conclusive

Possiamo raccogliere i disparati elementi di quella che potremmo indicare come la prospettiva teologica di Husserl, elementi certamente tra loro connessi, ma che non si possono organizzare in un sistema unitario. Ciò è significativo in un Autore cui non manca una forte passione sistematica. Da ciò potremmo trarre una prima considerazione: sul terreno strettamente fenomenologico, anche a livello di fenomenologia trascendentale, il tema di Dio, tema metafisico proprio della filosofia classica, non occupa un posto di rilievo. In forma esplicita Husserl se ne occupa nel paragrafo 58 di *Ideen* nei modi e nei limiti che si è cercato di chiarire: un riconoscimento della validità degli argomenti filosofici ma non fenomenologici dell'esistenza di Dio; l'estraneità di tale tema alla ricerca fenomenologica.

La nostra ricerca per procedere ha dovuto spostarsi su di un piano diverso: quello della affinità con alcune connotazioni metafisiche dell'idea di Dio. Un discorso su Husserl contro Husserl o, meglio, oltre Husserl, cioè attribuendo impliciti significati metafisici a considerazioni che Husserl intende invece mantenere sul terreno rigorosamente fenomenologico. Ciò si riferisce a quanto si è andati dicendo sulla soggettività trascendentale monadica e intermonadica e sulla sua attività costituente, come pure sulla garanzia intersoggettiva nel superamento del solipsismo ed infine sul compito infinito della ragione. Il problema pregiudiziale rimane tuttavia quello del rapporto tra fenomenologia e discorso metafisico. In proposito la conclusione del paragrafo 64 con cui si chiudono le *Meditazioni Cartesiane* può recare un ulteriore chiarimento. Avviandosi a terminare il discorso, Husserl sottolinea come il metodo fenomenologico sia incompatibile con quella "metafisica ingenua" che ammette le "cose in sé", ma non disconosce le istanze problematiche che hanno dato vita a tale metafisica, sia pure "tra problemi e metodi errati"<sup>31</sup>. La metafisica compatibile invece con la fenomenologia è costituita dal plesso problematico che si interroga sui temi "ultimi e sommi" come quelli della giustificazione dell'esistenza, dell'esistenza autentica, della morte, della genesi del senso e della storia. Tutto ciò è accolto soltanto "a titolo ideale di possibilità di essenza"<sup>32</sup>, cioè come espressione di tensioni ideali di cui possiamo avere referto fenomenologico. Non si tratta di un passaggio dal livello fenomenologico al piano metafisico, ma dell'attenzione a quanto abbia riferimento a temi e problemi dell'esistenza radicalmente intesa e dell'ulteriore che sempre ci trascende, attenzione fenomenologica situata nell'orizzonte di senso che la fenomenologia definisce. Si tratta di una metafisica impropria che può più correttamente definirsi fenomenologia delle istanze metafisiche, fenomenologia della coscienza morale e dell'esperienza religiosa. I caratteri propri della metafisica appaiono invece impliciti in un' "auto riflessione universale": «L'essere in sé primo che precede ogni oggettività mondana e la comprende in sé, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si articola in diverse forme di comunità»<sup>33</sup>. Entro l'intrascendibile sfera monadica appaiono le idee metafisiche ma con la consistenza propria di un fenomeno della coscienza trascendentale ridotta. Tutto ciò è in piena corrispondenza con il programma fenomenologico fin dal suo primo configurarsi.

<sup>31</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane*, cit., p. 174.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

Chiariti i limiti del rapporto che Husserl pone tra fenomenologia e metafisica, non ci rimane che cercare tra i frammenti di metafisica implicita nella prospettiva fenomenologica un primo abbozzo di risposta al tema che ci eravamo proposti, ossia il posto che occupa il problema di Dio nella fenomenologia trascendentale husserliana. Gli elementi su cui ci siamo soffermati presentano tuttavia tra loro notevoli diversità, anzi appaiono eterogenei. Uno, quello sulla struttura finalistica del mondo, infatti è valido purché lo si prenda in considerazione al di fuori della ricerca fenomenologica, un altro, quello del logos *a-priori*, si colloca tra ontologia e gnoseologia, un altro ancora fa riferimento alla dinamica della costituzione, una attività ambivalente tra la scoperta e la implicita creatività. Due ulteriori elementi investono da un lato il tema delle garanzie conoscitive, dall'altro il compito inesauribile della ricerca come struttura della razionalità stessa. Questi elementi disparati troverebbero tuttavia reciproche connessioni se potessero convergere in un nucleo dottrinale, quello appunto della nozione classica di Dio, un nucleo alluso, indicato come orizzonte intenzionale ma mantenuto nel limbo di una ontologia fenomenologica che non gli permette di costituirsi nella propria identità speculativa. Se la fenomenologia trascendentale giungesse alla soluzione del compito in vista del quale Husserl l'aveva formulata, e attingesse il livello delle verità metafisiche si attuerebbe l'accennata convergenza: il finalismo cosmico si rivelerebbe parallelo con la teleologia infinita della ragione, il "logos di ogni essere possibile" si identificherebbe con la mente divina, cadrebbe l'ambivalenza tra l'attività costitutiva e creatività, la struttura ontologico-metafisica renderebbe superflua la garanzia intersoggettiva, l'infinito e l'assolutezza non si troverebbero in conflitto con il già dato, col limite, con la finitezza.

Ma Husserl non ha portato il suo discorso fino a questo punto, il suo progetto fenomenologico non è tramontato in una ontologia e tanto meno in una metafisica di tipo classico. Ciò non toglie che l'ipotesi di un suo sviluppo in senso teistico abbia un suo significato speculativo nella valutazione di logiche interne al pensiero moderno e nel giudizio sulla stessa fenomenologia. Il pensiero moderno ogniqualvolta si articola a livello di assolutezza non può eludere il problema di Dio comunque lo risolva, e d'altra parte il problema di Dio pone la ricerca fenomenologica in situazioni limite ove la singolarità del suo consistere ontologico rivela tutta la sua precarietà. Uno studio intorno all'idea di Dio nella fenomenologia husserliana potrebbe includere anche un paragrafo sulla fenomenologia della religione, del linguaggio e dell'esperienza religiosa, ma ci siamo limitati alla fondazione speculativa dell'idea di Dio e così pure abbiamo tralasciato l'aspetto biografico, sulla personale religiosità di Husserl. Un adeguato quadro relativo alla fenomenologia della religione come sviluppo di tematiche husserliane è stato tracciato da Angela Ales Bello in *Husserl. Sul problema di Dio*<sup>34</sup>. L'Autrice riferisce sul dibattito in corso e sottolinea la rilevanza religiosa della regressione al vissuto originario che la *Rückfrage* husserliana contribuisce a porre in luce.

Xavier Tilliette, in una breve introduzione alla fenomenologia husserliana, dedica al tema che siamo andati trattando alcune pagine che intitola *Digressione teologica* quasi a sottolineare la secondarietà dell'argomento nel pur vastissimo ambito della ricerca fenomenologica di Husserl. Il P. Tilliette si chiede «se la rarefazione del divi-

<sup>34</sup> A. ALES BELLO, *Husserl sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985. Si vedano soprattutto le pp. 105-137.

no nella fenomenologia non sia l'effetto accidentale di una ristrettezza metodica»<sup>35</sup>. È da questa ristrettezza che nasce l'idea di una filosofia "come scienza rigorosa", un'idea che oggi appare anacronistica, a meno di una radicale trasformazione della filosofia in formalismo analitico, uno sbocco ben lontano dalla concezione husserliana del filosofare. Il divieto di ogni "eccesso speculativo" discende dalla pregiudiziale metodologica che isola il divino al di fuori della ricerca.

Eppure è proprio la scelta metodologica della riduzione, della messa fuori gioco del mondo naturalisticamente inteso, che offre l'opportunità della descrizione di connessioni di senso che richiamano, come si è già accennato, le dinamiche interne della vita *ab intra* di un Dio fonte del senso. Ma tutto ciò rimane ad un livello di limbo ontologico con tutte le ambiguità che questa collocazione comporta, un'ambiguità il cui fascino spesso discende da un'esperienza di isolamento in un mondo virtuale. Il periodo con cui si chiude la Quinta Meditazione, dopo aver richiamato il detto socratico del "conosci te stesso" ed aver affermato che la scienza positiva è scienza di ciò che si è perduto nel mondo, conclude con un programma di ascesi speculativa in vista di una nuova pienezza di senso, di una salvezza: «Si deve perdere (*verlieren*) il mondo mediante l'*epoché*, per riottenerlo con l'autoriflessione universale (*um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen*)». E termina rileggendo Agostino alla luce della nuova interiorità: «*Noli foras ire*, dice Agostino, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*»<sup>36</sup>. Questa presa di coscienza di se stessi non è la scoperta di una fonte interiore di senso più intima a noi che noi stessi, ma un'autoriflessione che è riappropriazione razionale di quel mondo cui si aveva rinunciato con l'ascesi dell'*epoché*. Il presupposto illuministico infatti impedisce all'autocoscienza riconquistata di raccogliersi nell'intimità di ciò che le è "più proprio".

\* \* \*

**Abstract:** *In Husserl, God is identified as cause of the teleological order of the world, absolute and transcendent; but the divine being falls outside the scope of phenomenological study and must be "bracketed". Husserl insists on a radical distinction between God's transcendence and that of consciousness. However, the nature of the difference is unclear. The analysis of transcendental subjectivity manifests a priori grounds or functions which possess a seemingly divine absoluteness: the Logos of all possible beings, at once universal and concrete, reminiscent of the spinozian and kantian conceptions of the divine mind; the guarantee of intersubjectivity, analogous to God's role as the guarantee of truth in Descartes; and a tension toward omnicomprehension, with religious connotations comparable to those of Kant's "ideal of reason". As in the case of the transcendental subject's role as "constitutive" of meaning, a role which is ambivalent between "creativity" and mere "dynamic discovery", the limits of the phenomenological method preclude a definitive resolution of the ambiguity. The question requires a positive confrontation between phenomenology and classical metaphysics.*

<sup>35</sup> X. TILLIETTE, *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, a cura di E. Garulli, Itinerari, Lanciano 1983, p. 124.

<sup>36</sup> E. HUSSERL, o.c., p. 175.