

---

# L'attrazione della verità

## *Le origini religiose della fenomenologia*

### *(Husserl, Heidegger, Stein)*

PIERFRANCESCO STAGI

---

**ABSTRACT:** The Phenomenology, despite referring to the scientific thought of the late '800s, has had a strong religious interest since its origins. In this paper I attempt to reconstruct the religious elements which have determined the development of early phenomenology through the work of Husserl, the young Heidegger and Stein. Husserl's attention for the philosophy as rigorous science, as well as Heidegger's interest for historicity, have a religious motivation that becomes explicit in Edith Stein's Christian phenomenology.

KEY WORDS: truth, hermeneutics, phenomenology, Christianity, historicity

## **I. Le origini della fenomenologia e l'influenza della religione**

La fenomenologia husserliana si è formata, come è noto, sul terreno del pensiero scientifico ed agnostico di fine Ottocento. Del pensiero rigorosamente scientifico la fenomenologia si è considerata fin dai primordi come la più avanzata realizzazione. A motivo di questa formazione scientifica quasi nessun fenomenologo della prima ora ha avuto un'educazione alla spiritualità religiosa. Husserl, ad esempio, studiò all'università matematica, fisica ed astronomia e si dedicò da giovane ad autori filosofici che provenivano dall'ambito logico-scientifico<sup>1</sup>. Non c'è traccia di un interessamento alla religione nell'Husserl giovane e con grande difficoltà se ne trovano nell'Husserl maturo<sup>2</sup>. Ep-

<sup>1</sup> Tra gli autori letti dal giovane Husserl ci sono Spinoza, G. Berkeley, H. Spencer, K. Weierstraß, E. Mach, G. Frege; cfr. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1992 (tr. it. *Edmund Husserl*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 303-304).

<sup>2</sup> Il rapporto di Husserl con la religione è discusso nelle monografie di X. Tilliette, *Breve introduzione alla fenomenologia di Husserl*, Lanciano, Itinerari, 1983; S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero, 1939; A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma,

pure il pensiero di Husserl ebbe una grande influenza su allievi che erano spinti alla filosofia da istanze specificamente religiose: M. Heidegger, E. Stein, H. Ochsner, E. Conrad-Martius.

Per non parlare del fatto che la fenomenologia husserliana è alla base del rinnovamento della filosofia della religione contemporanea. D. Janicaud l'ha chiamata la *svolta teologica della fenomenologia*, facendo riferimento all'interesse teologico dei principali fenomenologi francesi (E. Lévinas, P. Ricoeur, J.-L. Marion, M. Henry)<sup>3</sup>. Se la fenomenologia anche in Francia era nata laica ed atea, come in Sartre e Merleau-Ponty, si è connotata con il tempo di venature sempre più religiose attraverso la sensibilità teologica di Levinas e Ricoeur, tanto che oggi l'attualità della fenomenologia si identifica con il ritorno in filosofia di tematiche religiose.

L'afflato religioso della fenomenologia non è però un prodotto tardivo della vivacità di un pensiero che tra gli altri ambiti si è applicato anche alla religione, ma è costitutivo della fenomenologia stessa. La fenomenologia e la religione si sono abbeverate fin dai primi anni del Novecento alla stessa fonte, pur senza mostrare inizialmente un interesse reciproco. L'atteggiamento di Husserl è indicativo di una certa duplicità che ha caratterizzato il rapporto di fenomenologia e religione. La distinzione metodologica tra la scientificità della fenomenologia e l'irrazionalità della religione ha scavato un solco tra le due discipline che è stato il prezzo che hanno dovuto pagare allo scientismo di fine Ottocento. Tuttavia, la dedizione al *contenuto veritativo* del sapere ha legato insieme i destini della ragione fenomenologica e della fede cristiana.

Nel marzo 1919 Husserl scrive al teologo R. Otto e lo rende partecipe del fermento religioso che si era creato in quegli anni presso i suoi più stretti collaboratori (Heidegger, Reinach, Ochsner, Stein):

Il sig. Ochsner era in origine, come il suo vecchio amico dottor Heidegger, allievo di Rickert. Non senza forti resistenze interiori ambedue si aprirono a po-

Studium, 1985; A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Padova, Edizioni Messaggero, 2005.

<sup>3</sup> D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990. Tra le opere che hanno preparato l'avvio in Francia della *svolta teologica della fenomenologia* si segnala già alla fine degli anni '40 il volume di E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949. Solo a partire dai primi anni '80 dopo il riflusso dell'ideologia marxista sono apparsi i primi lavori che cercavano un confronto serrato tra l'eredità religiosa e teologica ed il sapere fenomenologico: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2002<sup>2</sup> (tr. it. di C. Canullo, Milano, Jaca Book, 2008); J.-L. Chrétien, *Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990; M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 (tr. it. di G. Sansonetti, *Io sono la verità. Per una fenomenologia del cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1997); M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 (tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino, SEI, 2001).

co a poco ai miei incitamenti e si avvicinarono alla mia persona. In entrambi si realizzarono in questo stesso periodo mutamenti radicali delle loro convinzioni religiose di fondo. Entrambi sono personalità spiccatamente orientate in senso religioso: in Heidegger prevale l'interesse teoretico-filosofico, in Ochsner quello religioso. [...] La mia attività filosofica ha però qualcosa di particolarmente rivoluzionario: gli evangelici diventano cattolici, i cattolici protestanti. Ma io non penso a cattolicizzare o ad evangelizzare, io non voglio fare altro che educare i giovani all'onestà radicale del pensiero, ad un pensiero che si guardi dal nascondere e violentare, con costruzioni verbali e attraverso concetti illusori, il pensiero originale e universalmente razionale che determina in modo necessario, attraverso i sensi, le esperienze. Non voglio, nella cattolicissima Friburgo, essere considerato un istigatore di giovani, un nemico della Chiesa cattolica a caccia di proseliti; non lo sono. Non ho esercitato alcuna oscura influenza sul passaggio di Heidegger e di Ochsner nel campo del protestantesimo, sebbene egli, con me, in quanto libero cristiano – così può definirsi colui che ha davanti agli occhi un obbiettivo ideale di possibilità religiosa e vede per sé un compito infinito – e protestante non dogmatico, possa essere stato in ottimi rapporti. Del resto opero volentieri sulle persone sincere, siano essi cattolici, evangelici o ebrei<sup>4</sup>.

L'atteggiamento conciliante di Husserl nei confronti del cristianesimo è però piuttosto occasionale. Non si può negare che Husserl abbia sempre conservato una diffidenza profonda verso la fede che gli proveniva dalla sua formazione di scienziato. C'è un fondo di *scientismo* che non ha mai abbandonato la personalità di Husserl. Quando, ad esempio, gli viene comunicata la conversione al cristianesimo della sua allieva Edith Stein egli reagisce quasi con sdegno: «Ciò che mi scrive della signorina Stein mi ha rattristato, lei a me non l'ha scritto. C'è purtroppo un grande movimento di conversioni, un segno della miseria interiore degli animi»<sup>5</sup>. Alberga nel cuore della fenomenologia un'anima profondamente "laica" che è l'erede della tradizione illuminista e positivista. Quest'anima laica, tuttavia, non ha impedito il confronto della fenomenologia con la religione, anzi lo ha a mio giudizio agevolato in quanto ha reso più chiari i termini del confronto. Non c'è mescolanza di aspetti religiosi e filosofici nella fenomenologia, anzi i due elementi sono tenuti rigorosamente distinti. La nettezza dei confini permette di vedere la diversità del modo in cui la fenomenologia e la religione si accostano al proprio oggetto.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Brief an Rudolf Otto*, 5 marzo 1919, in *Das Mass des Verborgenen*, a cura di E. Tecklenborg e C. Ochwadt, Hannover, Charis, 1981, pp. 157-160 (tr. it. di F. Cassinari, in H. Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, prefazione di C. Sini, Milano, SugarCo, 1990, p. 106).

<sup>5</sup> E. Husserl, *Brief an Roman Ingarden*, 25 novembre 1921, in *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, a cura di R. Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968.

La fenomenologia richiede uno sguardo *disincantato* e *neutrale* tanto da rappresentare più che una corrente filosofica una modalità metodica. La personalità dell'indagatore, la sua storia, le sue preoccupazioni e desideri devono essere messi tra parentesi per garantire allo sguardo la purezza della scientificità. La religione, al contrario, vive della continua mescolanza tra la ricerca della verità e l'impegno *vissuto* e *personale*. Per il cristiano proprio il carattere "vissuto" della fede testimonia della sua veridicità. La stessa fenomenologia però non rimane impassibile di fronte alla *storicità* della religione. Proprio l'impossibilità di mantenere uno sguardo neutrale sulle cose ha condotto i fenomenologi della prima ora ad abbracciare la fede religiosa. La fenomenologia crea quello spazio vuoto da cui emerge con forza la scelta religiosa.

La radicalità della fenomenologia permette di sgombrare il campo dallo storicismo e dal positivismo di fine Ottocento che in modo diverso avevano reso impraticabile la strada della religione. Lo storicismo, infatti, aveva decretato la fine del significato veritativo della religione. Ogni religione rimaneva incatenata al contesto storico e spirituale in cui era sorta, perdendo così la validità universale del proprio contenuto. Il positivismo, al contrario, negava alla religione la possibilità di asserire cose vere sulla realtà perché non possedeva il metodo scientifico, l'unico autorizzato ad estrarre la verità dal darsi confuso della realtà. La fenomenologia mettendo in crisi i presupposti filosofici dello storicismo e del positivismo apre uno *spazio favorevole* all'insediamento della religione. In nessun modo, tuttavia, la fenomenologia favorisce questo insediamento, come è possibile notare anche nella lettera di Husserl a Otto. Una volta che il campo è sgomberato dai pregiudizi antireligiosi dello storicismo e del positivismo, la verità della fede cristiana può tornare a far valere la sua forza propulsiva.

## **2. La trascendenza di Dio e l'immanenza della coscienza (E. Husserl)**

La personalità di Husserl non è stata influenzata in modo determinate dalla religione. Egli proveniva da una famiglia ebraica che era ormai completamente assimilata e si presentava indifferente alle questioni religiose. Tuttavia, il giovane Husserl dà prova di un certo interesse religioso, leggendo per intero il Nuovo Testamento ed interrogandosi su problematiche teologiche<sup>6</sup>. Nel 1886 si converte al protestantesimo, sebbene questa conversione non sembra preceduta da una elaborazione personale; è piuttosto la conferma della sua assimilazione di fatto. Il proseguimento degli studi scientifici nasconde ogni traccia di interesse religioso sia nella sua attività scientifica sia nella sua vita

<sup>6</sup> Cfr. A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, cit., p. 135.

privata. Solo da anziano Husserl giunge alla riscoperta della fede religiosa, secondo quanto racconta sua moglie Malwine il 13 aprile 1938, pochi giorni prima della sua morte, le disse: «Dio mi ha accolto nella sua grazia. Mi ha permesso di morire»<sup>7</sup>. Due anni prima, il 31 dicembre 1935, in un colloquio con il monaco benedettino A. Jaegerschmid Husserl aveva confessato: «La vita dell'uomo non è altro che una via *verso Dio*»<sup>8</sup>.

Ciò che è rilevante osservare è il fatto che, più che nella vita privata, Husserl tenga sempre presente la scelta religiosa nel momento della sua riflessione teoretica. Quando si appresta a fornire una metodica della comprensione della realtà, la religione non è mai per Husserl semplicemente dimenticata come un residuo del passato ma entra attivamente a far parte delle sue considerazioni. Lo testimonia l'*Annotazione* al § 51: *Il significato delle considerazioni trascendentali delle Idee I* (1913). Egli discute qui lo statuto fenomenologico della trascendenza rispetto al mondo. Di che tipo è la trascendenza dal mondo? si domanda il filosofo tedesco. L'unica trascendenza pensabile è per Husserl la coscienza che, pur appartenendo al mondo naturale, le si sottrae in modo assoluto. Ogni altra trascendenza rispetto alla natura è frutto di illusione in quanto ricade nella natura stessa ed è qualcosa di naturale («Si deve osservare che per mezzo di una *astrazione* della natura si ottiene soltanto qualcosa di naturale, e non mai la coscienza trascendentalmente pura»)<sup>9</sup>. La naturalità domina per Husserl l'intera realtà conoscibile. La coscienza soltanto in quanto strumento di conoscenza è assoluta, ossia *sciolta dalla naturalità*. La coscienza e i suoi "vissuti" sono nell'orizzonte dell'essenzialità e precedono l'esistenza degli oggetti naturali. Nella coscienza la naturalità del mondo incontra l'essenzialità, ossia il suo "vero" significato. La trascendenza ingabbia la coscienza nella regione dell'essenzialità, dando l'opportunità alle cose del mondo di acquisire il loro significato. *Non c'è trascendenza se non nella coscienza, nella coscienza dell'uomo*.

La coscienza, osserva Husserl, è il tutto dell'essere assoluto nel senso determinato che le nostre analisi hanno messo in luce. Essa è per *essenza* indipendente da ogni essere mondano e naturale, né di quest'ultimo ha bisogno per la pro-

<sup>7</sup> Ivi, p. 138.

<sup>8</sup> A. Jaegerschmid, *Gespräche mit Edmund Husserl (1913-1936)*, «Stimmen der Zeit», 199 (1981), p. 56. Cfr., inoltre, A. Jaegerschmid, *Die letzten Jahre. E. Husserl 1936-1938*, «Stimmen der Zeit», 199 (1981), pp. 129-138.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Gesammelte Werke. Husserliana*, vol. 3, a cura di W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1950, § 51, p. 120 (tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 1965, § 51, p. 111).

pria *esistenza*. L'esistenza di una natura *non può* condizionare l'esistenza della coscienza, poiché essa stessa consiste in un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in determinate connessioni di coscienza<sup>10</sup>.

La trascendenza in quanto trascendenza della coscienza appartiene a pieno titolo all'ambito dell'analisi fenomenologica. L'aspetto teologico della trascendenza, ossia la trascendenza di un principio "esterno" alla coscienza dell'uomo, deve essere messa tra parentesi. Essa costituisce secondo Husserl un *circolo assurdo* perché Dio trascenderebbe il mondo che a sua volta sarebbe trasceso dalla coscienza "assoluta". Quindi, ciò che pretenderebbe di trascendere la coscienza "assoluta" sarebbe a sua volta trasceso dalla coscienza.

In ogni caso dal punto di vista fenomenologico *Dio non può essere considerato la causa del mondo naturale*. Dio al massimo può essere pensato come un possibile contenuto della coscienza allo stesso modo di quei contenuti, presenti nella coscienza, che non appartengono alle realtà sensibili. Il fatto che non appartengano al mondo sensibile non significa che siano trascendenti rispetto alla coscienza; al contrario essi, che pure trascendono la realtà sensibile, non trascendono la coscienza che intenziona secondo modalità diverse sia gli oggetti sensibili sia gli oggetti sovransensibili.

Husserl critica i due aspetti principali della concezione monoteistica di Dio: 1) *Dio come trascendente dal mondo*, 2) *Dio come causalità*. Dio è contenuto nella coscienza assoluta in modo diverso rispetto alle cose naturali, facendo parte di quelle «nozioni intuitive, in base alle quali il pensiero teoretico potrebbe razionalmente rendere intellegibile la potenza unitaria del supposto principio teologico»<sup>11</sup>. Dio è *esterno* in relazione alle cose naturali, anche se la sua exteriorità non arriva a livello della trascendenza dal mondo. Perciò anche la causalità deve essere esclusa dalle proprietà di Dio. Dio non può essere la causa naturale del mondo in quanto non appartiene strettamente al mondo naturale. La causa naturale del mondo non può che appartenere al mondo ed ai suoi nessi "essenziali". Dio fa parte delle *intuizioni teoretiche* della coscienza assoluta ma non delle essenze del mondo naturale. Husserl precisa che il suo interesse è esclusivamente fenomenologico e non religioso («La nostra mira immediata non va alla teologia, ma alla fenomenologia, per quanto questa possa avere indirettamente una grande importanza per quella»)<sup>12</sup>. Egli non si impegna in una confutazione della veridicità dell'esperienza religiosa di Dio ma si limita ad osservare che se si vuole risolvere il problema di Dio bisogna

<sup>10</sup> Ivi, p. 121 (tr. it. cit., p. 112).

<sup>11</sup> Ivi, *Anmerkung*, p. 122 (tr. it., *Annotazione*, p. 112).

<sup>12</sup> *Ibidem* (tr. it. *ibidem*).

rivolgersi *in modo primario* alla coscienza assoluta e non direttamente al mondo. L'appartenenza di Dio alla serie causale del mondo deve essere sospesa all'interno di una considerazione di tipo trascendentale.

La riflessione sull'essenza di Dio deve perciò precedere la discussione sulla sua esistenza. Dio *“esiste” sotto forma di essenza nella coscienza*. La sua esistenza nel mondo non può essere discussa dalla fenomenologia che è una scienza che si occupa delle essenze. Ciò che la fenomenologia può affermare riguarda l'essenza di Dio e non la sua esistenza; la dimostrazione dell'esistenza di Dio è sospesa dalla fenomenologia. La fenomenologia non può dedurre dall'esistenza del mondo l'esistenza di Dio perché la riduzione eidetica rende impraticabile il passaggio dal mondo naturale alla sua causa essenziale. Husserl parte dall'*essenza di Dio* che si dà nella coscienza assoluta: nella coscienza è presente il contenuto di Dio che, spogliato dalle sue caratteristiche naturali, definisce l'essenza di Dio. Solo in un secondo momento, che non riguarda la fenomenologia ma le scienze naturali, si può passare dall'essenza di Dio alla dimostrazione della sua esistenza come causa del mondo.

La *coscienza assoluta* è l'orizzonte ultimo dell'interrogazione fenomenologica su Dio. L'affermazione che Dio è la *causa prima* del mondo trascende la dimensione della coscienza perché stabilisce una relazione causale tra gli oggetti naturali prima della loro assunzione nell'ambito significativo della coscienza. L'esistenza di Dio appartiene a quel mondo naturale che il fenomenologo è chiamato a mettere tra parentesi. Secondo l'opinione di Husserl è probabile che Dio esista, così come il mondo naturale e l'io psicologico<sup>13</sup>, ma la dimostrazione della loro esistenza non rientra nella sfera di interesse del sapere fenomenologico:

Ciò che qui ci interessa è che, secondo quanto è accennato da diversi gruppi di simili fondamenti razionali per l'esistenza di un essere *divino* extramondano, questo sarebbe trascendente non solo rispetto al mondo, ma anche rispetto alla coscienza *assoluta*. Sarebbe dunque un *assoluto in un senso totalmente diverso* dalla trascendenza nel senso del mondo. A questo *assoluto e 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>14</sup>.

<sup>13</sup> Ivi, § 27, «Die Welt der natürlichen Einstellung: Ich und meine Umwelt», p. 57 (tr. it. cit., § 27, «Il mondo dell'atteggiamento naturale: io e il mondo che mi circonda», p. 57). Cfr. anche ivi, § 31, «Radikale Änderung der natürlichen Thesis. Die “Ausschaltung”, “Einklammerung”», pp. 63-65 (tr. it. cit., § 31, «Mutamento radicale della tesi naturale. “Neutralizzazione”, “messa in parentesi”», pp. 62-64).

<sup>14</sup> Ivi, pp. 139-140 (tr. it. cit., p. 128).

Negli anni maturi, in corrispondenza dell'elaborazione della *Crisi delle scienze europee* (1936), Husserl approfondisce la prospettiva della sua fenomenologia trascendentale. Pur conservando alla fenomenologia l'impostazione trascendentale, si dedica sotto la spinta di *Essere e tempo* di Heidegger alla storia dell'evoluzione dell'Io coscienziale nell'età moderna, dal Rinascimento fino a Kant. Husserl non riserva nella storia della scienza moderna alcuno spazio al cristianesimo. Il cristianesimo, che ha contribuito in modo determinante alla nascita ed allo sviluppo dello spirito scientifico moderno, è relegato da Husserl ad un aspetto secondario della cultura moderna.

In modo sotterraneo il rapporto con il cristianesimo non è, tuttavia, interrotto da Husserl, come ci testimoniano alcuni frammenti che datano al periodo 1933-34. Husserl abbandona il punto di vista del fenomenologo "rigoroso" per indossare i panni del critico della cultura, tanto che è possibile parlare di una svolta "ermeneutica" della tarda filosofia husserliana. Egli cerca in particolare di comprendere il modo in cui la pretesa veritativa della religione si concilia con la molteplicità delle visioni del mondo. Nel frammento *Orizzonte* (1933)<sup>15</sup> riconosce il carattere più orientato in senso universale delle religioni monoteistiche rispetto alle religioni politeistiche che sono legate al proprio particolarismo etnico. Nel monoteismo, che si fonda su una Rivelazione che è destinata all'umanità intera, la religione ricerca un maggiore livello di comprensibilità e deve poter essere comunicata indistintamente a tutti gli uomini. La razionalità, il *logos*, subentra nel tessuto della religione per aumentarne il livello di comunicabilità. Husserl distingue perciò le religioni ancora legate ad un'etnia (il paganesimo e l'ebraismo) dalle religioni "razionali" (il cattolicesimo ed il protestantesimo). In quest'ottica, ad esempio, bisogna intendere anche la conversione di Husserl dall'ebraismo al cristianesimo, che è motivata dal passaggio ad una religione più universale e razionale che superi il particolarismo della religione ebraica<sup>16</sup>.

Husserl si spinge ad ipotizzare nel frammento *Il destino dell'essere umano, religione e scienza* (1934) la nascita della filosofia dallo spirito della religione. Il movimento colonizzatore dei Greci verso Ovest ha condotto la religione greca

<sup>15</sup> E. Husserl, *Horizont (Orizzonte)*, 1933, Ms. A VII 9, in A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, cit., pp. 91 ss.

<sup>16</sup> L'interpretazione della Ales Bello coglie le ragioni "profonde" della conversione di Husserl al cristianesimo, cfr. A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, cit., p. 93: «Che cosa si può dedurre, allora, da una simile interpretazione riguardo al passaggio compiuto da Husserl dall'ebraismo al cristianesimo? Probabilmente – si tratta, infatti, solo di una supposizione – chi considera la ricerca filosofica come una ricerca che scava in una dimensione universale e non si accontenta di risposte parziali, ritiene di realizzare meglio la sua aspirazione religiosa quando si trova dinanzi a una rivelazione, che non è rivolta solo a un popolo in particolare, ma a tutta l'umanità. Ciò appare nel messaggio di Cristo e costituisce un ampliamento rispetto all'ebraismo, legato a una sola dimensione etica».

fuori dall'ambito ristretto in cui era nata e si era sviluppata. L'universo culturale greco ha sentito l'esigenza di esprimersi in formule e asserzioni sulla divinità comprensibili alla maggior parte del genere umano. Uscendo dal ristretto ambito di una cultura e lingua locale la religione dei Greci ha dovuto tradursi nella lingua dei popoli che incontrava. Insieme alla diffusione della cultura i Greci portarono agli altri popoli la *razionalità* che rendeva comprensibile ciò che non era autoctono. Insieme alla religione, o meglio come una "nuova" religione, si diffonde la filosofia. La filosofia realizza il superamento della visione premoderna della cultura che vede nel radicamento nel luogo di nascita il fondamento del sapere. L'*universalismo* è per Husserl la caratteristica principale della cultura europea. Husserl riconosce alla religione il ruolo decisivo di essere stato il motore dello sviluppo del sapere e della razionalità occidentale.

Husserl non ha mancato di confrontarsi in *Vita etica, teologia, scienza* (1924) con la teologia<sup>17</sup> nelle diverse forme in cui si è data nell'Occidente cristiano. Egli distingue all'interno della teologia cristiana: la *teologia naturale* che procede dal *lumen naturale* e la *teologia rivelata* che si fonda su un fatto storico, ossia la nascita, la morte e la Resurrezione di Cristo. La teologia naturale, così come la filosofia, si basa sulla facoltà della ragione di vedere e giudicare ciò che è presente nella realtà. Essa corrisponde alla possibilità che l'uomo ha di percepire con i sensi il mondo circostante e di trarre da esso attraverso la ragione una serie di conclusioni. Nella teologia rivelata, invece, la ragione si interroga sul patrimonio di conoscenze culturali e storiche che il cristianesimo ha tramandato. Alla teologia rivelata manca però secondo Husserl la verifica che solo la ragione naturale può offrirle. Se non è possibile misurare le asserzioni della teologia sulla base del loro riferimento agli oggetti intenzionati, allora la verità della teologia è ridotta ad una verità "personale" e più ampiamente *morale*. Alla verità della conoscenza si sostituisce il bene morale ed alla sua falsità il male morale. La verità teoretico-conoscitiva si dissolve nella verità esistenziale e morale. Husserl non riconosce per questa ragione alla teologia rivelata la dignità di *scienza* perché non soddisfa ai rigorosi canoni della ricerca scientifica che si fonda sul *rigore della descrizione* e sulla *veracità del giudizio*. La teologia può avere solo una funzione edificante e di convincimento personale, può aiutare a rafforzare, consolidandole con un discorso "razionale", le convinzioni che sono state raggiunte a livello etico ed extrarazionale.

Nel suo pensiero maturo Husserl priva la religione di qualsiasi contenuto veritativo, che può nascere solo dalla conoscenza trascendentale, e la ri-

<sup>17</sup> E. Husserl, *Ethisches Leben, Theologie, Wissenschaft (Vita etica, teologia, scienza)*, 1924, Ms. trans. A V 21, in A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, cit., pp. 99 ss.

duce all'ambito delle credenze personali. Egli non rimase però estraneo al *fascino del religioso* che si presenta nei diversi livelli della sua speculazione. Non manca, infatti, di discutere i fondamenti del sapere "religioso" sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista storico. Il giudizio riduttivo nei confronti della fede non si trasforma mai in un giudizio di condanna ma rimane sempre *sul piano della riflessione filosofica*. Anzi Husserl dimostra un'apertura verso la fede ed una volontà di confronto con il patrimonio cristiano che non si trova in nessuno di quei pensatori che si erano formati alla scuola del pensiero positivista di fine Ottocento. Egli inaugura con la fenomenologia trascendentale un modello di pensiero che, pur riconoscendo la centralità della dimensione conoscitiva del sapere, non si preclude la discussione con tutto ciò che non rientra negli angusti limiti della conoscenza razionale. Non è perciò un caso che alcuni dei suoi migliori allievi abbiano beneficiato e messo a frutto l'impostazione "dialogica" del loro maestro. Da questo punto di vista la fenomenologia husserliana rimane ancora oggi un modello filosofico di apertura verso le tradizioni culturali e religiose che il sapere filosofico incontra sul suo cammino.

### 3. La storicità dell'esistenza e la religione cristiana (il giovane Heidegger)

Non è possibile ricostruire il complesso influsso che la fenomenologia e la religione hanno avuto sull'intera produzione di Heidegger. Ci interessa qui soltanto il legame che negli anni giovanili (1918-1921) Heidegger stabilì tra la *fede cristiana* e la *fenomenologia*. Il giovane Heidegger pensò di aver trovato la propria strada nella fenomenologia proprio attraverso la mescolanza con la sua provenienza religiosa<sup>18</sup>. Egli era stato educato nell'ambiente universitario cattolico ed aveva aderito con entusiasmo alla filosofia neoscolastica. Negli anni che sono segnati dall'incontro con Husserl tenta perciò di conciliare l'ispirazione cristiana con il rigore metodologico della fenomenologia. I risultati di questo incontro sono contenuti nella sua giovanile *ermeneutica della fatticità*. Dall'esperienza di vita cristiana Heidegger deriva la dimensione storica della

<sup>18</sup> Negli anni successivi alla pubblicazione di *Essere e tempo* (1927) Heidegger separa la strada della fenomenologia dalla sua provenienza cristiana. Il caso emblematico è rappresentato dalla conferenza *Fenomenologia e teologia* (1927) dove egli contrappone la filosofia come fenomenologia *indicativo-formale* alla teologia come scienza positiva della fede. La fenomenologia ha il compito di purificarsi da ogni contenuto cristiano per poter svolgere la sua funzione di correttivo ontologico della teologia. Il suo ambito di pertinenza è il *pre cristiano*, ossia ciò che appartiene alla vita in quanto tale prima di ogni caratterizzazione in senso religioso. Il cristiano appartiene, invece, in modo esclusivo alla teologia. La filosofia come fenomenologia può aiutare la teologia a chiarire in modo ontico i concetti cristiani ma questa funzione rimane per lei un compito secondario.

verità che si realizza nel mondo. Egli rimprovera ad Husserl di aver condotto la fenomenologia sulla via dell'idealismo in cui la coscienza *rispecchia* in sé l'intera realtà.

La provenienza cristiana svolge un ruolo centrale nella fenomenologia "storica" del giovane Heidegger. È opportuno sottolineare che la *provenienza religiosa* del giovane Heidegger non può essere ridotta all'adesione al neotomismo della Chiesa del suo tempo perché egli soltanto per un breve periodo (1910-1915) condivide pienamente l'impostazione filosofica della neoscolastica cattolica<sup>19</sup>. Dopo la stesura della tesi di abilitazione su Duns Scoto Heidegger abbandona progressivamente la neoscolastica per volgersi ad un «libero cristianesimo»<sup>20</sup> che nasce dall'incontro tra la filosofia neokantiana e la fenomenologia husserliana. Heidegger considera Husserl il principale interprete del pensiero moderno in contrapposizione a quel cattolicesimo che non aveva saputo fare i conti fino in fondo con la modernità. Per Heidegger Husserl diventa il maestro ideale tanto *moderno* da consentirgli di uscire dalle aporie della scolastica medioevale ma allo stesso tempo tanto *liberale* da non influire sulla sua formazione cristiana.

La fenomenologia husserliana ha bisogno secondo Heidegger di ciò che è autenticamente e originariamente cristiano per superare le difficoltà che le si presentano, prima tra tutte l'eccesso di *trascendentalismo* di cui Husserl è costantemente accusato dai suoi primi allievi. Il cristianesimo originario offre ad Heidegger il modello di una *verità cenotica*, che si fonda sull'abbassamento piuttosto che sull'innalzamento della pretesa veritativa. Nel cristianesimo la storicità della conoscenza prende il sopravvento sull'osservazione disinteressata dell'essenza. La regione della *validità* (*Geltung*) non è più collocata nel mondo sovrasensibile in cui i valori perdono tutto ciò che li lega alla corporeità del mondo e conquistano la loro definitiva purezza. Il timore del pensiero davanti al mondo, di origine greca e platonica, si trasforma nella volontà di confrontarsi e dirigere il mondo. Se la metafisica greca per salvare i fenomeni aveva imboccato la strada della fuga dal mondo in direzione del regno delle essenze immutabili, il cristianesimo originario procede in direzione opposta e vuo-

<sup>19</sup> I principali scritti giovanili di Heidegger sono raccolti in M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, in *Martin-Heidegger-Gesamtausgabe*, vol. 16, a cura di H. Heidegger, Frankfurt a.M., Klostermann, 2000, pp. 3-45 (tr. it. di N. Curcio, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, Genova, il Melangolo, 2005, pp. 9-44); *Martin Heidegger und seine Heimat*, a cura di E. Büchin e A. Denker, Stuttgart, Klett-Cotta, 2005, pp. 35-115 («Martin Heidegger als Schriftsteller») e pp. 117-171 («Martin Heidegger im Spiegel der Lokalzeitungen»).

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Brief an Krebs*, 9 gennaio 1919, in H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt-New York, Campus Verlag, 1992, pp. 106-107 (tr. it. di F. Cassinari, *Martin Heidegger: Sentieri biografici*, cit., p. 97).

le incidere sulla realtà mondana per giungere ad una *comprensione* “interna” del mondo.

La sapienza del cristiano non fugge dal mondo ma si fa maestra e guida del mondo. Evita così sia di disertare il mondo sia di divenire prigioniera del mondo. Il farsi succube del mondo, l'adeguarsi al secolo presente è tanto grave per il cristiano quanto il fuggirlo nella fantasticheria platonica. L'*Hic manebimus optime* esistenziale è l'ideale del cristiano che rimane nel mondo, pur senza appartenere al mondo. La posizione “intermedia” del cristiano è stata spesso fraintesa dalla speculazione successiva. Il giovane Heidegger si riserva il compito di chiarirla a livello fenomenologico. Il cristiano mantiene l'insieme dei contenuti mondani che definiscono la sua presenza nel mondo ma li possiede «come se» (*Hos me*) non li avesse. Il suo possesso del mondo è sempre “parziale”, che non significa però che gli manchi la capacità di orientarsi in esso. Egli può orientarsi nel mondo proprio perché non appartiene interamente a questo mondo. La sua non appartenenza al mondo gli consente di elevarsi quel tanto che gli rende possibile lo sguardo sul mondo.

Il sapere originario dei cristiani è molto più vicino alla concretezza esperienziale del *sapere ebraico* che alla raffinatezza metafisica dei pensatori greci. Il giovane Heidegger cerca di riconquistare proprio questa dimensione concreta della conoscenza. La fenomenologia di Husserl aveva rappresentato per Heidegger la possibilità di tornare ad una relazione concreta (fattizia, secondo la sua terminologia) con le cose. Non è un caso, infatti, che Husserl fosse stato educato nella religione ebraica, sebbene da una famiglia assimilata, e aderisse spontaneamente a questa visione del mondo. La concretezza del sapere ebraico, che è penetrata nella radice del cristianesimo originario, funge per Heidegger da contraltare al potere “seducente” della metafisica greca che cerca di influenzare lo sviluppo del cristianesimo originario. Nella fenomenologia husserliana egli individua la possibilità di ricollegarsi alla fonte ebraica del cristianesimo prima che l'opera incessante del pensiero greco la trasformi in qualcosa di completamente diverso.

L'*irruzione del greco* nel cristianesimo non è per il giovane Heidegger un fenomeno limitato ai primi secoli del cristianesimo ma determina l'intera storia del pensiero occidentale. Richiamando le analisi diltheyane sul destino della metafisica<sup>21</sup>, Heidegger considera il predominio del razionalismo nella me-

<sup>21</sup> Cfr. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Leipzig-Berlin, Teubner, 1922 (tr. it. di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G.B. Demarta, Milano, Bompiani, 2007). L'interpretazione diltheyana della metafisica è discussa da G. Vattimo, *Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica*, in *Dopo la cristianità*, Milano, Garzanti, 2002, p. 112; M. Riedel, *Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik*, «Philosophisches Jahrbuch», 76 (1968-1969), pp. 332 ss.

tafisica come il problema centrale della filosofia contemporanea. Nell'incontro con la metafisica pagana sarebbe andato perso il senso della storicità e della vita che il cristianesimo originario aveva derivato dalla sua radice ebraica. Il sentimento della storicità percorre secondo Heidegger in modo carsico l'intera storia della filosofia occidentale, pur senza riuscire mai a sopravanzare l'ideale greco di razionalità "calcolante". Nelle sue forme più elevate (ad esempio, in Agostino e nella mistica tedesca) la religiosità cristiana si mantiene fedele alla sua fonte originaria. Da una parte perciò abbiamo la metafisica che si distacca dalla sua fonte cristiana per giungere alla completa razionalizzazione del mondo, obliando la radice "storica" dell'essere umano, dall'altra alcune forme di mistica cristiana si oppongono alla metafisica nella sua versione greca ed accentuano il suo carattere "finito" e storico.

La fenomenologia husserliana rimane per il giovane Heidegger pericolosamente a cavallo di queste due tendenze: la *metafisica delle essenze* e l'*intenzionalità della coscienza*. Non si può dubitare che la fenomenologia trascendentale come descrizione delle essenze ideali introduca nella filosofia contemporanea l'idealismo platonico. A ragione si è parlato di platonismo delle essenze per designare la fenomenologia trascendentale di Husserl. Però Husserl, come ricordano i primi allievi, all'inizio della sua riflessione aveva stimolato ben altre aspettative. Il suo pensiero fu percepito anche da Heidegger come un pensiero che mirava alle *cose stesse* nella loro storicità e rifiutava la fuga nei *logoi* che aveva caratterizzato la metafisica storicista e positivista. La novità della fenomenologia era misurata a Gottinga così come a Friburgo sulla sua capacità di farsi interprete del diritto all'esistenza in filosofia della concretezza.

Il giovane Heidegger cercò di opporsi alla deriva "essenzialista" della fenomenologia proprio facendo ricorso alla tradizione cristiana. Il fenomeno dello storico è secondo Heidegger ciò che sfugge essenzialmente all'idealismo husserliano. Egli osserva che

*Storico* significa qui: divenire, nascere, trascorrere nel tempo. È una caratterizzazione che si addice a una realtà. Finché si resta entro la considerazione conoscitiva dei contesti obiettivi, ogni caratterizzazione o ogni impiego del senso di *storico* sono sempre determinati da questa *anticipazione (Vorgriff) concernente l'oggetto*. L'*oggetto* è storico; esso ha la *proprietà* di trascorrere nel tempo, di trasformarsi. Non partiamo dalla consueta filosofia della storia, che ha *ex professo* il compito di trattare lo storico. Noi intendiamo lo storico così come lo incontriamo nella vita, non nella scienza della storia. *Storico* non significa soltanto il trascorrere del tempo, ossia non è solo una caratterizzazione inerente a un contesto obiettivo. Tuttavia, sulla scorta di questa concezione, nell'esperienza fattizia della vita e nello sviluppo diretto della filosofia come atteggiamento, lo storico assume il carattere di proprietà di un oggetto che si trasforma nel

tempo. In un senso assai più ampio rispetto al fatto storico sussistente solo nel cervello di un logico, che risulta soltanto da uno svuotamento epistemologico del fenomeno vivente, lo storico è vitalità immediata<sup>22</sup>.

Heidegger critica la pretesa di Husserl di elaborare una filosofia trascendentale che superi la dimensione semplicemente metodica per divenire teoria della coscienza trascendentale. Il metodo deve essere il vero “oggetto” della fenomenologia:

La questione fenomenologica del metodo non riguarda il sistema metodico, bensì l'accesso che conduce attraverso l'esperienza fattizia della vita. Per comprendere le nostre osservazioni è importante considerare il contesto metodico, il quale è metodico nel senso dell'accesso che porta ai problemi stessi, e che, come vedremo, svolge un ruolo decisivo nel filosofare<sup>23</sup>.

Il metodo della filosofia non è distinto dalla filosofia stessa: *discutere sul metodo significa già filosofare* e non solo analizzare le condizioni preliminari della discussione. La fase preliminare e la fase sistematica del pensiero non sono distinte, come sembra pensare Husserl quando considera la necessità di passare dalla fenomenologia come metodo alla fenomenologia come filosofia trascendentale. Il metodo definisce per Heidegger l'accesso che determina i problemi filosofici. Il luogo della filosofia è l'esperienza “fattizia” della vita, in cui i problemi metodici e quelli filosofici trovano la loro origine. La vita “fattizia” è l'accesso ed allo stesso tempo l'oggetto della ricerca filosofica. L'oggetto (*das Objekt*) è storico non solo in quanto è nella storia, ma il suo essere è la storia stessa, la sua storicità. Il filosofo condivide con l'oggetto delle sue ricerche l'appartenenza alla storicità di tutte le cose. Nel trascendentalismo di Husserl manca la storicità che unisce la regione delle essenze ed il metodo dell'analisi fenomenologica e che sbarra la strada all'assolutizzazione del metodo fenomenologico ed alla conseguente costruzione di una filosofia “personale” sulla base del metodo fenomenologico.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in *Martin-Heidegger-Gesamtausgabe*, vol. 60, a cura di M. Jung e T. Regehly, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, pp. 32-33 (tr. it. modif. di G. Gurisatti, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003, pp. 66-67). La *fenomenologia della religione* del giovane Heidegger è stata discussa nelle monografie di P. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998; L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*, Napoli, Liguori, 2001; P.F. Stagi, *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 34 (tr. it. modif. di G. Gurisatti, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 68).

L'assenza della storicità è per Heidegger la caratteristica principale non solo della fenomenologia husserliana ma di tutto il pensiero contemporaneo. È in atto un generale processo di neutralizzazione della storia, che egli chiama l'*assicurazione* (*Versicherung*) *contro la storia*, che si articola in tre forme distinte<sup>24</sup>: la *fenomenologia* (e *metafisica neoclassica*), lo *storicismo "assoluto"* (Spengler), il *relativismo storicista* (Dilthey). La fenomenologia husserliana appartiene alla via *platonica* che arresta la storicità della vita nell'eternità delle essenze. La filosofia odierna ha riportato di attualità la via platonica proprio in virtù di quella commistione di pensiero greco e spirito cristiano che agisce in profondità nella nostra epoca («La via platonica è la più accessibile e – visto che è la filosofia greca a determinare in modo essenziale la vita spirituale odierna – è quella data in primo luogo e più diffusa»<sup>25</sup>). Nella via platonica (ed husserliana) il reale non è più compreso in base alle proprie possibilità di senso. Per comprenderlo si ricorre al regno ideale che diventa la fonte unitaria del senso. Il reale ha nell'ideale la piena corrispondenza in cui ogni momento della finitezza esistenziale è fissato nell'eternità del mondo delle idee. La contraddizione della via platonica consiste nel fatto che essa moltiplica all'infinito gli enti senza giungere ad una loro autentica comprensione. Husserl, ad esempio, si trova costretto ad ipotizzare un *Io trascendentale* per bloccare in un'unica coscienza universale la moltiplicazione all'infinito delle essenze. Non diversamente, Platone aveva utilizzato una duplicità di principi per spiegare il passaggio dall'unità alla molteplicità. Egli cade nell'aporia di non saper spiegare l'unità se non ipotizzando un'unità di tipo superiore che permette di sintetizzare l'unità con la molteplicità.

La via platonica che Husserl fa percorrere alla sua fenomenologia testimonia per Heidegger il timore del pensiero husserliano di fronte alla storicità dell'esistenza umana. La fatticità dell'esistenza porta con sé un aspetto inquietante (*Beunruhigendes*) che la via platonica cerca di superare attraverso il ricorso a ciò che è stabile e non cambia, ossia alle essenze ideali. Alla molteplicità e varietà della vita storica l'idealismo husserliano risponde cercando di ancorarla ad un orizzonte stabile di senso. Husserl rimane vittima della sostanziale incomprendimento della *fluidità* della storia. Egli, pur avendo contribuito in modo essenziale al raggiungimento della dimensione vitale dell'esperienza, rimane prigioniero del timore davanti alla fatticità che aveva caratterizzato l'intera metafisica occidentale. Husserl non porta fino in fondo la radicalità della sua impostazione problematica, fermandosi a metà strada e non riuscendo a concepire la possibilità che *il singolare spieghi il singolare*, ossia lo sto-

<sup>24</sup> Ivi, pp. 38-39 (tr. it. cit., pp. 72-73).

<sup>25</sup> Ivi, p. 39 (tr. it. cit., p. 73).

rico renda ragione dello storico. L'orizzonte del senso, del significato rimane per Husserl legato a ciò che non muta, alla stabilità delle essenze.

Come è possibile, si chiede Heidegger, risolvere l'aporia del pensiero fenomenologico che rimane in bilico tra la concretezza delle cose e la purezza delle essenze? Il pensiero cristiano offre in alcuni suoi interpreti (Paolo ed Agostino, Eckhart e la mistica tedesca) la possibilità di pensare la storicità dell'esistenza senza cadere nel rischio del relativismo storico<sup>26</sup>. Nella mistica, in particolare, è presente un modello di accesso alla realtà che garantisce allo stesso tempo la vitalità delle cose e l'eternità di Dio. Le cose sono contemporaneamente *mutabili* ed *immutabili*: viste in se stesse sono abbandonate al fluire incessante della storicità; viste in rapporto a Dio sono eterne, ossia amate singolarmente dall'eternità. Il soggetto mistico non si contrappone allo scorrere degli eventi e non cerca di sovrapporsi ad essi. Piuttosto si lascia trasportare dalle cose ed in questo processo di slittamento si impegna a descriverle. La soggettività *sente* fino in fondo la propria appartenenza alle cose. Essa è consapevole che la sua capacità di descrizione proviene proprio da questa appartenenza. La descrizione della realtà è tanto più convincente quanto più si rende consapevole dei presupposti che la guidano. Il dovere di essere "immerso" nella realtà da descrivere è il contributo che la mistica cristiana offre alla fenomenologia. La mistica ci esorta a «comprendere in base all'aspetto genuino della coscienza (separare con precisione le *spiegazioni*, e in parte i fraintendimenti, di matrice scolastico-aristotelica e platonica)»<sup>27</sup>. C'è nella mistica la ricerca di una sfera della conoscenza che sfugga alla presa di qualsiasi sistema della coscienza: «Si tratta di una *sfera genuina di esperienza vissuta e di prestazione* che, come tale, dev'essere essenzialmente *appartenente al soggetto e soggettiva*»<sup>28</sup>. L'alleggerimento della sfera soggettiva che è operato dalla mistica induce ad un ripensamento del rapporto tra soggetto ed oggetto, che non sono più separati dall'attività trascendentale della coscienza. La vitalità della religiosità vivente racchiude nello stesso processo l'attività "intenzionate" della coscienza e l'oggetto "intenzionato", ossia l'anima e Dio. Il flusso vitale dell'espe-

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., pp. 334-335 (tr. it. di G. Gurisatti, *I fondamenti filosofici della mistica medioevale*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 418-419: «La costituzione del contesto noetico religioso dell'esperienza vissuta è *storica (qui bibit, ad hunc sitiāt)*. L'esperienza fondamentale, quindi, è non soltanto temporalmente primaria (cosa di cui forse non ha affatto bisogno), bensì *fondativamente* primaria. Il senso della direzione e la forma di tale fondazione sono essenzialmente *storici*, dove peraltro questo termine non sta a significare ancora nulla di definitivo, ma certamente *qualcosa di autosussistente*, di primario»).

<sup>27</sup> Ivi, p. 306 (tr. it. cit., p. 387).

<sup>28</sup> Ivi, p. 313 (tr. it. cit., p. 395).

rienza non è interrotto dalla distinzione tra i diversi momenti dell'atto conoscitivo. A livello teoretico è possibile distinguere tra soggetto e oggetto, ma a livello esistenziale questa distinzione è irrilevante. La coscienza può compiersi, osserva Heidegger, solo nella «realizzazione momentanea»<sup>29</sup> in cui gli oggetti intenzionati si rendono presenti in modo momentaneo alla coscienza. In nessun modo però la coscienza può raggiungere in modo puro la riflessione su se stessa senza perdere completamente il contatto con le cose del mondo.

La religione cristiana offre secondo Heidegger un modello di razionalità storica che la filosofia trascendentale di Husserl non tiene in giusta considerazione. Nell'esperienza religiosa la storicità dell'esistenza prende il sopravvento su qualsiasi altra considerazione di tipo teoretico. La preoccupazione verso il destino personale impedisce alla religione lo sguardo disinteressato che la fenomenologia pretende di avere nei confronti della realtà. Il sapere "religioso" è sempre "impegnato" a districare il senso esistenziale di ciò che incontra. La conoscenza "teoretica" si trasforma nella saggezza "esistenziale" con cui l'uomo si orienta nel mondo. La religione educa alla storicità («La religiosità cristiana *insegna* la storicità»)<sup>30</sup> nel senso che aiuta la filosofia a riscoprire nella finitezza le radici dell'attività di pensiero. La storicità è l'orizzonte in cui opera la religione ed a cui non può neanche per un attimo sottrarsi: «La *storia* nel senso più autentico costituisce l'oggetto supremo della religione, che si inizia e finisce con essa. [...] Fare tutto *con* la religione, non *in base alla* religione. La religione deve accompagnare ogni fare della vita come una musica sacra»<sup>31</sup>. La religione opera nel mondo in vista di ciò che oltrepassa il mondo e lo trascende. La trascendenza è un *télos* sempre attivo nella storicità dell'esperienza religiosa.

La fenomenologia deve secondo Heidegger lasciarsi educare dalla considerazione "religiosa" della realtà. La religione offre un modello di razionalità che non è alternativo rispetto a quello della prima fenomenologia husserliana e può utilmente completarla. Alla scuola della religione cristiana la fenomenologia impara a rimanere *vicina* alla finitezza dei fenomeni e ad abbandonare il progetto di costruire una filosofia pura, trascendentale. Il giovane Heidegger intende riscoprire l'umiltà del sapere fenomenologico che ha le

<sup>29</sup> Ivi, p. 331 (tr. it. cit., p. 415).

<sup>30</sup> Ivi, p. 80, nota 2 (tr. it. cit., p. 118, nota 1). A livello di significato è preferibile la variante presente nel manoscritto redatto da Oskar Becker che riporta: «La religiosità cristiana *insegna* (*lehrt*) la temporalità» piuttosto che «la religiosità cristiana *vive* (*lebt*) la temporalità» secondo la versione che è stata, invece, accolta e che può sembrare una ripetizione rispetto al contesto in cui è inserita.

<sup>31</sup> Ivi, p. 322 (tr. it. cit., p. 404).

sue radici proprio nell'atteggiamento *rispettoso* del cristiano nei confronti del creato. La fenomenologia deve mantenere «l'atteggiamento fondamentale del procedere vivente in direzione del senso autentico della vita, dell'adattarsi comprendente, del superamento del contrasto nel senso di un accrescimento attraverso l'*humilitas animi*»<sup>32</sup>.

#### 4. La fenomenologia husserliana e la visione del mondo cristiana (E. Stein)

Chi ha discusso in profondità le origini religiose della fenomenologia è Edith Stein, fenomenologa e mistica cristiana. Per lungo tempo, anche per la difficile accessibilità di alcuni suoi scritti minori, è stato trascurato il suo contributo alla fenomenologia husserliana. La vicinanza di Edith Stein ad Husserl negli anni di Gottinga, e poi come sua assistente nei primi anni di Friburgo (1916-1918), le permette di accedere al laboratorio filosofico del suo maestro in un periodo particolarmente fervido, in cui prendevano vita le principali riflessioni husserliane sulla costituzione trascendentale della coscienza e sul tempo. La Stein rimase sempre orgogliosamente fenomenologa e difese il lavoro di Husserl, anche quando alcuni dei suoi più stretti allievi iniziarono a criticarlo in modo deciso.

La sensibilità personale, inoltre, acquisita negli anni della conversione al cattolicesimo e del noviziato presso le Carmelitane di Colonia (1922-1938), la rende particolarmente adatta a cogliere le sfumature religiose della prima fenomenologia. Se si vuole comprendere il legame con la fede cristiana che giace nascosto nella fenomenologia delle origini, difficilmente si potrebbe avere una visione migliore che negli scritti della Stein. I suoi scritti cercano di conciliare le *conquiste conoscitive della filosofia moderna*, che hanno aiutato l'uomo contemporaneo ad orientarsi in modo più efficace nel mondo, con la *profondità spirituale del patrimonio religioso cristiano*. Questo tentativo, sebbene condotto per lo più dal punto di vista del tomismo tradizionale<sup>33</sup>, costituisce una no-

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Martin-Heidegger-Gesamtausgabe*, vol. 58, a cura di H. H. Gander, Frankfurt a.M., Klostermann, 1992, p. 23.

<sup>33</sup> Il confronto filosofico della Stein con la filosofia aristotelico-scolastica è condotto principalmente nella sua opera maggiore: E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, in *Edith Steins Werke*, vol. 2, a cura di L. Gelber, Freiburg i.Br.-Louvain, Herder-Nauwelaerts, 1986 (tr. it. di L. Vigone, *Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, presentazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1992). Tra le monografie dedicate all'opera di Edith Stein cfr. H.B. Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz, Mathias-Grünwald, 1991 (tr. it. di G. Sansonetti, *Edith Stein. Vita – Filosofia – Mistica*, Brescia, Morcelliana, 1998); P. Secretan, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von E. Stein*, Innsbruck, Tyrolia, 1992; A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Padova, Edizioni Messaggero, 2003.

vità nell'ambito della fenomenologia ed apre nuove strade nella riconsiderazione dell'incontro tra fenomenologia e religione.

Nello scritto *Che cos'è la fenomenologia?* (1924) la Stein individua l'origine della fenomenologia husserliana proprio nel confronto tra la filosofia moderna ed il pensiero cristiano. La filosofia moderna secondo la Stein è caratterizzata dalla presenza di due correnti di pensiero: la *teoria della conoscenza kantiana* e la *filosofia cattolica*:

Questi due ambiti fino a pochi anni fa non si sono interessati molto l'uno dell'altro. Il non cattolico non si è curato di studiare la scolastica; a sua volta lo studente medio cattolico non ha studiato Kant. Solo negli ultimi anni la conoscenza reciproca si è fatta sempre più strada, dal momento che questa partita doppia non è ammissibile a lungo nelle questioni di filosofia. E negli ambienti non cattolici nessuno ha contribuito meglio di Husserl a preparare il terreno per questa conoscenza – pur non avendo egli tale scopo<sup>34</sup>.

Husserl occupa per la Stein nella storia del pensiero moderno una *posizione privilegiata*. Egli, pur appartenendo alla corrente della filosofia e della scienza moderna, non manca di rivolgersi anche alla filosofia “assoluta” del cattolicesimo. C'è in lui radicata una duplicità che lo fa guardare contemporaneamente sia alla filosofia moderna a cui si sente legato per affinità sia alla filosofia cattolica di cui apprezza il saldo riferimento alla verità.

Il ruolo di mediatore in questo incontro è svolto da Brentano che offre l'opportunità ad Husserl di avvicinarsi alla problematica dell'*oggettività della conoscenza*. La filosofia moderna era, infatti, guidata dal soggettivismo idealista e non riusciva a garantire in modo sufficiente l'oggettività della conoscenza. L'oggettività è per il filosofo moderno solo l'eredità di una teoria della conoscenza “dogmatica” che ancora non conosce la potenza e l'universalità del soggetto. Nel contesto in cui Husserl si era formato quasi nessun orientamento filosofico, eccetto la scolastica, faceva riferimento alla veridicità “assoluta” della conoscenza. Brentano attraverso i suoi studi aristotelici introduce Husserl ai problemi della *philosophia perennis* che intende garantire l'oggettività del reale a dispetto della soggettività conoscente. Husserl si rende consapevole grazie all'influsso di Brentano dell'esistenza di problemi filosofici che non dipendono dalla soggettività conoscente.

La novità della fenomenologia è fatta risalire dalla Stein proprio a questa inattualità del pensiero di Husserl che si pone d'un balzo al di fuori della

<sup>34</sup> E. Stein, *Was ist Phänomenologie?*, «Theologie und Philosophie», 66 (1991), p. 570 (tr. it. di A.M. Pezzella, *Che cos'è la fenomenologia*, in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1993, p. 56).

tradizione kantiana. «Lo spirito *trova* la verità e non la produce»<sup>35</sup>, in questa frase è contenuto per la Stein il senso dell'itinerario husserliano. La verità non è il risultato dell'attività conoscitiva del singolo ma è ciò che è già presente e che deve essere cercato e trovato. La ricerca fenomenologica della verità si avvicina in questo modo al realismo cristiano che considera il raggiungimento della verità come lo scopo dell'attività conoscitiva. Ciò che differenzia Husserl dalla tradizione cristiana è, piuttosto, la modalità di accesso alla verità: per Husserl è l'*intuizione*; per la scolastica è la *deduzione*. La conoscenza della verità è per Husserl intuitiva perché le verità filosofiche sono *evidenti* e non hanno bisogno di nient'altro che di se stesse per essere conosciute. Per il pensiero cristiano, invece, la verità si può raggiungere solo *in modo mediato*, ossia attraverso un complesso processo di deduzione dalle verità intermedie. Al fenomenologo la deduzione serve per procurarsi il materiale della ricerca, o al massimo per esporne i risultati, ma in nessun modo per cogliere la verità. L'atto della conoscenza essenziale è per lui puntuale e non necessita di alcuna conoscenza preliminare. La conoscenza "intuitiva" della fenomenologia coglie le essenze spirituali con la stessa immediatezza con cui la conoscenza sensibile percepisce gli oggetti naturali. La Stein sottolinea che il modello della conoscenza intuitiva, anche se non può concorrere con quello deduttivo-aristotelico nell'orientare la filosofia cristiana, vanta una lunga presenza anche nella tradizione cristiana, soprattutto *di ascendenza agostiniana* («Particolari punti di raccordo si trovano in Platone e nella corrente neoplatonica-agostiniana-francescana all'interno della filosofia e della teologia della Chiesa nel Medioevo») <sup>36</sup>.

La fenomenologia di Husserl si allontana però definitivamente secondo la Stein dalla sua origine cristiana nel momento in cui egli vuole elaborare una filosofia della coscienza trascendentale. L'idealismo è per la Stein il compimento della concezione moderna della realtà in contrapposizione al realismo della filosofia cristiana. Sviluppando l'aspetto idealista del suo pensiero, Husserl mette da parte ciò che ne aveva determinato il successo presso i suoi primi allievi, ed in particolare quelli più sensibili all'aspetto religioso, ossia il superamento dell'idealismo neokantiano che riduceva la realtà del mondo creato alla facoltà "immaginativa" della soggettività.

La Stein conduce la sua critica più convincente all'idealismo husserliano nello scritto *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto* (1929). Pur nella difficoltà di mettere in relazione due pensatori come Husserl e Tommaso così distanti nel tempo e per ispirazione, la Stein riesce a stabilire una connessione teorica tra la fenomenologia husser-

<sup>35</sup> Ivi, p. 572 (tr. it. cit., p. 58).

<sup>36</sup> *Ibidem* (tr. it. cit., p. 59).

liana e la scolastica tomista. Ella riconosce la difficoltà per la filosofia contemporanea di accostarsi al pensiero medioevale in modo fruttuoso e senza rischiare l'arbitrarietà del salto "teorico" («Non è affatto facile, quando si proviene dal mondo speculativo di Edmund Husserl, trovare una via che conduca a quello di san Tommaso»)³⁷. Ciò che però unisce Husserl e Tommaso è innanzi tutto la ricerca di una filosofia come scienza "rigorosa" ed il rifiuto di scappatoie consolatorie. Il *rigore* dell'argomentazione filosofica è per la Stein il presupposto della ricerca della verità nella fenomenologia e nella scolastica: «Husserl e Tommaso sono profondamente convinti che un *logos* agisce in tutto ciò che esiste, e che la nostra conoscenza è in grado di scoprire progressivamente una parte e ancora una parte di questo *logos*, se essa procede secondo la regola di una rigorosa onestà intellettuale»³⁸.

La differenza essenziale sta nel modo in cui Husserl e Tommaso intendono la ragione filosofica, il *logos*. La razionalità dell'uomo in Husserl dipende esclusivamente dalle sue facoltà naturali. Per Tommaso, invece, il *logos* naturale è illuminato, reso più ampio dall'apertura alla Rivelazione. La fede nella scolastica non è in alternativa radicale al lavoro della ragione. Non esistono per i pensatori medioevali due modalità, differenti ed inconciliabili, per raggiungere la verità. Così come la verità è unica, anche lo sforzo dell'uomo per raggiungere la verità non può che essere unitario. Il *logos* naturale e soprannaturale si rafforzano e si completano a vicenda. C'è una complementarità sostanziale tra la ragione e la fede, tanto che la fede inizia là dove la ragione non riesce più a procedere da sola sulla via della verità. La *fede* e la *ragione* assolvono per il pensiero tomista allo stesso compito conoscitivo. La fede è *indispensabile* alla filosofia al fine di portare a compimento il suo compito conoscitivo. Se la filosofia rinuncia alla fede viene meno alla sua destinazione conoscitiva, si ferma *a metà strada* sul cammino della conoscenza. Perciò, la filosofia non solo può riferirsi ai risultati della fede ma deve confrontarsi con essi se vuole assolvere in modo completo alla sua destinazione:

La fede ha per la filosofia un doppio significato. La filosofia vuole la verità nella più ampia estensione possibile e che dia la maggiore certezza possibile. Se la fede rende accessibili verità, che non sono raggiungibili per altra via, allora la filosofia non può rinunciare a questa verità di fede senza abbandonare, per l'appunto, la sua *esigenza universale di verità* e inoltre senza correre il rischio che si

³⁷ E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag Ergänzungsband: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Tübingen, Niemeyer, 1974, p. 315 (tr. it. di A. Ales Bello, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 61).

³⁸ Ivi, p. 316 (tr. it. cit., p. 63).

insinui anche la falsità nell'insieme di conoscenze che le rimane, perché nella connessione organica di tutta la verità può capitare che ciascuna singola parte sia vista in una falsa prospettiva, se sono recisi i legami con il tutto. Perciò si deve concludere che c'è una *dipendenza materiale della filosofia dalla fede*<sup>39</sup>.

La fenomenologia a differenza del pensiero medioevale non si accontenta di ciò che la fede le offre ed intende vagliare criticamente il proprio materiale conoscitivo. Non basta al pensatore moderno la garanzia che la fede offre di se stessa e che soddisfaceva ancora il filosofo medioevale. Si è rotta nella modernità la certezza che *univa* il mondo naturale al mondo soprannaturale. L'unità del mondo e della conoscenza in cui viveva *naturalmente* l'uomo medioevale è diventata problematica all'uomo moderno. La naturalità si è ristretta nei limiti della percezione sensoriale. Con questa *cesura* deve fare i conti chi cerca di conciliare oggi la ragione e la fede, Husserl e Tommaso. La certezza nell'intero edificio del mondo, dice la Stein, deve essere ora vagliata criticamente passo per passo: l'uomo diventa sempre più incerto e sempre più costretto a camminare a tentoni.

L'atteggiamento critico, tuttavia, secondo la Stein non è del tutto sconosciuto a Tommaso. In lui si osserva costantemente la volontà di accertarsi in modo critico della correttezza del suo argomentare. Anzi spesso i lettori contemporanei percepiscono una certa insofferenza verso Tommaso proprio a ragione della grande acribia con cui misura ogni passo. Ciò testimonia dell'atteggiamento critico con cui egli procede nell'analisi filosofica. Lo differenzia da Husserl e dalla fenomenologia l'importanza che il metodo riveste nella fase *critica*. Per Tommaso il metodo consiste esclusivamente nella *correttezza argomentativa* che il filosofo deve avere se vuole raggiungere la verità. La modalità con cui si raggiunge la verità non può che rimanere un passo indietro rispetto allo scopo stesso del cammino, ossia la verità. Le vie che conducono alla verità sono da Tommaso subordinate alla *contemplazione della verità* in quanto tale («Per lo spirito sintetico di Tommaso ogni via era bene accettata, se conduceva alla verità») <sup>40</sup>. La filosofia moderna considera questo modo di procedere dogmatico, non essendo ancora sufficientemente consapevole della penetrazione essenziale del metodo e dell'oggetto del pensiero filosofico.

Il pensiero odierno però, osserva la Stein, è giunto anche grazie ad Husserl alla progressiva consapevolezza che la *criticità* del sapere non basta da so-

<sup>39</sup> Ivi, p. 320 (tr. it. cit., pp. 67-68).

<sup>40</sup> Ivi, p. 323 (tr. it. cit., p. 71). La Stein colloca l'atteggiamento filosofico di Tommaso nel contesto dell'incontro tra la civiltà cristiana ed il patrimonio conoscitivo della metafisica greca, in *ibidem* (tr. it. cit., pp. 71-72).

la in filosofia. L'uomo d'oggi è avido di *indicazioni* e *consigli di vita* che una filosofia ancora troppo attenta al metodo non riesce a offrirgli:

Il nostro tempo è un tempo in cui non ci si contenta più di considerazioni metodiche. Gli uomini non hanno un sostegno e ne cercano uno. Essi vogliono una verità che sia affermabile e che riguardi il contenuto, che possa dare buoni risultati nella vita; essi vogliono una *Lebensphilosophie*<sup>41</sup>.

Husserl e Tommaso sono significativi per l'uomo contemporaneo perché secondo la Stein invitano a pensare proprio l'esistenza come *pienezza* di significato. Il cristianesimo offre un serbatoio di *valori "positivi"* in cui l'universalità è raggiunta più per l'unificazione dei più diversi punti di vista che per la loro purificazione. Ciò che accomuna Husserl e Tommaso, e che può essere definito come il loro legame con la religione cristiana, è il desiderio di universalità come ideale *regolativo* del pensiero. «Entrambi, dice la Stein, considerarono come compito della filosofia una comprensione del mondo la più universale possibile e la più saldamente fondata»<sup>42</sup>. Essi si differenziano solo nel modo in cui ottengono l'universalità. Per Husserl il lavoro della coscienza che indaga i diversi mondi possibili corrisponde alla volontà di costruire per l'uomo il migliore dei mondi possibili. L'attività conoscitiva della coscienza si fa garante dell'evoluzione spirituale dell'umanità in direzione di un progressivo ampliamento della sua prospettiva vitale. Se Husserl è orientato alla comprensione di mondi possibili, sempre più universali, Tommaso si riserva il compito di ampliare l'orizzonte del mondo reale. C'è già nel nostro mondo reale una riserva inespressa di universalità che risiede nel rapporto dell'uomo con Dio. Quando attinge alla propria destinazione religiosa, l'uomo si riferisce ad un *inesauribile patrimonio di universalità* che comprende l'intera umanità.

La Stein compie attraverso Tommaso un passo avanti nella definizione del rapporto tra la fenomenologia e l'esperienza religiosa, che contrasta con la direzione presa dai principali fenomenologi del suo tempo, ad esempio Heidegger e Scheler. La fenomenologia deve avere il coraggio per la Stein di trasformarsi in *visione del mondo*<sup>43</sup>. La filosofa slesiana non si nasconde che

<sup>41</sup> Ivi, p. 324 (tr. it. cit., p. 72).

<sup>42</sup> Ivi, pp. 337-338 (tr. it. cit., p. 89).

<sup>43</sup> La Stein dà una precisa definizione del concetto di visione del mondo (*Weltanschauung*), in *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie, in Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, in *Edith Steins Werke*, vol. 6, a cura di L. Gerber e P.R. Leuven, Louvain-Freiburg i.Br., Nauwerlaerts-Herderl, 1962, p. 1 (tr. it. di A.M. Pezzella, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 91: «Per una immagine globale del mondo (*ein geschlossenes Weltbild*) si può intendere: uno sguardo complessivo su tutto ciò che è, sugli ordini e sulle connessioni in cui tutto consiste, e in particolar modo sulla condizione dell'uomo nel mondo, la sua origine e la sua destinazione»).

il pensiero moderno ha dimostrato l'impossibilità di elaborare un'immagine complessiva del mondo. Husserl, Scheler ed Heidegger ereditano l'impostazione *critica* della filosofia moderna e sviluppano una decisa insofferenza verso le visioni del mondo. In ogni caso l'odierna visione del mondo è influenzata in modo determinante dalla loro fenomenologia e filosofia dell'esistenza:

Vale la pena mostrare ancora se e come, essi abbiano influenzato la *visione del mondo nel senso formale*, cioè il modo di guardare il mondo. Di Husserl si deve dire che il modo in cui si è diretto alle cose stesse e ha insegnato a comprenderle intellettualmente in tutta la loro forza e a descriverle obiettivamente, fedelmente e scrupolosamente, ha liberato la conoscenza dall'arbitrio e dalla superbia, e ha condotto ad un *atteggiamento conoscitivo semplice ed ubbidiente alle cose* e perciò *umile*. Questo atteggiamento ha condotto anche ad una *liberazione dai pregiudizi* e ad una *spregiudicata disponibilità* ad accogliere evidenze colte intuitivamente<sup>44</sup>.

In virtù del suo rigore metodico e della sua chiarezza concettuale la fenomenologia husserliana ha preparato il terreno per la diffusione di una visione del mondo orientata in modo religioso: «E questo atteggiamento, al quale ci ha abituato coscientemente, ha reso molti di noi anche liberi e disponibili alla religione cattolica, tanto che un gruppo consistente di suoi allievi lo devono ringraziare se hanno trovato la via della Chiesa, via che egli stesso non ha trovato»<sup>45</sup>.

La stessa cosa, osserva la Stein, è accaduta alla filosofia dell'esistenza di Heidegger, anche se i risultati sono opposti a quelli della fenomenologia. Dalla filosofia di Heidegger ne è nata una visione del mondo *pessimista* e *nichilista*. L'uomo diventa in Heidegger un piccolo Dio che racchiude in sé le proprietà del Dio biblico<sup>46</sup>. L'Heidegger maturo sviluppa una avversione di fondo nei confronti del cristianesimo che genera una visione del mondo cupa e disperata. La Stein osserva:

<sup>44</sup> Ivi, pp. 15-16 (tr. it. cit., p. 106).

<sup>45</sup> Ivi, p. 16 (tr. it. *ibidem*).

<sup>46</sup> Cfr. E. Stein, *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, in *Welt und Person. Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben*, cit., p. 91 (tr. it. di A.M. Pezzella, *La filosofia esistenziale di Heidegger*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 178: «L'uomo è considerato come un piccolo Dio, in quanto l'essere umano è ritenuto come un essere eccezionale al di sopra di tutti gli altri e come l'essere dal quale si può sperare l'unico chiarimento sul senso dell'essere. Di Dio si parla solo occasionalmente in note marginali e in modo da escluderlo: l'essere divino, che potrebbe chiarire il senso dell'essere, rimane totalmente fuori discussione»).

Il modo in cui ha proseguito finora, insistendo sulla caducità dell'Esserci, sull'oscurità da cui viene e verso cui si dirige, e sulla Cura, favorirà una interpretazione pessimistica se non nichilistica, e seppellirà l'orientamento verso l'essere assoluto, decisivo per la sopravvivenza o meno della nostra fede cattolica<sup>47</sup>.

La differenza fondamentale tra Husserl ed Heidegger diventa evidente per la Stein quando ci riferisce alle diverse visioni del mondo a cui essi indirettamente danno vita. Il rigore metodico di Husserl produce una visione del mondo fondata sul *rigore morale* e sull'*assoluto attaccamento alla verità*. A livello conoscitivo e morale Husserl sostiene una radicalità molto simile all'atteggiamento religioso del cattolicesimo. La Stein sostiene che se Husserl personalmente non ha mai aderito al cattolicesimo<sup>48</sup> a livello spirituale mostra una forte vicinanza al cattolicesimo. Diversamente Heidegger, che pur si era formato in ambito religioso, tende a ridurre l'esistenza ai suoi aspetti *nichilistici*. Il mondo di Heidegger è un *deserto "etico"* in cui qualsiasi scelta morale si equivale, in uno spaventoso indifferentismo etico. La Stein non si stupisce che il mondo contemporaneo abbia accolto con entusiasmo Heidegger ma soprattutto la sua visione del mondo. L'uomo odierno si riconosce in Heidegger proprio perché l'Esserci di Heidegger è l'Esserci dell'uomo contemporaneo. L'Esserci heideggeriano è però *solo* una delle molte possibilità dell'essere dell'uomo *odierno*. È una modalità relativa che non può pretendere di essere la modalità essenziale o destinale/finale dell'uomo. C'è nel nostro tempo, ricorda la Stein, negli spiriti più forti, una tensione all'assoluto e all'incondizionato cui la filosofia di Heidegger non riesce a rispondere in nessun modo.

## 5. Conclusione. Ermeneutica e fenomenologia

Che cosa dice a noi oggi la riflessione sulle origini religiose della fenomenologia? Altre correnti filosofiche non hanno forse preso il posto della fenomenologia, rappresentando in modo più aderente e sensibile le istanze religiose? Non è un caso che la *filosofia dell'esistenza* e poi l'*ermeneutica* abbiano meglio del-

<sup>47</sup> E. Stein, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, in *Welt und Person. Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben*, cit., p. 16 (tr. it. di A.M. Pezzella, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 107).

<sup>48</sup> Cfr. E. Stein, *Brief an H. Conrad-Martius*, 10 ottobre 1936, in *Selbstbildnis in Briefe*, in *Edith Steins Werke*, vol. 9/2 (1934 – 1942), Louvain, Nauwelaerts, 1977, p. 70 (tr. it. *Lettere a H. Conrad-Martius*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 131: «Non si deve credere alle voci di una conversione di Husserl più di quanto si debba credere a quelle che nascono sempre su di Lei. Nel periodo in cui si credeva che Husserl fosse a Roma, era a Kappel nella Foresta Nera. So di certo che egli non pensa ad una conversione, anche se negli ultimi anni ha una visione molto positiva della Chiesa e della vita. Se egli dovesse pervenire a una tale decisione, sicuramente me lo farebbe sapere»).

la fenomenologia interpretato le aspirazioni che provenivano dagli spiriti religiosi. Dall'intenzione di rendere ragione della molteplicità delle interpretazioni esistenziali del fenomeno religioso nasce nella modernità occidentale l'ermeneutica filosofica (Lutero, Schleiermacher, Heidegger). Che cosa resta della verità "unica" della fede nella molteplicità delle sue interpretazioni "esistenziali"? si chiede l'ermeneutica, venendo in contro alle più profonde istanze della moderna religiosità cristiana. Sebbene l'ermeneutica possieda rispetto alla fenomenologia una più profonda sensibilità per l'esperienza religiosa, essa non può rimanere indifferente alla *densità religiosa* della fenomenologia. Dalla fenomenologia proviene all'ermeneutica il monito a non lasciarsi irretire da questa molteplicità, a non soggiacere al molteplice scambiando la comoda arrendevolezza con la carità cristiana. L'ermeneutica non deve perciò mancare di rivolgersi alla "scuola" della fenomenologia per riscoprire le ragioni della propria provenienza "religiosa" e per superare l'*impasse* che la riduce al ruolo di testimone impotente della più esasperata dispersione valoriale del mondo contemporaneo<sup>49</sup>. Nella fenomenologia c'è un richiamo al carattere *attrattivo* della verità di cui l'ermeneutica, persa nei mille dedali delle interpretazioni, ha perso il senso. La verità della fenomenologia si impone per la sua forza attrattiva, piuttosto che per la sua cogenza argomentativa e razionale. Di questa *attrazione del vero* è tempo che l'ermeneutica torni oggi a fare esperienza.

*pierfrancesco.stagi@gmail.com*

<sup>49</sup> Su questa linea si è mosso, ad esempio, anche il fondatore dell'*ermeneutica filosofica* H.G. Gadamer quando per contrastare la deriva "postmoderna" ha richiamato le ragioni "fenomenologiche" del sapere ermeneutico. La dispersione non è, e non può essere, l'unico destino dell'ermeneutica. Non è un caso che ascoltando alcuni dei suoi più rinomati allievi (Vattimo, Rorty) in occasione dei festeggiamenti del suo centenario abbia più volte invitato questi interpreti ad un atteggiamento più *lebensweltlich*, ossia che avesse a che fare con il mondo della vita, e meno *weltkritisch*, di critica culturale. Cfr. *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, a cura di G. Figal, Stuttgart, Reclam, 2000 (tr. it. di G. Girgenti, *Incontri con Gadamer*, Milano, Bompiani, 2000).