

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

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

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

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

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

*Professore di Filosofia della Persona e Etica presso lo IUSVE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1. Agostino

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2. *La fenomenologia e il problema di Dio*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ *Id.*, *Idee I*, § 81, p. 181.

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

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

²⁶ *Ivi*, pp. 111-112.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ *Ivi*, p. 87.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ Ivi, p. 99.

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

1.4. L'indagine sulla genesi dell'atteggiamento religioso

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

2. L'esperienza di Dio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Ingredienti razionali e irrazionali dell'esperienza di Dio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nel 1911 Husserl definiva Dio come

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

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

⁶⁵ *Ivi*, pp. 209-210.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ *Ivi*, pp. 126-127.

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

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

⁷³ *Ivi*, § 51 (corsivo mio).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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