

L'uno nell'altro. Comunità etica dell'amore come luogo della manifestatività di Dio in E. Husserl

di Tommaso Bertolasi

Phenomenologically, the possibility of logos on God is inseparable from the giving of the logos of God, that is, from his showing himself. The problem of the phenomenologization of the so-called "theological principle" emerges in various places of Husserl's production, including intersubjectivity and, relative to it, the ethics of love. In our contribution, we focus on the intersubjective link between the ethics of love and God. The aim is to show that, with Husserl, it is possible to say God starts from his manifestation on the given ground of the intersubjective ethical community of love.

Keywords: Love, Community, God, Phenomenology, Husserl

1. Introduzione

«Per me la filosofia è, infine, il mio cammino a-religioso verso la religione, per così dire, il mio cammino ateo verso Dio»¹. Così scrive in una lettera al suo caro amico Gustav Albrecht, Edmund Husserl già al tramonto della sua vita nel 1935. Ebbene, se così è, possiamo dunque affermare che esiste un problema di Dio nel pensiero di Husserl? In effetti, scorrendo le pagine edite e inedite del suo pensiero, non si trova mai un'indagine sistematica su questo tema. Ciò non significa, tuttavia, che Husserl non abbia mai affrontato seriamente la questione. Va notato, infatti, che ogni volta che Husserl approfondisce il metodo fenomenologico applicando ora un tipo di riduzione, ora un altro, il problema di Dio si ripresenta².

Possiamo delimitare approssimativamente tre regioni dell'emergere del divino: a) l'analisi della struttura della coscienza³; b) l'analisi genetica della struttura delle monadi e dell'intermonadicità⁴; c) l'analisi del concetto di teleologia, in particolare per quanto concerne la fondazione e la portata dell'idea del bene e, di concerto, l'etica dell'amore⁵.

Nel presente lavoro vogliamo concentrare la nostra attenzione proprio su queste due ultime regioni, cercando di mettere in rilievo i nessi che intercorrono tra il pensare Dio e l'intersoggettività, facendo riferimento, in particolare, a quella forma di intersoggettività che si dà nella comunità etica dell'amore. L'obiettivo è quello di poter infine così vagliare la plausibilità della comunità dell'amore come suolo della manifestatività (*feld der Gegebenheit*) di Dio.

La nostra proposta si articolerà in tre fasi: in primo luogo cercheremo di delineare il tema dell'amore come intrinsecamente legato alla questione dell'intersoggettività e, di lì, come esso costituisca il vertice dell'esperienza della socializzazione (§2); in secondo luogo, presenteremo a grandi linee il legame tra la manifesta-

1 - E. Husserl, *Briefwechsel, Husserliana Dokumente*, K. Schuhmann (ed.), vol. III Bd. IX, Springer, Dordrecht 1994, p. 124.

2 - Per un approfondimento su questa prospettiva si veda A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1995 e anche: Ead., *Edmund Husserl. Pensare Dio, credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2005. Una panoramica sintetica di questo studio è fornita da L.R. Rabanaque, *Dios en la fenomenología de Husserl*, in J.C. Scannone - R. Walton - J.P. Esperón (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 45-60.

3 - Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. 1, Einaudi, Torino 2002, §51, §58.

4 - Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), *Husserliana*, vol. XV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Tx. 22. D'ora in poi: Hua XV.

5 - E. Husserl - R. Sowa - T. Vongehr, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, *Husserliana*, vol. XLII, Springer, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2013, Tx. 19; Beil. XXV. D'ora in poi: Hua XLII.

zione di Dio e l'intersoggettività (§3); infine, proporremo la comunità come polo di reciprocità tra il darsi di Dio alle monadi e il darsi delle monadi tra loro e a Dio (§4).

2. L'amore come apice della socializzazione

Il problema dell'empatia nel pensiero di Husserl è stato spesso trattato come una questione prettamente gnoseologica e quindi studiato sulla base della trasposizione appercettiva spiegata nella *V Meditazione cartesiana*⁶ e nei manoscritti sull'intersoggettività a cui questa è collegata. Se questo tipo di approccio è importante e legittimo, si può obiettare che, d'altra parte, l'approccio gnoseologico non esaurisce tutto il discorso sull'esperienza empatica. Infatti, come afferma Husserl in un manoscritto del 1931, essa può essere intesa anche in senso affettivo. In questo caso, l'empatia può essere compresa in un duplice modo:

L'empatia consente un duplice modo di rapportarsi all'altro: comprenderlo come altro, ma averlo oggettivamente; e vivere con lui, sperimentarlo, pensare con lui, gioire con lui, essere coinvolti nel suo essere e quindi eventualmente aspirare alla sua aspirazione di vita⁷.

Con la prima forma di empatia, viene raggiunta la conoscenza oggettiva dell'altro attraverso la trasposizione appercettiva (*Hineinversetzen*); con la seconda forma, invece, si dà ciò che Husserl chiama "immergersi" nell'altro (*Hineinversinken*). Cosa motiva questo passaggio, da dove nasce il desiderio dell'altro?

Se nella prima edizione delle *Ricerche Logiche*⁸ non si parla ancora di un ego e con *Idee I* l'ego trascendentale è al centro della scena, negli anni Venti, come si può vedere nella terza parte di *Idee II*, Husserl inizia a studiare il tema dell'io come persona. Le analisi del fenomenologo mostrano come l'*eidos* personale sia determinato da diverse coordinate quali le facoltà, sia somatiche che spirituali; le prese di posizione e lo stile personale che si configura sulla base di reiterate prese di posizione, di abitualità. È proprio quest'ultimo elemento che permette di mettere in luce le peculiarità di un soggetto.

Quando gli atti intenzionali implicano la comunicazione e non appartengono più a un solo soggetto, ma sono abitudini condivise e coerenti di una molteplicità di

⁶ - Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, tr. it. di A. Canzonieri, Morcelliana, Brescia 2017.

⁷ - Hua XLII, p. 468: «Einfühlung lässt überhaupt eine doppelte Weise zu, den Anderen gegenüber zu haben: ihn als Anderen verstehend, aber objektiv ihn haben, und in dem anderen Leben mitleben, miterfahren, mitdenken, sich mitfreuen, in seinem Sein aufgehen und somit eventuell in seinem Lebensstreben streben». Dove non specificato altrimenti la traduzione è sempre mia.

⁸ - E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2015.

persone, l'intenzionalità egologica può essere letta come intenzionalità collettiva (*Wir-Intentionalität*)⁹. È lo stile personale sincronico e sintonico di una collettività di soggetti che costituisce la base degli atti intenzionali abituali condivisi. Dall'empatia e dalla costituzione personale della soggettività, quindi, si forma una comunità di aspirazione e volontà in cui, a sua volta, emerge la persona. Nella relazione sociale tu-io, si manifestano tanto la comunità, come il tu e l'io¹⁰.

Un tipo di relazione empatica tra me e te è la relazione d'amore in cui, come appena detto, i soggetti personali si "immergono" empaticamente l'uno nell'altro. La motivazione e il desiderio di alterità nascono, per Husserl, da una chiamata personale, da una vocazione di vita (*Lebensberufung*)¹¹. Scrive il fenomenologo:

In ogni anima umana risiede – così si crede – una chiamata, un germe che si sviluppa spontaneamente verso il bene. In ognuno si trova un io ideale, il "vero" io della persona, che si realizza solamente nell'agire "buono". Ogni uomo desto (desto eticamente) pone volontariamente in se stesso il suo io ideale come "compito infinito"¹².

La vocazione al bene nasce da un amore puro per alcuni valori che vengono scelti come mete per la vita. Questi valori attraggono, entusiasmano, la loro realizzazione soddisfa, porta gioia. Sono dati al soggetto con la forza di una chiamata alla quale egli può rispondere con un amore corrispondente. Il soggetto sa che solo seguendo e realizzando creativamente la chiamata dei valori può realizzarsi, cioè vivere una vita nella quale è "autoresponsabile" e si giustifica eticamente¹³. In altre parole, il soggetto cerca di vivere una vita autentica. Husserl afferma in diversi passaggi che la chiamata dei valori scaturisce «dal centro più intimo della mia personalità»¹⁴, che la vocazione «riguarda l'interiorità più profonda, il centro più intimo di sé»¹⁵.

La vocazione, per Husserl, è personale; non esiste una chiamata standard per tutti. Pertanto, la chiamata alla costituzione di una comunità etica d'amore, in

9 - Cfr. H.B. Schmid, *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Alber, Freiburg-München 2005.

10 - E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*: 1921 – 1928, I. Kern (ed.), *Husserliana*, vol. XIV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 170-171. D'ora in poi: Hua XIV.

11 - Cfr. E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, A. Serrano de Haro - G. Hoyos (eds.), Anthropos Editorial, Barcelona 2012, pp. 29-30.

12 - Hua XIV, p. 174: «In jeder menschlichen Seele liegt - das ist der Glaube - ein Beruf, ein Keim, der selbsttätig zu entfalten ist, zum Guten. In jeder liegt beschlossen ein ideales Ich, das „wahre“ Ich der Person, das sich nur in dem „guten“ Handeln verwirklicht. Jeder erwachte Mensch (der ethisch erwachte) setzt willentlich in sich selbst sein ideales Ich als „unendliche Aufgabe“»

13 - Cfr. Hua XLII, p. 358.

14 - E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Cortina, Milano 1999, p. 34.

15 - Hua XLII, p. 358.

quanto chiamata universale, non sostituisce la vocazione personale di ognuno, ma armonizza, valorizza, manifesta e realizza le chiamate individuali. In breve, potremo dire che la chiamata dei valori è, in generale, una chiamata all'amore, che in loro acquista caratteristiche diverse.

In relazione a quanto appena detto, è importante sottolineare che la vocazione non coincide con l'amore, ma è una «forma preliminare [Vorform] dell'amore»¹⁶. Infatti, il fenomeno dell'amore si vede, si manifesta nell'azione. In altre parole, è solo nella realizzazione di un progetto di vita che si può riconoscere una vocazione personale. Per Husserl, svolgere un progetto di vita significa, fondamentalmente, essere eticamente responsabili per se stessi e per gli altri, significa agire in funzione dell'io-ideale di cui si è detto sopra. L'amore, quindi, assume il carattere di un'attività pratica, di un esercizio gratuito verso gli altri. A questo proposito, egli afferma:

L'io "più alto", [è] l'io che non vive nel mondo, per acquisire e godere, che non è un soggetto per l'avere, per le ricchezze, ma [è] il soggetto dell'amore, l'io che sta nella chiamata, desto per l'amore, chiamato a praticare l'attività amorosa¹⁷.

In questo senso, si comprende che il fenomeno dell'amore si manifesta come una correlazione tra un soggetto amante e un soggetto amato in un compito che ingloba tutta la vita. Amare implica, in effetti, condividere l'orizzonte dell'intera vita¹⁸. Non si tratta solo di prossimità, ma anche di una sintonia di aspirazioni, in uno sforzo collettivo per la realizzazione di una comunità di volizioni e aspirazioni. In altre parole, come amante voglio che tu possa realizzare le tue aspirazioni, che tu possa portare a termine il tuo progetto di vita. L'amato, infatti, viene accettato e accolto nella sfera intenzionale di aspirazione dell'amante e viceversa. Husserl condensa così questo pensiero: «Possiamo dire: gli amanti non vivono l'uno accanto all'altro e con l'altro, ma l'uno nell'altro, attualmente e potenzialmente»¹⁹.

L'uso dell'avverbio *ineinander* (uno nell'altro) va inteso, in questo contesto, come la convergenza delle motivazioni degli amanti nel senso degli obiettivi di vita. Inoltre, può essere inteso come l'apice dell'esperienza empatica²⁰, un tendere verso un'armonia di mete della vita.

16 - Hua XLII, p. 469: «Der Anruf selbst Vorform der Liebe».

17 - *Ibidem*: «Das „höhere“ Ich, das Ich, das nicht in der Welt lebt, zu erwerben und zu genießen, das kein Subjekt für Haben, für Reichtümer ist, sondern Subjekt der Liebe, das Ich, das im Anruf steht, geweckt zur Liebe, angerufen, Liebesbetätigung zu üben».

18 - Hua XLII, p. 509.

19 - Hua XIV, pp. 173-174: «Wir können sagen: Liebende leben nicht nebeneinander und miteinander, sondern ineinander, aktuell und potentiell».

20 - Cfr. Hua XLII, p. 470.

Si spiana la strada a una nuova modalità di conoscenza del soggetto nell'intersoggettività. Husserl sembra infatti intuire che nell'esperienza dell'amore c'è una convergenza verso una certa unità. Questo è possibile solo perché rimane una distinzione tra gli amanti che non è esclusiva, ma relazionale. Il "luogo" dell'unità tra gli amanti è la coscienza trascendentale, non nel senso che coscienze diverse si fondono, ma nel senso che c'è una sincronia motivazionale, una comune esperienza soggettiva e di sé dell'amante/amato. L'accesso (indiretto) alla conoscenza di, e alla partecipazione affettiva al contenuto noematico delle esperienze dell'altro è quindi il modo di vivere degli amanti. L'amore è infatti una costante risonanza della vita dell'amato nella vita dell'amante.

In conclusione, possiamo affermare che per Husserl l'ideale di vita, il progetto ideale di vita inteso come meta a cui si aspira, è ciò che ciascuno degli amanti porta in sé dell'altro. In una parola, *l'amante porta in sé la vocazione dell'amato*. L'armonia e l'unità delle motivazioni è, in definitiva, un'armonia nella reciprocità delle vocazioni²¹.

2.1 La comunità d'amore

Dopo aver tracciato a grandi linee lo statuto dell'amore, resta da interrogarsi sulla sua portata. Per Husserl, la comunità d'amore non si limita alla coppia come nucleo minimo di una comunità, ma deve diventare patrimonio di uno spirito comunitario (*Gemeingeist*), così ampio da poter abbracciare l'intera umanità²².

In relazione a ciò, Husserl propone la figura di Cristo come modello per la comunità etica dell'amore. In Cristo il filosofo vede un paradigma di amore universale e infinito, che raggiunge il paradosso dell'amore per il nemico e del sacrificio di sé per gli altri. Questo chiarisce anche il significato dell'amore per l'altro, perché può accadere che l'amato abbia come obiettivo e motivazione un atto malvagio. Cosa significa, in questo caso, amare il prossimo? Husserl chiarisce che amare non significa approvare ogni atto o ideale di vita, ma significa amare la vocazione al bene insita nell'altro, il suo io ideale come manifestazione di un ideale di bene.

In questa prospettiva si può comprendere l'affermazione di Husserl:

L'amore cristiano è prima di tutto senz'altro solo amore. Tuttavia esso è legato al tendere (il quale è necessariamente motivato dall'amore), a diventare comunità dell'a-

21 - Cfr. Hua XLII, pp. 301-302; Iribarne, Julia V. (trad.), *Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad*, in: R. Rizo-Patrón - A. Zirián (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2009, p. 797.

22 - Hua XIV, p. 175.

more, nella maggior estensione possibile. Dunque, tendere a "entrare in relazione" con gli esseri umani, ad aprirsi a loro e a scoprirli a sé, eccetera²³.

L'amore allora è gratuito, è un desiderio di relazione con l'altro, con gli altri. È un'aspirazione a farsi conoscere e a conoscere il sé personale più autentico che l'altro è e vuole essere. È un amore che non ha limiti, perché aspira a entrare in contatto con tutti gli altri per i quali desidera e con i quali coopera solo al bene. Infatti:

Appartiene, dunque, alla mia vita autenticamente umana il desiderio che non solo io sia buono, ma che anche l'intera comunità sia una comunità di buoni, e per quanto posso, debbo assumerlo nell'orizzonte pratico della mia volontà, dei miei scopi²⁴.

La comunità che coopera per il bene affinché ciascuno dei suoi membri possa raggiungere i propri scopi pratici, cioè la propria vocazione, è una comunità che vuole essere pienamente felice. Infatti, affinché il fine personale e collettivo sia raggiunto, è necessaria la collaborazione di un certo numero di persone che si sforzano e tendono a costruire tale comunità d'amore. La felicità raggiunta, quindi, non è un compito individuale, ma uno sforzo collettivo. Nessuno è felice da solo, perché: «*posso essere pienamente felice solo se l'umanità intera può esserlo*, e l'umanità può appunto esserlo solo in questo senso»²⁵.

3. Il rapporto tra il problema di Dio e l'intersoggettività

Già nella proposta husseriana di Cristo come modello della comunità etica dell'amore si intravede un possibile legame tra la problematica dell'amore e quella di Dio. Mettere in luce questo nesso è, in sintesi, il compito che ci siamo prefissi in questo lavoro. Per vedere come si stabilisce questo legame, riteniamo ora importante comprendere in che senso è possibile parlare di un rapporto tra Dio e intersoggettività nel pensiero di Husserl. Sulla base di queste riflessioni, nel prossimo paragrafo conclusivo, vogliamo sondare le modalità di manifestazione di Dio e, naturalmente, della sua pensabilità, sulla base della comunità dell'amore. I testi su cui vogliamo ora concentrare la nostra attenzione appartengono a due periodi diversi: il primo è del 1908, un manoscritto del "primo Husserl", precedente alla co-

23 - *Ibidem*: «*Die christliche Liebe* ist zunächst notgedrungen bloss Liebe. Aber sie ist verbunden mit dem Streben (das notwendig von der Liebe her motiviert ist), in möglichst grossem Umfange zur Liebesgemeinschaft zu werden. Also Streben, zu den Menschen in „Beziehung zu treten“, sich ihnen zu eröffnen und sie für sich zu erschliessen etc.».

24 - E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 56.

25 - Hua XLII, p. 332: «*Ich kann nur ganz glücklich sein, wenn die Menschheit als Ganzes es sein kann, und sie kann es eben nur in diesem Sinne sein*».

siddetta "svolta trascendentale" di *Idee I*. Si intitola: *Teleologia, Dio, possibilità di una coscienza totale. Metafisica e teleologia trascendental-fenomenologicamente fondate*²⁶. Di questo manoscritto considereremo in particolare il paragrafo 3. Il secondo testo è un'appendice del 1931, intitolata *Teleologia*²⁷, e appartiene al pensiero maturo di Husserl.

Già dai primi manoscritti che fanno riferimento all'intersoggettività, Husserl si interroga sulla possibilità di pensare una coscienza-totale (*Allbewusstsein*), che egli non esita a identificare con Dio²⁸. Tale problematica può essere collocata all'interno di un quadro gnoseologico. Qui Husserl fornisce due informazioni che vogliamo sottolineare: in primo luogo, che la coscienza totale deve essere pensata come sovabbondanza e trascendenza; in secondo luogo, che può essere pensata sulla base dell'intersoggettività.

a) Per quanto riguarda il primo punto, è necessario sottolineare che la coscienza totale è intesa non tanto come la somma delle singole monadi, poiché essa le comprende e le supera. La coscienza totale quindi: «è ancora un eccesso di coscienza, che stabilisce un'unità-di-coscienza fra i separati»²⁹ cioè le monadi e le relative coscienze. Il sé di Dio risiede in questa sovabbondanza di coscienza-totale.

b) Per quanto riguarda il secondo punto, Husserl non affronta il tema della relazione tra coscienza-totale e monadi solo in un quadro gnoseologico, ma anche etico. Infatti, il filosofo afferma che, se la singola monade vuole e tende a una meta finita, allora la coscienza-totale deve creare volitivamente tutto ciò che è finito, comprese le monadi che sono «sue creature»³⁰. Pertanto, la volontà della coscienza-totale deve essere al di sopra e abbracciare le volizioni delle monadi. Husserl scrive a questo proposito: «*Per la sua volontà, per il suo "io", l'intero contenuto monadico è solo un mezzo, e il fine sono i valori assoluti e lo sviluppo verso di essi*»³¹. In questo modo, si apre la possibilità al pensiero di una soggettività di Dio intersoggettivamente intesa³². Inoltre, il testo citato segna un passaggio da un pensiero teorico a uno pratico su Dio.

26 - Hua XLII, Tx. 11, pp. 160-168.

27 - Hua XV, Tx. 22, pp. 378-386.

28 - Hua XLII, pp. 166-168.

29 - Hua XLII, pp. 167-168: «[Das Bewusstsein] ist aber zugleich noch ein Überschuss von Bewusstsein, der eben Bewusstseinseinheit zwischen dem Getrennten herstellt».

30 - Hua XLII, p. 168: «Die Monaden sind seine Geschöpfe».

31 - Hua XLII, p. 168: «*Für sein Wollen, für sein „Ich“ ist der ganze Monadengehalt bloß Mittel, und das Ziel sind die absoluten Werte und die Entwicklung auf sie hin*».

32 - Cfr. D.J. López, *La concepción contemporánea de la subjetividad desde una fenomenología intersubjetiva del cuerpo y de la carne vivida*, in C. Avenatti de Palumbo - A. Bertolini (ed.), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Agape, Buenos Aires 2016, p. 257.

Per quanto riguarda l'economia generale del nostro discorso, vorremmo sottolineare che, a nostro avviso, si può forse intravedere qualcosa di simile a una certa inabitazione reciproca di Dio e delle monadi. Queste ultime, infatti – afferma Husserl – vivono in Dio, così come Egli vive in loro, poiché: «*Dio è ovunque, la vita di Dio vive in tutte le vite*»³³. A conclusione del testo in esame, l'autore spiega che essendo Dio infinita volontà di bene, ogni volontà monadica rivolta al bene è «un raggio della volontà divina»³⁴. Dio, per Husserl, è, infatti, amore infinito³⁵. Pertanto, non solo la volontà monadica finita diretta verso il bene è un momento e un mezzo della volontà divina, ma «l'agire divino è il voler-essere-reale di Dio»³⁶. In altre parole, non solo le monadi tendono volitivamente verso Dio, ma Egli tende anche a realizzarsi, cioè a essere reale, nella vita pratica monadica. Per questo Husserl può affermare che:

In tutto ciò che di nobile e buono realizzo in me stesso, sono quindi Dio realizzato, volontà di Dio compiuta, semplice natura divenuta Dio, Dio realizzato. Dio come entelechia, Dio come *ἐνέργεια*³⁷.

L'uso dei termini di conio aristotelico *entelechia* ed *energheia* è immediatamente evidente. Lo Stagirita non usa questi due concetti in modo univoco³⁸. Nel testo husserliano, invece, questi lemmi indicano che Dio è atto puro realizzato ora e sempre e in un processo costante e infinito di realizzazione. Dal punto di vista delle monadi, nella misura in cui praticano il bene, esse oggettivano, riflettono e si identificano momentaneamente con Dio. Ecco un luogo di fenomenalizzazione di Dio nell'esperienza soggettiva.

In linea con queste riflessioni, il manoscritto *Teleologia* del 1931 fornisce ulteriori informazioni sul legame tra Dio e l'intersoggettività. Husserl vede nel (possi-

33 - Hua XLII, p. 168: «*Gott ist überall, Gottes Leben lebt in allem Leben*».

34 - *Ibidem*: «Alles Schöne und Gute, aller endliche, auf Gutes gerichtete Wille ist ein Strahl des göttlichen Willens»

35 - *Ibidem*.

36 - *Ibidem*: «Göttliche Tat ist aber das Real-sein-Wollen Gottes».

37 - *Ibidem*: «In allem Edlen und Guten, das ich in mir realisiere, bin ich also realisierter Gott, erfüllter Gotteswille, bloße Natur, die zu Gott geworden ist, zum erfüllten Gott. Gott als Entelechie, Gott als *ἐνέργεια*».

38 - Aristotele usa entrambi i termini per indicare l'atto, anche se lo fa in contesti diversi e quindi attribuisce alle due locuzioni sfumature diverse. Nel trattato sull'anima, infatti, *entelechia* indica la realizzazione della potenza (*De Anima*, 414a, 16s); nella *Metafisica*, invece, il termine *energheia* è usato per indicare l'atto perfetto della sostanza (*Metafisica*, 1050a, 3). Per una discussione più dettagliata dell'uso che Husserl fa di questi concetti si veda: J.V. Iribarne, *La concepción husserliana de Dios y su relación con la de Leibniz*, in J.V. Iribarne, E. Husserl. *La fenomenología como monadología*, Academia Nacional de ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires 2002, pp. 330-331.

bile) sviluppo fattuale della vita umana verso gradi sempre più alti di bene una teologie. Questa non soggiace al processo, ma è il processo che è insito nella teologie, la quale «definisce l'essere universale della soggettività trascendentale come forma ontologica»³⁹. Infatti, da un lato, l'essere della soggettività trascendentale è ontologicamente definito dalla teologie; dall'altro, la soggettività trascendentale è insita nell'intersoggettività trascendentale, poiché l'intera umanità è compresa nel processo teleologico.

Ogni volta che le monadi, nel processo, prendono posizione a favore dell'idea di progresso verso la perfezione, cioè verso la realizzazione del bene, fanno un passo verso la vita autentica, si rinnovano e rinascono trascendentalmente. In altre parole, si tratta di uno sforzo della volontà e della razionalità per raggiungere la perfezione del bene. Non c'è una conclusione del processo, perché la volontà di raggiungere l'autenticità del vero sé e della vera comunità, della vera umanità – afferma Husserl – è una meta infinita⁴⁰.

Come si può notare da quanto detto, Husserl costruisce la sua argomentazione tra storia e trascendenza, fatto ed essenza, teologie e mondanità. Infatti, la forma di soggettività trascendentale totale a cui tutte le monadi deste possono accedere è la forma teleologica. Possiamo quindi dedurre che la teologie è la forma ontologica della soggettività e deve essere intesa come la «forma di tutte le forme»⁴¹.

È l'ultima per noi, anche se di per sé la prima; tutte le forme devono essere mostrate nella loro piena universalità, la totalità deve già essere dischiusa come totalità nel suo intero sistema di forme speciali (tra le quali il mondo e la forma-mondo), in modo che la teologie possa essere mostrata come ciò che rende concreto e individuale tutto l'essere nella sua totalità, che in ultima analisi lo rende possibile e lo realizza⁴².

In conclusione, nell'amore il soggetto è e diventa se stesso rispondendo all'appello dei valori, nonché dell'amore stesso. Rispondere a tale appello e prendere posizione per esso è un rinascere trascendentale, un rinnovamento della vita monadica che porta l'umanità all'autenticità. Nell'amore, dunque, i soggetti costitui-

39 - Hua XV, p. 378: «[Die Teleologie] macht das universale Sein der tranzentalen Subjektivität als ontologische Form aus».

40 - Hua XV, p. 380.

41 - *Ibidem*: «Das Erwachen der transzentalen Allsubjektivität, das Wachwerden der ihr immanenten Teleologie als der universalen Form ihres individuellen Seins, als Form aller Formen, in der sie ist».

42 - Hua XV, p. 380: «Sie ist die für uns späteste, obschon an sich erste, es müssen alle Formen in ihrer vollen Universalität aufgewiesen, es muss die Totalität schon als Totalität erschlossen sein in ihrem ganzen System von Sonderformen (darunter der Welt und der Weltform), damit die Teleologie aufgewiesen werden kann als die alles Sein in Totalität konkrete und individuell ausmachende, letztermöglichende und dadurch verwirklichende».

scono la comunità. Ora, poiché ogni realizzazione del bene è un divenire reale di Dio, un manifestarsi di Dio nella, grazie alla, monade, nell'amore Dio si mostra. Come Husserl registra in una nota del 1934 scritta a matita, citando Agostino d'Ippona: «solo l'amore fa capaci di vedere – per valore e ideale. *Nemo cognoscitur nisi per amicitiam*»⁴³.

4. Relazione tra comunità d'amore e Dio

Tra le questioni che rimangono aperte a partire dall'esposizione che abbiamo condotto nel paragrafo precedente, una è senza dubbio quella del rapporto tra la monade e Dio. Rimane cioè da rispondere alla domanda sull'esistenza di un rapporto affettivo relazionale tra il soggetto e l'Assoluto. Se esso non sussistesse il Dio di Husserl correrebbe il rischio di essere aggiunto alla lista del pascaliano "Dio dei filosofi" o, ancora, di essere sinonimo di un concetto etico regolativo e ideale da dover perseguire⁴⁴. Per cercare di tracciare un percorso per una possibile risposta a detta questione ci proponiamo di leggere due testi: il primo è un'appendice del 27 novembre 1931 sulla preghiera⁴⁵. Il secondo è un manoscritto redatto tra il 1926 e il 1927 e il cui titolo evoca emblematicamente un'opera omonima di Severino Boezio: *Esiste una consolatio philosophiae?*⁴⁶.

Nel primo testo sulla preghiera Husserl conduce un'analisi che, seppur brevemente e condotta a modo più d'appunto che di lavoro sistematico, vale la pena d'esser presa in considerazione come contributo a una fenomenologia della religione. Qui il filosofo stabilisce un parallelo tra l'istinto e la fede in Dio. Infatti, così come l'istinto è originario e non intuitivo, allo stesso modo anche l'idea di Dio è alla base di ogni religione come presentimento (*Ahnung*). Ciò comporta una conseguenza importante e cioè che Dio non può essere oggetto dell'intenzionalità al modo di un'oggettualità concreta come, per esempio una sedia o un tavolo. Ciò lascia vedere una certa presa di distanza dall'identificazione di Dio come ente sommo descrivibile al modo degli enti e, dunque, risulta più difficilmente sostenibile qui la riproposizione di un'ontoteologia.

Ebbene, quale tipo di intenzionalità può essere ascritta all'esperienza di Dio? La risposta a detta questione è da rinvenire nel fatto che, come nell'istinto è racchiu-

43 - Hua XLII, p. 569: «Augustin: Nur die Liebe macht sehend – für Wert und Ideal. *Nemo cognoscitur nisi per amicitiam*».

44 - Cfr. J. Benoist, *Husserl ¿más allá de la onto-teología?*, in «Aporía. Revista internacional de Investigaciones filosóficas» (2019/2), p. 48.

45 - Hua XLII, Beil. XXV, *Inneneinstellung des Gebets und phänomenologische Innenrichtung*, pp. 246-247.

46 - Hua XLII, Tx. 29, pp. 400-408.

sa una direzione intenzionale benché diretta verso un orizzonte vuoto e informe, così anche l'esperienza religiosa si dirige «verso un obiettivo che non ha una struttura conoscitiva predesignata»⁴⁷. Pertanto l'orizzonte dell'esperienza religiosa è un orizzonte di tutti gli orizzonti e la meta non è mai definitivamente oggettivabile poiché Dio è infinito e ineffabile.

Il breve testo si conclude con un parallelo tra l'atteggiamento religioso interiore e quello fenomenologico. Inoltre getta nuova luce sulla relazione tra Dio e la comunità. Scrive a tal proposito Husserl:

La direzione della religione verso l'interiorità, rispettivamente, dell'orante come colui che cerca-Dio-trova-Dio, e della comunità orante come operante in uno, cioè come comunità in comunione con Dio, non vuol dire cioè, come già queste parole mostrano, che la direzione verso l'interiorità è qualcosa di privato personale. Questa direzione verso l'interiorità è parallela a quella dell'atteggiamento fenomenologico verso l'interiorità, nel quale, attraverso la via della mia interiorità, si giunge a tutti gli altri (come altri presi nella loro interiorità, non come persone esterne, come effettivi spaziotemporalmente) e, così, innanzitutto, verso il mondo e l'esistenza umana propria e altrui⁴⁸.

Queste poche indicazioni sono segnavia verso una possibilità di pensare Dio in Dio, in quanto l'incontro del soggetto concreto con Dio avviene in quel luogo che la comunità è. Ancor più il luogo stesso della comunità orante è Dio. Vi è dunque una reciproca inabitazione della comunità in Dio e di Dio nella comunità per cui la manifestazione di Dio alla coscienza avviene in Dio nella comunità, la quale, al tempo stesso, è già in Dio perché in comunione con Lui. Ne consegue che l'esperienza religiosa non è quindi un'esperienza prettamente solipsistica, ma, almeno a partire da questo testo, è esperienza che incontra una possibile realizzazione intersoggettiva poiché il cammino dell'interiorità è un cammino verso l'altro nella coscienza. Ora, dato che l'esistenza umana è soggetta alla caducità e al male, il secondo testo che vogliamo brevemente prendere in considerazione si interroga sulla possibilità di un mondo pratico, razionale, ideale e orientato al bene. Husserl si pone una serie di domande, sollecitato dagli eventi che si trova a vivere: in primo luogo, la morte del figlio durante il primo conflitto mondiale; in secondo luogo, quello che egli leg-

47 - Hua XLII, p. 246: «In jedem unerschlossenen Instinkt ist, wo er in actu ist, die intentionale Richtung da, aber in einen Leerhorizont, der völlig ungeformt ist, auf ein Ziel gerichtet, das keine vorgezeichnete Bekanntheitsstruktur hat».

48 - Hua XLII, p. 247: «Die Innenrichtung der Religion bzw. des Betenden als des Gott-suchend-Finden-den und der betenden Gemeinschaft als in eins so tuend, also in Gemeinschaft mit Gott in Gemeinschaft, besagt, wie schon diese Worte zeigen, nicht Richtung in das Innen als mein Privates. Diese Innenrichtung ist parallel mit der phänomenologischen Innenrichtung, bei welcher durch mein Innen hindurch der Weg geht in alle Anderen (als Innen-Andere, nicht als äußerliche Menschen, als raumzeitlich reale) und dadurch erst auf die Welt und auf eigenes und fremdes Menschendasein».

ge come progressivo crollo della cultura europea nei primi decenni del XX secolo. Può essere etico e buono – si domanda Husserl – un mondo in cui ci sono vittime che offrono la propria vita? Cosa succede se una cultura crolla?

Husserl prende a collazione il concetto di destino che, secondo lui, è personale. Tutt’altro che legato al fato, alla causalità e all’azzardo, esso ha a che fare in prima istanza con la responsabilità personale e, dunque, solo successivamente con gli eventi storici. L’autoresponsabilità di cui egli fa menzione è essenzialmente legata – come si è visto anteriormente – con la realizzazione, il compimento, della propria vocazione. Ebbene la vocazione è anche un compito collettivo poiché essa trova la sua possibilità di espressione solamente in una comunità che armonizza le proprie volizioni orientandole verso il bene comune. Husserl non ignora il problema del male, ma piuttosto crede che esso può essere superato mediante una volontà di superamento conquistata con la fede e con lo sforzo etico e costitutivo della libera decisione verso il bene. A tal proposito afferma il fenomenologo:

Non credo a partire dal caso, ma a partire dalla necessità di essere io e di essere membro dell’umanità e di essere di fronte di volta in volta al mio mondo circondante come attore volitivo. Non posso far altro che credere e credere nello scoprire me stesso e il mondo in modo universale. La fede è forza di Dio. Nella misura in cui vivo nella fede e vivo seguendo la mia vocazione, la forza di Dio vive in me⁴⁹.

Si può dunque affermare che, a partire da questo testo, l’atto di fede è visto come originato dalla necessità dell’esistenza propria e altrui in quanto attori volitivi, pratici, di un mondo circondante nel quale ciascuno vive e si rapporta agli altri. La fede di cui Husserl parla qui, a differenza di altri luoghi della sua produzione, non è letta secondo la categoria della necessità razionale. In altre parole il credere in Dio getta le sue radici nella scoperta e realizzazione della propria vocazione, a partire dalla quale, poi, si attinge la forza per credere e la speranza in questo mondo. In definitiva se sono capace di agire e di operare il bene, di sceglierlo come meta della mia vita, nel mio operare scopro il me stesso più autentico, la verità di me.

In conclusione, credere in Dio, poterlo pensare, è un volto dell’orientamento etico della vita verso la propria vocazione la quale è scoperta, realizzata ed è orientata verso la comunità dell’amore. Non mancano dunque elementi per poter sugge-

49 - Hua XLII, p. 407: «Ich glaube nicht aus Willkür, sondern ich glaube aus der Notwendigkeit, Ich zu sein und Menschheitsglied zu sein und Gegenüber meiner jeweiligen Umwelt zu sein als wollend Tätiger. Ich kann nicht anders als glauben und in der Enthüllung meiner selbst und der Welt universal glauben. Der Glaube ist Gottes Kraft. Sofern ich im Glauben lebe und in der Richtung auf meine Berufung lebe, lebt in mir Gottes Kraft».

rire che, almeno in alcuni testi, Husserl sembra intuire una possibilità di scoperta di Dio nell'esperienza pratica dell'operare secondo il bene, cioè nella vita e nell'amore verso il prossimo. A partire da quanto detto si possono dunque scorgere delle feconde piste di ricerca per una antropologia filosofica fenomenologica in chiave relazionale e agapica. Infatti la comunità in Dio può essere vista come fonte luminosa di evidenza della manifestazione dell'*eidos* e della vocazione personale. Quando questi due elementi si armonizzano nell'atto volitivo del bene, allora, non solo l'amante e l'amato vivono uno nell'altro, ma entrambi vivono in Dio perché Dio vive in loro.

TOMMASO BERTOLASI

Ricercatore in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)

tommaso.bertolasi@sophiauniversity.org