

PER UN'ARCHEOLOGIA FENOMENOLOGICA DEL SACRO E DEL RELIGIOSO

Angela Ales Bello*

Abstract: The article explores the phenomenology of religion as a reflection on religious experiences and their manifestation. Highlighting the work of Gerardus van der Leeuw, it emphasizes his balance between historical examination and phenomenological analysis, showcasing religious phenomena's paradoxical nature – being simultaneously opaque and clear. Drawing on Husserl's methodologies, the study examines the inner dimensions of human experiences, suggesting a connection between phenomenological anthropology and religious studies, and stressing the importance of subjective interiority in understanding the universality and singularity of religious experiences.

Keywords: Phenomenology of Religion, Religious Experience, Gerardus van der Leeuw, Edmund Husserl, Phenomenological Anthropology, Hyletic

Introduzione

Il termine fenomeno-logia significa riflessione sul fenomeno, su ciò che ci si manifesta, su ciò che ci viene incontro. In realtà, anche noi veniamo incontro a noi stessi, nella nostra complessità di esseri che vivono molte esperienze e proprio per questo siamo un “paradosso”, come osservava Husserl; infatti, siamo soggetti che compiono l'analisi, ma l'oggetto di tale analisi nel caso in questione siamo noi stessi. Fra le nostre esperienze è innegabile che ci sia quella che definiamo “religiosa”: l'esperienza del legame con qualcosa che ci si presenta con una sua eccezionalità. È opportuno procedere ad esaminarla, quindi, a compiere un'indagine su tale “fenomeno”, che può essere denominata, appunto, fenomenologia della religione. Questa si configura, a mio avviso, come una nuova disciplina al confine fra la storia delle religioni e la filosofia fenomenologica.

Considero Gerardus van der Leeuw come il geniale fondatore di questo tipo di ricerca attraverso la sua opera *Fenomenologia della religione*¹. L'andamento della sua indagine dimostra uno straordinario e proficuo equilibrio fra una ricognizione del vasto continente, come si esprimeva lo

* Professoressa Emerita di Storia della Filosofia – Università Lateranense Roma.

¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Universale Bollati Boringhieri, Torino 1992²; ristampa 2017.

storico Ugo Bianchi², rappresentato dalle “religioni” e l’individuazione di un nucleo presente in tutte queste, un comune denominatore che ci consente di affermare che sono, appunto, religioni. Per raggiungere tale obiettivo van der Leeuw rintraccia nella fenomenologia, quella proposta da Husserl, un metodo efficace, che muove dalla “cosa”, cioè dal fenomeno religioso nella sua concretezza storica, e lo esamina cercando in esso le caratteristiche essenziali. L’ultima parte dell’opera citata, l’*Epilogo*, dedicata all’esplicitazione della metodologia seguita per ottenere i risultati descritti, è particolarmente significativa; infatti, in essa l’autore coglie con acutezza le linee fondamentali del metodo husserliano, applicandolo al fenomeno del religioso e sostenendo la paradossalità di tale fenomeno, di essere, appunto, in quanto “fenomeno”, oscuro e chiaro, bisognoso di essere compreso e nello stesso tempo relativamente trasparente, tale, cioè, da poter essere individuato.

Si sa, allora, che cosa sia un fenomeno e, in particolare, il fenomeno religioso, ma anche non si sa; ecco perché la ricerca è necessaria e anche possibile, nel senso che conduce a risultati convincenti proprio nel loro riferirsi a tutte le esperienze religiose. E il terreno, sul quale tale analisi si appunta è quello del soggetto umano che vive quest’esperienza, pertanto, lo scavo, al quale bisogna procedere, ha come terreno fondamentale proprio l’interiorità umana.

Pur non essendo filosofo di professione, usando espressioni e immagini che rivelano anche una sensibilità poetica, van der Leeuw individua il nucleo fondamentale dell’esistenza umana nell’apertura religiosa, in quella ricerca orizzontale, che è desiderio e capacità da parte dell’essere umano di espansione, di produzione, di conoscenza: è quella che egli chiama ricerca di *potenza* e l’incontro con una *Potenza*, che riempie l’attesa e l’invocazione, è, appunto, l’esperienza religiosa di tutti i popoli e di tutti gli esseri umani, anche di quelli che, come l’*insipiens*, affermano che Dio non c’è. Le belle pagine sull’ateismo come “religione della fuga”³ sono un’efficace riprova delle essenzialità dell’esperienza religiosa per tutti, non qualche cosa che si aggiunge ai diversi atteggiamenti che l’essere umano può assumere, etico, estetico, teoretico e così via, ma che lo costituisce nella profondità della sua esistenza. Tuttavia, si dà anche una via verticale che riempie il desiderio umano di potenza: è la via che discende dall’alto, la via della rivelazione. Molte religioni infatti, attraverso i loro fondatori o attraverso alcuni profeti si

² U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, in *Le metodologie della ricerca religiosa*, a cura di A. Molinaro, Herder-Università Lateranense, Roma 1983.

³ Ivi, p. 464-467.

configurano per mezzo di un messaggio che viene da altrove, si pensi a Budda, Confucio, Mosè, Gesù, Maometto. L'essere umano, che cerca *potenza*, la trova in Qualcosa o Qualcuno – dipende dalle religioni - che viene incontro lungo la strada e lo conduce in un paese straniero e che è essenzialmente *estraneo*, cioè non dipendente dal suo desiderio o dal suo intelletto, e si manifesta come Presenza evidente e, quindi, veritativa.

Tutto ciò emerge non solo dall'analisi delle religioni storiche legate ad un'idea precisa di Dio, oppure ad un'apertura verso qualcosa d'indefinibile – si pensi al “Nulla” del Buddismo –, ma anche per le religioni arcaiche, come è testimoniato dalla ricerca condotta da van der Leeuw in *L'uomo primitivo e la religione*⁴. La ricerca del fenomenologo olandese apre la strada ad una ricerca che muove dal dato storico, per rientrare nell'interiorità umana singolare e collettiva e sollecita a riesaminare la fenomenologia husserliana, per trovare in essa un ausilio ulteriore nello scavo sull'esperienza religiosa. Husserl stesso, d'altra parte, aveva esaminato questo territorio in molti punti della sua indagine, come ho cercato di mostrare in *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*⁵.

Con la guida di questi due pensatori è possibile proseguire nel cammino di ricerca riandando dall'uno all'altro, ma, fondamentalmente, procedendo all'esame dell'esperienza religiosa *quoad nos*, per scoprire come si presenta *in sé*. In questa direzione lo scavo nella soggettività umana proposto dalla fenomenologia e i suoi risultati si presentano come indispensabili per approfondire ciò che da van der Leeuw è solo accennato, cioè l'universalità dell'esperienza religiosa, sia essa accettata o respinta.

Antropologia fenomenologica e storia delle religioni collaborano, infatti, attraverso un rimando reciproco a comprendere il fenomeno religioso che vive nell'interiorità e si manifesta nell'esteriorità dei riti e delle istituzioni. Per portare a termine il suo progetto di indagine dei fenomeni Husserl ricerca un nuovo inizio, una “nuova sfera d'essere”, come egli la definisce nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una*

⁴ G. van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, tr. it. di A. Vita, Boringhieri, Torino 1961.

⁵ A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*, edizioni del Messaggero di Padova, Padova 2005; tr. inglese di Antonio Calcagno, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Analecta Husserliana, Springer, Dordrecht 2009; tr. spagnola di Luis R. Rabanaque y Marisa E. Caello, *Edmund Husserl. Pensar deus, creer Deus*, Editorial Biblos-Paideia Fenomenológica, Buenos Aires 2016; tr. portoghese di Aparecida Turolo Garcia, Marcio L. Fernandes, Tommy Akira, *Edmund Husserl. Pensar Deus, Creer Deus*, Paulus, São Paulo, 2016.

*filosofia fenomenologica*⁶ del 1913, e la rintraccia attraverso molti percorsi, che egli chiama “vie della riduzione”, dove il termine riduzione ha il senso di eliminazione di ciò che è superfluo per giungere, appunto, alla meta. E, mentre si percorrono tali cammini, molte cose sono messe da parte: l’eliminazione non è distruzione, ma è accantonamento e non utilizzazione.

Husserl, che era un matematico, assimila il suo percorso ad un procedimento usato nel calcolo matematico, quello della messa in parentesi, che egli usando l’espressione greca chiama *epoché*, l’operazione di sospensione del giudizio, che non è una negazione, infatti, ciò che è tra parentesi continua a vivere, anche se temporaneamente non è più attivo. Dopo la messa fra parentesi di tutto ciò che ostacola, si procede alla prima riduzione che tende a l’evidenziazione di ciò che è essenziale; pertanto, ogni “cosa”, materiale, intellettuale, spirituale, ha un’essenza che è colta attraverso l’intuizione intellettuale. Certamente le cose del mondo fisico non si offrono immediatamente a tale intuizione nella loro complessità, perciò ci si avvicina ad esse grazie ad “adombramenti”, ora da un lato, ora dall’altro e, quindi, è necessario procedere per approssimazioni, ma ciò non significa che non possano essere comprese. Tuttavia, sia che la visione sia adeguata o inadeguata, può essere trasformata in un vedere “eidetico” che è, appunto, offerente attraverso l’intuizione – Husserl usa per indicare l’essenza, che, a suo avviso, è l’obiettivo della conoscenza umana, il termine greco *eidōs* e quelli tedeschi *Wesen* ed *Essenz*, ma anche *Sinn*.

La riduzione all’essenza è applicata all’io stesso nel tentativo di ricercare il punto d’avvio dell’indagine relativa alla nuova sfera d’essere. Ci si approssima ad essa attraverso la constatazione della presenza, rilevata già a livello dell’atteggiamento naturale dell’io, di esperienze vissute e della coscienza che accompagna tali esperienze; infatti, ognuno di noi, ogni io vive una serie di atti sempre mutevoli e continui di cui ha un’immediata consapevolezza⁷. Rispetto a questa sfera di atti vissuti è possibile procedere

⁶ A. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I e vol. II, nuova edizione a cura di V. Costa, Introduzione di E. Franzini, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

⁷ Il termine italiano “vissuto” tenta di rendere la parola tedesca *Erlebnis*, intraducibile nella lingua italiana. Per questa ragione il primo traduttore di Husserl, Enrico Filippini, nella traduzione delle *Idee* del 1965 ha introdotto il termine vissuto attraverso il quale si indica sinteticamente l’espressione più ampia: “ciò che è da me vissuto”, quindi l’atto che sto vivendo; vissuto in questo caso non ha il significato di atto relativo al passato, ma è piuttosto grammaticalmente un passivo, il quale, tuttavia, si riferisce ad un’attività del soggetto colta

ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso. Tale sfera non è toccata dalla messa fra parentesi del mondo, né dalla messa fra parentesi dell'io concreto, empirico, esistente del quale si interessa la psicologia; quella sfera rimane come terreno ultimo dal quale iniziare per risalire, dopo averlo analizzato, alla concretezza esistenziale ed empirica del mondo fattuale che riceve, in tal modo, il suo senso proprio. Questo nuovo territorio può essere compreso attraverso l'immagine di una lastra di vetro, sulla quale si fissa ciò che viviamo, in un continuo fluire d'iscrizioni.

Uso il termine lastra per indicare che tale sfera esiste, ma non è facilmente individuabile, anzi proprio a causa della sua trasparenza, è sempre sfuggita alla ricerca, anche se è sempre presente. Sulla superficie della lastra si danno, in un primo momento, i prodotti "finiti", le vivenze, già configurate che, però, sono il frutto di un processo genetico, che deve essere studiato attraverso uno scavo "archeologico". Di tali vivenze abbiamo consapevolezza e ciò giustifica il termine "coscienza", che non vuol dire conoscenza di secondo grado, cioè riflessione; l'essere-cosciente-di-se-stesso, usando la bella e precisa espressione di Edith Stein, si presenta come una luce, che accompagna il flusso delle vivenze e che lo illumina per farlo presente. La riflessione, che è un'operazione di secondo grado, si fonda sulla "coscienza originaria"; attraverso di essa è possibile la conoscenza della coscienza di primo grado che accompagna le vivenze⁸. La coscienza, pertanto, non è una scatola che le contiene, piuttosto è la modalità che caratterizza la lastra, su cui si scrivono progressivamente nella loro purezza gli atti vissuti; essi rimandano agli atti umani concreti, ma sulla lastra appaiono nella loro struttura qualitativa di vissuti a diversi livelli e in varie modalità unificati in un punto unitario, un io puro, che può essere esaminato in modo essenziale e strutturale ed è presente in ogni io concreto.

Per comprendere che cosa siano le vivenze è necessario procedere ad alcune esemplificazioni. Nell'atteggiamento naturale noi abbiamo esperienze che iniziano a livello percettivo; se isoliamo essenzialmente il nostro modo di vivere questo tipo di esperienza mettendo tra parentesi tutti gli elementi contingenti, ci rimane il puro percepire come atto da noi vissuto, anzi come atto che è possibile che tutti vivano. Prendere l'atto nella sua purezza vuol dire esaminarlo in sé stesso come vivenza, così come è registrato sulla lastra,

nel momento in cui si presenta. Per tale ragione mi permetto di utilizzare un neologismo "vivenza", tratto dal vocabolo spagnolo e portoghese *vivência*, introdotto da Ortega y Gasset per indicare *Erlebnis*.

⁸ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr.it. di A. M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma, pp.151-152.

accompagnato dalla coscienza dell'atto stesso. La vivenza percettiva, come altre vivenze che possono essere isolate nell'analisi, quali la vivenza rimemorativa, quella immaginativa, quella giudicativa, e così via, si presentano come caratterizzati dall'essere rivolti intenzionalmente a qualcosa. Il qualcosa, al quale si è diretti, può essere immanente, nel caso in cui la cosa, a cui si è diretti, sia la stessa percezione interna, oppure può essere trascendente, nel caso in cui sia diretto su cose esterne. Il rapporto con la cosa esterna è particolarmente significativo perché, mentre la vivenza percettiva è immanente, la cosa (in un esempio proposto da Husserl il foglio di carta percepito) a cui è diretta intenzionalmente è trascendente ed è colta attraverso il rapporto percepire-percepito, che risulta immanente; tale rapporto è denominato da Husserl con i termini greci, usati in modo del tutto nuovo di *noesis* e *noema*.

È opportuno notare che immanenza e trascendenza si spostano continuamente seguendo l'andamento analitico; le vivenze, perché tali, sono tutte immanenti, possono essere dirette a ciò che è immanente, quando hanno per oggetto altre vivenze o a ciò che è trascendente, quando si riferiscono ad oggetti esterni, a loro volta, trascendenti, quindi, l'oggetto si scinde in oggetto esistente fuori di noi e oggetto immanente, in quanto noema presente nella coscienza, ad esempio, ciò che è percepito o ricordato. La struttura di ciò che noi viviamo come il pensiero, il ricordo, l'immaginazione e così via è universale; infatti, Husserl osserva che: «Se rimanessi nell'io psichico personale sarei nel soggettivismo, ma scopro delle strutture che sono presenti anche in altri» e qui c'è il tema del solipsismo che a lungo ha tormentato Husserl, il quale si domandava: «Come mai ho scoperto questa dimensione delle vivenze che non è mai stata messa in evidenza prima di me?».

Che cosa è l'esperienza religiosa?

Scaviamo, allora, all'interno di noi stessi per cogliere la presenza/assenza del divino. Le religioni e le filosofie hanno spesso sostenuto che l'essere umano è anima e corpo, ma come convalidare o rifiutare tale interpretazione, dopo aver proceduto all'*epoché* di questa credenza o di questa interpretazione? L'analisi qualitativa delle vivenze non serve solo per comprendere come avvenga la conoscenza del mondo esterno, al contrario, è utile strumento per risalire alle dimensioni umane che si rivelano attraverso essi.

Il percepire, che si attua attraverso le sensazioni, ci conduce alla corporeità, mentre il desiderare, l'essere attratti o respinti, il vivere impulsi, istinti ci conduce al quel territorio che si può definire psiche; infine, gli atti del valutare, del riflettere, del decidere ci conducono alla dimensione

spirituale. Allora, si può recuperare l'interpretazione "tradizionale" dell'essere umano nella sua dualità di anima e corpo con una consapevolezza maggiore, avendo raggiunto questo risultato attraverso un cammino analitico. L'universalità di questo risultato lascia aperta la questione della singolarità. Se si è individuata la struttura universale dell'essere umano, come giustificare che l'incontro tra gli esseri umani è sempre un incontro fra singolarità? Certamente attraverso una riflessione teorica è possibile cogliere gli elementi universali e si può notare che la stessa capacità di universalizzare ci guida nella messa in evidenza di tratti comuni che nell'incontro con l'altro consentono di riconoscere che "è come me", attraverso il vissuto dell'entropatia; tuttavia, la comune umanità è sempre calata in una singolarità, intrascendibile *quoad nos*.

Edith Stein propone che tale singolarità si debba giustificare attraverso la presenza di un nucleo personale, che può essere definito anche l'anima dell'anima. Se poi ci fermiamo a descrivere che cosa fa sì che tale singolarità possa essere declinata in termini di "io", che rimanda ad un sé, ma se ne distingue, la mappa dell'interiorità umana si definisce meglio, si allarga superando gli stretti confini dell'anima e del corpo, questi appaiono solo "titoli" per territori complessi.

Utilizzo questa stratificazione e complessità dell'essere umano, di cui ho dato solo alcune indicazioni, per descrivere il senso dell'esperienza religiosa. Se si applica tutto ciò al rapporto con il divino, si costata che, proprio perché è eterno pur vivendo nel tempo, in esso è contenuta la traccia dell'Eterno, inoltre, poiché è capace non di sviluppo, bensì di accrescimento d'essere nella forma d'essere della vita spirituale, il riconoscimento di tale presenza sottostà allo spirito. Se lo spirito è fondamentalmente decisione, volontà ed anche intelletto, conosciuto attraverso le sue caratteristiche essenziali, i vissuti spirituali che manifestano di essere atti liberi, è possibile accettare o respingere tale Presenza. Anzi, poiché tutta la stratificazione dell'essere umano ha una sua unità, tale Presenza "passa" attraverso l'accettazione o rifiuto della psiche, che offre allo spirito un materiale da vagliare, accogliendo o correggendo l'impulso psichico. Anche la corporeità è coinvolta, perché l'accettazione fa assumere al corpo atteggiamenti che manifestano il rapporto con questa presenza, i riti e gli atti liturgici si giustificano in questo modo.

Sono ipotizzabili, pertanto, due itinerari: quello di chi vive l'esperienza religiosa, "sentendo" la presenza del Divino, l'accetta a livello psichico, l'accoglie consapevolmente a livello spirituale e la manifesta a livello corporeo oppure quello di chi rifiuta tale presenza perché non gradita a livello psichico ed eventualmente elabora a livello intellettuale

giustificazioni teoriche per dimostrare che tale presenza è illusoria. È la via dell'ateismo di cui si è parlato.

Che l'ateismo sia una negazione, anzi «una fuga nella negazione teoretica che conduce, però, soltanto in un'altra forma di angoscia, davanti al nulla»⁹ è sottolineato proprio da Edith Stein. La sua posizione si può porre in correlazione con quella di Gerardus van der Leeuw. Il riferimento ai due pensatori può essere utile proprio per comprendere che cosa sia in positivo l'esperienza religiosa e in negativo il suo rifiuto. Inoltre, le due posizioni consentono un'integrazione di due punti di vista: il primo si basa su una descrizione essenziale in senso filosofico, frutto di uno scavo nell'interiorità umana, il secondo è il risultato di un'analisi storica relativa a quella manifestazione che si definiscono religiose perché “mostrano” negli atti rituali, nelle invocazioni, nelle elaborazioni dottrinarie il riferimento a qualcosa che trascende gli esseri umani. Esse mostrano anche che il fenomeno religioso non è solo un fenomeno individuale, ma coinvolge in senso intersoggettivo una comunità più o meno ampia.

Esaminando il contributo di van der Leeuw si nota che la storia delle religioni non solo è legittima come disciplina autonoma, ma presuppone, come, d'altra parte, tutte le discipline, anche se spesso non ne sono consapevoli, una questione teorica molto impegnativa. Si tratta, infatti, di stabilire che cosa sia la religione proprio per individuare quei fenomeni che si indicano come religiosi e non politici o artistici e così via. Il merito di van der Leeuw è quello di affrontare consapevolmente questo problema, quando nella sua *Fenomenologia della religione* si propone di indagare il fenomeno religioso. Se tale questione è base e presupposto dell'indagine storica, è anche il suo risultato, ecco perché giustamente, a mio avviso, la storia delle religioni spinge il pensatore olandese ad elaborare una fenomenologia della religione: ciò accade perché egli rintraccia in ogni manifestazione che si dichiara o che appare “religiosa” la presenza di una Potenza. Si risolve, in tal modo, anche la questione riguardante l'unità del fatto religioso, il perché sia religioso e quella relativa alla pluralità delle configurazioni storiche del fenomeno. Unità e molteplicità sono compresenti e non si contraddicono, anzi costituiscono una prova della validità della descrizione filosofica dell'esperienza religiosa che è possibile grazie ad un approfondimento dell'antropologia filosofica.

La riflessione sull'esperienza religiosa rimanda, pertanto, dallo scavo nell'antropologia all'analisi delle manifestazioni storiche, in una circolarità

⁹ E. Stein, *Potenza e Atto. Studi per una Filosofia dell'Essere*, tr. it. di Anselmo Caputo, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003, p. 226.

incessante, ricercando, sia in un caso sia nell'altro, un elemento caratteristico, essenziale, invariante nella sua qualità, che può essere espresso, declinato in modi diversi, ma che rimane come ricerca della Potenza e tentativo, mai portato a termine una volta per tutte, di dare ad essa una configurazione. A questa descrizione storico-filosofica del fenomeno "esperienza religiosa", possiamo dare il nome di "fenomenologia della religione", che dà senso all'attualità, alla constatazione della presenza di un'esperienza peculiare, che spesso si tenta e si è tentato di ridurre ad altro, ma che riemerge sempre e nuovamente con una sua caratteristica specifica. Esperienza di una Potenza che riempie totalmente, per usare le parole di van der Leeuw: «L'esperienza religiosa vissuta è quella il cui significato si riferisce all'insieme, al tutto. Si lascia sempre intendere soltanto dal punto di vista dell'eternità»¹⁰. Si tratta di un incontro peculiare fra il soggetto umano e l'oggetto divino, presente, ma in modo non esaustivo, sentito come una "rivelazione", perché, pur essendo l'essere umano *capax Dei*, sa che l'iniziativa viene da Altro. E questa è la base della rivelazione sia naturale sia soprannaturale. È la modalità della rivelazione ad essere "straordinaria", è qualcosa di nascosto, di inaccessibile eppure è mostrato. In questa paradossalità sta l'essenza profonda della rivelazione che ci fa, appunto, sostenere la presenza/assenza del divino.

La fenomenologia della religione fra noetica e hyletica

Se l'originalità della fenomenologia di Husserl consiste nell'aver individuato la corrente delle vivenze di cui siamo coscienti e che costituiscono un terreno unitario presente in ogni singolo essere umano, è opportuno studiare in quale modo, proprio muovendo da tale dimensione, sia possibile interpretare le distinzioni all'interno delle manifestazioni religiose.

Nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, come si è già stato detto, egli distingue fra le vivenze che possono essere indicate come contenuti primari e quelle che portano in sé la specifica intenzionalità. Le prime sono costituite da contenuti di sensazione come dati di colore, di suono, di tatto e simili e parimenti dalle impressioni sensuali del piacere, del dolore, del solletico e così via, come pure dai momenti sensuali della sfera degli impulsi. Husserl ritiene, come è stato

¹⁰ Ivi, p. 359. Ho delineato nelle sue linee essenziali la disciplina "fenomenologia della religione" e ho proposto applicazioni interpretative dei fenomeni sacrali-religiosi in *The Divine in Husserl and other Explorations*, "Analecta Husserliana", cit. Ho ripreso tale argomento in *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvechi, Roma 2014.

ripetutamente sottolineato, che sia necessaria una nuova terminologia per indicarle e propone l'espressione dati materiali o hyletici. Ciò che trasforma le "materie" in atti vissuti intenzionali è il momento coscienziale, che può essere espresso con il termine *noesis*, fra cui significati più eminenti si trova quello di "senso". Egli sostiene, allora, che la duplicità e l'unità di quelle che definisce, usando la terminologia greca in modo traslato, *hyle* sensuale e *noesis* intenzionale domina tutto il territorio fenomenologico, giacché i dati sensibili si offrono come materiale per le formazioni intenzionali e per le significazioni. Tuttavia, ritiene che sia possibile studiare i due ambiti separatamente e quindi si configura anche una disciplina che si definisce "hyletica pura", accanto alla noetica. Certamente, a suo parere, le analisi più ricche stanno dalla parte della noetica. Che quest'ultima affermazione possa essere messa in crisi è dimostrato dallo studio dei vissuti presenti nelle culture "altre" rispetto a quella occidentale, sia quelle arcaiche sia quelle contemporanee, che possono essere definiti "elementari". Infatti, utilizzando il rapporto noetica-hyletica, si può constatare che il momento hyletico in alcune culture ha una funzione "attraiva" straordinaria.

Le "cose" di cui si parla, in questo caso, non si debbono intendere come semplici cose del mondo fisico, secondo il nostro modo di considerarle in una prospettiva fisicalista o empirista, ma come presenze animate in senso non oggettivo; ciò che manca, rispetto alla nostra visione della realtà, è proprio il processo di oggettivazione e di idealizzazione, che è alla base dell'elaborazione della teoria filosofica e scientifica. Pertanto, presso tali culture, ci si lascia condurre dalla materialità: suoni, colori, visioni hanno una funzione attraiva e si tingono di affettività e di significati; questi ultimi riconducono alla componente noetica, sempre presente, anche se non possedente una funzione primaria, come si può osservare nelle culture che possiamo definire "complesse", fra le quali soprattutto la nostra. Ciò non significa che il momento noetico non sia attivo, anzi ad esso è necessario riconoscere la credenza nell'esistenza di ciò che si rivela come sacro.

Nella visione sacrale il mondo è popolato da entità ritenute reali – da non considerarsi certamente come "oggetti", in quanto si è ben lontani da un processo di oggettivazione –; per queste non vale la distinzione fra natura e spirito, ma neppure quella fra azione e contemplazione, perché i vissuti elementari sono talmente legati alle strutture cinestetiche, cioè ai movimenti della corporeità e, quindi, talmente connotati dalla *hyle* cinestetica, che tutto è movimento, azione. Si intravede, allora, in tale contesto il ruolo centrale del corpo vivente, fenomenologicamente ridotto, cioè compreso attraverso gli atti vissuti. I momenti hyletici, rintracciabili attraverso l'analisi, costitutivi dei plessi materiali, rimandano sia ai movimenti esterni sia a quelli interni del

corpo proprio che diventa in tal modo il filo conduttore per l'interpretazione della realtà. Non si tratta qui assolutamente di una prospettiva di tipo "naturalistico" sulla corporeità, al contrario ciò che si ripresenta con insistenza e diffusività, quindi, con pervasività e iteratività è a fondamento della credenza nella *potenza*. Il termine *potenza*, usato da van der Leeuw, come è stato indicato sopra, esprime bene il riferimento a ciò che è estraneo, ma che, nello stesso tempo, "riempie" la tensione umana verso al totalità, dinamismo ultimo, al quale è riducibile la dimensione sacrale e religiosa. La potenza è tale perché mantiene in vita tutto, è fonte di vita e di rigenerazione della vita, quando la morte la minaccia; non si può distinguere la "cosa" dalla potenza, una cosa, se è potente, è la potenza, in quanto si presenta piena manifestazione della potenza stessa. Si può affermare sinteticamente che il sacro è una "presenza" il cui nucleo è hyletico.

Archeologia fenomenologica del sacro

Questa breve premessa di carattere metodologico è necessaria per comprendere come il significato della dimensione del sacro e/o del religioso sia da ricondursi alla complessità delle vivenze che la esprimono. In questo senso si giustifica il lavoro regressivo che è compiuto dal fenomenologo, quando scava all'interno della coscienza umana per comprendere le manifestazioni culturali che la caratterizzano. Il termine "coscienza" qui è usato non nel senso della consapevolezza "riflessa", ma nel senso di quella struttura interiore del singolo e della collettività, fra loro, di volta in volta, coincidenti non solo rispetto alle strutture, ma anche ai contenuti vissuti – come accade nelle culture arcaiche –, oppure distinte e qualche volta in conflitto, come appare nella cultura occidentale. Esaminando la struttura interiore, appare che la dimensione che si può definire sacrale o religiosa, si manifesta con un'ampiezza tale da costituire lo sfondo, che può essere più o meno manifesto e consapevole, di tutta la coscienza. Per giungere a tale risultato è necessario compiere un'operazione di messa in evidenza, che richiede in primo luogo un'epoché radicale, in modo tale da sbucciare le sedimentazioni culturali e ricondurle alle radici ultime.

In questa direzione si può seguire la via indicata da Husserl nel manoscritto C 16 IV, intitolato *Archeologia fenomenologica*, consistente in un lavoro di scavo esercitato sugli elementi costitutivi di ciò che è costruito per mezzo delle operazioni di senso percettive, le quali ci offrono il mondo

dell'esperienza già pronto e strutturato ¹¹. La domanda regressiva si esercita sulle singole operazioni rivolte a determinare il senso di qualche cosa fino a ricondurci alle fonti ultime, alle matrici, alle *Archai*, in tal modo è possibile risalire alle unità di senso ovvie, che fondano la validità d'essere del mondo con una nuova consapevolezza. Proprio perché si tratta di un lavoro di scavo, si può istituire il paragone con la ricerca dell'archeologo, il quale procede a zig zag, per rintracciare e ricostruire, in altri termini per ripercorrere, il cammino attraverso il quale il materiale si è sedimentato. Il residuo di tale scavo è per Husserl un nucleo egocentrato; accade, però, che la consapevolezza di tale centralità sia più o meno esplicita nelle diverse culture, nel senso che l'io, in realtà sempre presente a livello strutturale-potenziale, diventa nelle culture che si definiscono "più avanzate", come nella cultura occidentale, oggetto di un'attività autoriflessiva, che accompagna per lo più l'essere umano nella sua esistenza, mentre, per dimensioni culturali diverse, tale consapevolezza è meno esplicita anche perché non sollecitata da un contesto che spinge a metterla in evidenza, come accade nel nostro ambiente culturale; perciò in quelle culture il nucleo esperienziale si presenta come impersonale e collettivo. Prevale il "noi", ma anche questo non è esplicito nel senso autoriflessivo, pertanto, si può dire che la dimensione noetica si manifesta depotenziata.

Il risultato di tale procedimento archeologico è dato proprio dalla constatazione della necessaria regressione alla dimensione hyletica, che consente di chiarire il significato di alcune operazioni di cui si è persa la ragion d'essere, nel senso che non vengono da noi occidentali vissute nella loro originaria valenza oppure, se lo sono, appaiono come relitti culturali, che sembrano contrastare con la visione del mondo predominante. È chiaro che si tratta di un dialogo fra noi "copernicani", per usare un'espressione husserliana, e "altri" che sono rimasti "tolemaici", ma anche con le tracce - che si rivelano in verità più cospicue di quanto ci si possa supporre - di una visione che si potrebbe definire "arcaica", ma che è parzialmente attiva per noi come relitto culturale.

La storia delle religioni fornisce un vasto panorama, sia in senso diacronico sia sincronico, delle esperienze religiose; all'interno di tale panorama non è sempre facile orientarsi. Sacro e religioso sono spesso contrapposti, anzi si potrebbe dire che la riscoperta del sacro ai nostri giorni sia spesso usata in modo polemico nei confronti delle religioni positive.

¹¹ E. Husserl, Ms. trans. C 16 IV, *Phänomenologische Archeologie (Archeologia fenomenologica)*, maggio 1932.

L'utilità di ripercorrere il cammino storico e riandare alle espressioni arcaiche del sacro può, allora, voler dire chiarire anche le strutture delle religioni a noi più vicine e, inoltre, rendere conto del fenomeno dell'attuale ripresa del tema del sacro.

Indubbiamente la storia delle religioni compie un ottimo lavoro di ricerca, ma si trova anche di fronte a questioni teoriche di orientamento sul proprio oggetto di indagine che costringono lo studioso di questa disciplina a sconfinare in ambiti, definibili filosofici, come si è indicato sopra. D'altra parte, le espressioni arcaiche, o cosiddette primitive, come si diceva nelle prime fasi della ricerca dell'antropologia culturale, sono diventate campo di investigazione da parte di tale disciplina. Ciò dimostra che il fenomeno del sacro è terreno conteso da diversi approcci, non ultimo quello della fenomenologia delle religioni.

Sorge, pertanto, la questione del punto di vista da assumere per un'indagine su questo tema. Si è citata la fenomenologia delle religioni; indubbiamente essa ha dato un contributo notevole all'esame delle espressioni culturali cosiddette primitive, sottolineando la pervasività del sacro in esse, così come l'antropologia culturale ha confermato dal suo punto di vista, attraverso un'analisi dei fenomeni culturali come fenomeni sociali. Tuttavia, l'intima struttura del fenomeno del sacro è rimasta in ogni caso non indagata, pertanto, si ripropone con urgenza un ripensamento sulla questione del metodo. Ed essa non è una questione secondaria.

Da parte della fenomenologia può venire, allora, un suggerimento non trascurabile per riaffrontarla, andando oltre tutte quelle ricerche che si configurano come "fenomenologia della religione" per risalire in modo specifico al metodo fenomenologico proposto da Husserl. La via da percorrere, per cogliere una possibile connessione fra l'*iter* di ricerca husserliano e il tema che ci interessa, richiede un'analisi paziente; si tratta da un lato, di esaminare alcuni aspetti meno noti delle sue analisi, dall'altro, di ricavare dal suo stesso metodo indicazioni per un'applicazione nel campo del sacro, compiendo un'estensione nella duplice direzione che si è indicata: rispetto all'oggetto di indagine e rispetto all'approccio ad esso. Con ciò sarà confermato quanto Husserl sosteneva, il fatto, cioè, che il metodo si delinea a partire dalle "cose stesse".

In verità, sulla base degli scritti husserliani che sono disponibili, sia nelle opere edite sia nei manoscritti, appare un interesse del fenomenologo per le questioni religiose, legate soprattutto all'esperienza ebraico-cristiana, ma non un'analisi specifica del sacro. Esso è recuperabile, pertanto, da un altro punto di vista, quello dell'antropologia culturale, riguardante le sollecitazioni che provenivano a Husserl dalle opere di Lévy Bruhl verso una

considerazione delle culture cosiddette primitive. Che Husserl fosse interessato a questo argomento è dimostrato dalla lettera, scritta l'undici marzo 1935 allo studioso francese in risposta all'invio da parte di quest'ultimo del suo libro *La mythologie primitive*. È chiaro che il suo punto di vista non è quello dell'antropologo culturale, al contrario, egli vuole trarre indicazioni valide piuttosto per una comprensione dell'essere umano nella direzione, tuttavia, di un confronto fra i diversi modi di pensare, le diverse "logiche", che sono alla base delle visioni del mondo dell'umanità occidentale e di altre espressioni culturali. In questa indagine, di cui si trova traccia in alcuni manoscritti degli anni Trenta, Husserl si imbatte nella questione dell'incidenza del momento religioso e costata la centralità e l'importanza di quello per la comprensione delle diverse culture, ma la sua ricerca non si spinge oltre un generico accenno alle religioni politeistiche e quelle animistiche.

Ciò che è importante in alcuni manoscritti husserliani è l'insistenza sulla diversità delle strutture logiche e gnoseologiche, suggerita, d'altra parte, dallo stesso Lévy Bruhl con la sua tesi, prima affermata e in seguito attenuata, del cosiddetto "prelogismo" dei primitivi. Husserl, in verità, è interessato al confronto in modo particolare sul versante di una sempre maggiore chiarificazione del pensiero occidentale, nel tentativo di comprendere le strutture portanti delle teorie, soprattutto quelle di tipo scientifico, e dei sistemi filosofici. Proprio in riferimento a queste ultime egli andava delineando un'analisi che aveva anche un carattere genetico - regressivo, come è dimostrato dal saggio sull'origine della geometria¹².

In questa direzione egli propone un lavoro di scavo, un'*archeologia* che ripercorra al di là delle sedimentazioni il cammino compiuto dalla cultura occidentale, anche in confronto con culture "diverse"¹³. Si tratta di esaminare all'interno di quello che Husserl definisce "mondo-della-vita", la genesi delle formazioni culturali, muovendo da ciò che è più vicino per risalire alle fonti dello stesso processo culturale.

Husserl ha dato solo alcune indicazioni relative a tale cammino regressivo; una in particolare riveste un'importanza primaria ed è relativa alla scelta dell'orientamento da assumere, quello fenomenologico. Il cammino regressivo, infatti, potrebbe essere di carattere storico o sociologico, potrebbe, cioè, utilizzare i suggerimenti delle discipline, alle quali si accennava sopra,

¹² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1965, Appendice III.

¹³ E. Husserl, Ms. trans. C 16 IV cit.

già configurate all'interno della cultura occidentale; in questo caso, però, non avremmo rispettato la prima indicazione husserliana, quella relativa ad un inizio radicale, all'esigenza di mettere fra parentesi il sapere già costituito. È necessario, pertanto, scavare più a fondo alla ricerca delle radici, di quel punto di partenza non relativo, che consente all'analisi di essere rigorosa.

La riduzione fenomenologica husserliana conduce, come è stato più volte sottolineato, a quel terreno ampio e non esplorato che è costituito dai vissuti della coscienza, che sono il terreno ultimo di una domanda regressiva. Il filosofo Husserl coglieva l'impaginazione coscienziale delle vivenze, le vedeva operanti all'interno di una soggettività che rappresenta il punto d'arrivo speculativo della ricerca intellettuale ed era in grado di fare questo a motivo dello spostamento dell'indagine filosofica nella cultura occidentale sempre più fortemente verso il terreno della soggettività possedente una struttura universale. L'universalità di tale struttura consente di cogliere la presenza delle vivenze a livello intersoggettivo. La consapevolezza della centralità del soggetto umano è stata evidenziata nella cultura occidentale anche attraverso un appello continuo di riflessione su se stessi, le cui origini sono insieme greche e cristiane. La questione, che si pone a questo punto, è se le "logiche" delle altre culture prevedano l'autocoscienza del soggetto, la sua criticità, con la conseguente necessità di recupero della dimensione intersoggettiva. Husserl si era posto tale questione in un manoscritto del 1933, intitolato *Orizzonte*¹⁴.

In realtà, si nota che ciò non sempre avviene, perché a livello delle vivenze si presentano spostamenti di piani, accentuazioni di momenti e non attivazione delle capacità riflessive, pur presenti negli esseri umani, che conducono all'autocoscienza. È proprio sul terreno del mondo-della-vita indicato da Husserl, che si comprende la varietà delle manifestazioni culturali se si riconducono alla sfera delle vivenze. Il mondo-della-vita può essere esaminato, secondo Husserl, come un fenomeno trascendentale nel senso che lo possiamo studiare strutturalmente per esaminare la vita dei soggetti umani «delle comunità di soggetti delle forme egologiche essenziali che loro ineriscono»¹⁵. Proseguendo nella duplice direzione che Husserl aveva mostrato, relativa al confronto culturale e alla indagine sulle vivenze, è possibile ripercorre il cammino in alcuni ambiti delle espressioni culturali e comprenderne il significato e la struttura di dimensioni diverse dalle nostre, cioè dal *logos* occidentale. Paradossalmente la fenomenologia, che

¹⁴ E. Husserl, Ms. trans. A VII 9, *Horizont*, 1933.

¹⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee etc.*, pp.200-201.

sembrerebbe collocarsi all'interno della tradizione del *logos*, attraverso la radicalità della sua proposta si presenta in grado di rendere ragione di formazioni più lontane da esso; infatti, il "principio di tutti i principi" - accettare ciò che si dà come si dà e nei limiti in cui si dà -, cardine del metodo fenomenologico secondo Husserl, bene evidenzia la struttura di una mentalità secondo la quale il reale non "rimanda" ad altro da sé, ma si configura nella molteplicità delle forme che assume in tutta la sua pregnanza.

L'antropologia culturale e la storia delle mitologie ci forniscono un materiale sconcertante che spesso è letto dagli stessi antropologi in modo evolutivo, si pensi a Claude Lévi-Strauss, come un preannuncio di un approccio che in seguito si configurerà come scientifico, quello proprio del pensiero occidentale¹⁶. In realtà, ci si trova dinnanzi a salti, a grandi trasformazioni; la cultura cosiddetta primitiva lascia i suoi segni che, se indagati adeguatamente, rivelano alcune fondamentali caratteristiche: indistinzione fra soggetto e oggetto, fra segno ed ente, fra corpo e psiche, fra essere e apparire, e tutto ciò è veramente "opposto" rispetto alla mentalità occidentale avanzata¹⁷. D'altra parte, è impossibile distinguere in quelle culture, nonostante gli sforzi degli antropologi, ciò che è religioso e ciò che non lo è, ogni attività umana, anche quella che consideriamo la più semplice e quotidiana, perciò per noi neutrale, è pervasa da un sentimento del sacro, dalla presenza, si potrebbe dire, pienamente avvertita, ma non ritenuta altra o aggiunta, di qualcosa di potente¹⁸.

Si sostiene, giustamente, che nella mentalità arcaica non solo ogni azione umana, ma tutta la natura è sacralizzata, per cui è riscontrabile una mancanza di distinzione fra spirito e natura. Esaminiamo, allora, i segni che queste culture ci hanno lasciato; il lavoro di scavo muove da ciò che ora possediamo e che indubbiamente è merito di alcune discipline aver messo in risalto, come si accennava sopra, dell'antropologia culturale, della storia delle religioni e della storia dell'arte primitiva. Queste discipline si sono, però, in gran parte limitate ad indicare quei segni senza dare una chiave di lettura soddisfacente o cercando di interpretarli attraverso un confronto con le

¹⁶ C. Lévi Strauss, *Le pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris 1962, Cap. I.

¹⁷ Fra i primi filosofi ad intuire e soprattutto ad utilizzare tale indistinzione si può citare Domenico Conci preceduto da Remo Cantoni nel suo libro *Il pensiero dei primitivi*, Il Saggiatore, Milano 1962.

¹⁸ Ciò è stato messo in risalto da R. Otto nel suo *Il sacro – l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1992 e da M. Elide, in numerose opere, fra le quali *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

formazioni culturali più complesse, spesso sottolineando nei primi la mancanza di..., l'insufficienza a..., il non ancora....

Lévy Bruhl era giunto, in effetti, ad indicare “logiche diverse” e sulla sua scia Husserl aveva ripetuto questa indicazione, ma come dare ad essa un contenuto? L'esame dei miti, non quelli delle mitologie più complesse che siamo abituati a prendere in considerazione, ma quelli arcaici che ritroviamo nei rapporti degli antropologi culturali e l'analisi dei segni lasciati dalle prime espressioni grafiche umane, o rappresentati dai loro manufatti, ci dice che, se esaminiamo i vissuti che sono alla base di essi e usiamo l'indicazione husserliana, per solito poco presa in considerazione, riguardante la loro struttura, cioè la presenza di un momento hyletico e uno noetico, constatiamo che è il primo a guidare e condurre l'organizzazione della realtà.

La potenza degli elementi e delle forme della natura, dei colori nel determinare un mondo magico, popolato da forze che non si “vedono” – se esaminate con i nostri occhi abituati a discernere ciò che è sperimentabile da ciò che non lo è – ma che sono altamente evidenti per il primitivo, indicano come il momento hyletico trascini con la sua forza suggestiva, senza che ci si fermi a distinguere ciò che è interiore e che è esteriore; l'essere umano è dentro questo mondo e non ha senso che se ne distacchi, così come non ha senso che distingua la sua posizione personale, la sua presenza da quella del gruppo. D'altra parte la sua stessa corporeità è un elemento trascinante, già Husserl aveva intravisto la connessione fra cinestesi e *hyle*, l'approfondimento di esso conduce a comprendere il rapporto, che ha suscitato tante discussioni e interpretazioni contrastanti, fra rito e mito; se il vissuto elementare – così definito per distinguerlo da quello complesso delle culture avanzate – è vissuto di azione, i miti sono eventi di azione ritualmente riattivati, cosa che è difficile per noi afferrare, in quanto ormai distinguiamo racconto e azione. Per rendere concrete queste brevi indicazioni sarebbe necessario procedere ad un'analisi sul campo, esaminando il vasto materiale offerto dalle esplorazioni nei diversi ambiti culturali sia in senso diacronico sia sincronico. In questa sede è possibile fare riferimento solo al tipo di segni che appare fondamentale per la comprensione del mondo dei cosiddetti primitivi: quelli rappresentati dai loro manufatti.

Il continente australiano si è rivelato per gli antropologi una miniera, dalla quale hanno attinto in modo particolare, data l'arretratezza – così l'abbiamo spesso interpretata – di quelle popolazioni “ferme” addirittura all'epoca neolitica. Claude Lévi-Strauss, in particolare, ha utilizzato per elaborare la sua antropologia strutturale molte ricerche sul campo tratte dall'ambiente australiano. Un esempio, da lui esaminato, relativo al mondo

culturale dell’Australia centrale può servire come materiale per una lettura fenomenologica condotta secondo i criteri ai quali ci si riferiva sopra¹⁹.

Nei riti commemorativi e funerari degli Aranda si costata la presenza di oggetti di pietra o di legno, chiamati *churinga*, recanti incisi segni simbolici; ognuno di essi rappresenta il corpo fisico di un determinato antenato ed è attribuito di generazione in generazione alla persona viva che, è ritenuta la reincarnazione di questo antenato. Lévi Strauss, nel tentativo di interpretare questa usanza, paragona i *churinga* ad un archivio storico, nel quale è conservato il passato sottolineando l’esigenza, manifestata dagli indigeni attraverso questi oggetti, di superare la diacronia attraverso la sincronia o meglio di annullare la distinzione temporale.

Nel commento dell’antropologo è riscontrabile, da un lato, il tentativo di entrare nella mentalità arcaica, dall’altro, quello di assimilarla alla nostra. Il paragone con l’archivio deve rimanere solo tale, perché nel caso di quei manufatti non si tratta di un “documento”, il pezzo di legno o di pietra “è” l’antenato, o meglio «...costituisce – secondo l’opinione di Lévi Strauss – la prova tangibile che l’antenato e il suo discendente ancora in vita sono una carne sola»²⁰, ciò dimostra che il momento materiale, hyletico incorpora in sé una realtà che per noi è “altra”, l’antenato, ma per il primitivo è indistinguibile; l’oggetto non suscita un ricordo o allude a..., ma è quella realtà; in termini fenomenologici si può dire che il momento hyletico trascina con sé il momento intenzionale noetico del ricordo, della memoria, dell’affettività, del significato senza procedere ad una distinzione fra essere e apparire, fra segno e ente.

Anche la temporalità assume una particolare configurazione: passato e presente non rappresentano due momenti distinti di un processo lineare, ma il passato è una sedimentazione, che può essere “riattivata” e vissuta nella sua presenza attuale. Per riprendere l’analisi di Lévi Strauss, diacronia e sincronia sono comprensibili solo se si riconducono alla temporalità vissuta, quindi ai vissuti che sono alla loro base e tali vissuti indicano una concezione del tempo, in cui le scansioni sono del tutto diverse dal nostro modo di intendere la successione temporale.

Quanto alla sacralità di questi oggetti – infatti per gli Aranda essi sono sacri – la discussione che Lévi-Strauss conduce contro l’interpretazione di Durkheim è interessante. I *churinga* portano in gran parte alcune incisioni che

¹⁹ C. Levi Strauss, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1990, cap. VIII, *Il tempo ritrovato*.

²⁰ Ivi, p.261.

si riferiscono al totem del defunto, per tale ragione, secondo Durkheim, sono sacri. Lévi-Strauss obietta che la sacralità è propria dell'oggetto preso in sé e non a causa delle incisioni, la prova di ciò si trova nel fatto che alcuni di essi non sono incisi, ma semplici pezzi di legno o di pietra, eppure sono ritenuti particolarmente preziosi; una specificazione si rivela significativa per il fenomenologo, il fatto, cioè, che anche i più semplici sono spesso dipinti di ocre rosse e questo conferma l'importanza del colore e di un particolare colore, il rosso appunto, che è fondamentale e ricorrente nelle espressioni culturali primitive, e ciò ribadisce il ruolo primario giocato dalla hyleticità. Si può osservare che la sacralità non è un elemento "aggiunto" all'oggetto, esso non è "segno" del sacro, non appare in un certo modo, rimandando ad altro, non ricorda ciò che è numinoso, ma è in se stesso *numinoso*, usando l'espressione cara a Rudolf Otto.

Hyleticità, noeticità e sacralità, che vengono da noi distinte nell'analisi, si configurano in un modo particolare nella mentalità arcaica, comprensibile nel rimando ai vissuti che sono alla base di quelle espressioni culturali.

Archeologia fenomenologica del religioso

Se si sposta l'attenzione su fenomeni cronologicamente a noi più vicini, che possiamo denominare più propriamente religiosi, si nota che l'indagine storica ci mostra la loro varietà, ma anche la diversità rispetto a quell'atteggiamento che si è sopra definito come sacro. Si potrebbe affermare che l'esempio più lontano dal sacro primitivo sono proprio le grandi religioni monoteistiche che presentano caratteristiche opposte rispetto a quelle sopra indicate: in primo luogo una forte distinzione fra spirituale e materiale, fra anima e corpo; in secondo luogo un'accentuazione della dimensione soggettiva attraverso il motivo della presa di coscienza individuale e, quindi, l'insistenza sulla interiorità; in terzo luogo, proprio con riferimento ai punti precedenti, l'importanza attribuita al momento noetico, quindi all'intenzionalità. Eppure si potrebbe rintracciare un filo conduttore che lega il sacro e il religioso, perciò quest'ultimo può essere considerato, a sua volta, un sacro "complesso".

È necessario osservare che la dimensione religiosa sembra potersi cogliere nella cultura occidentale contemporanea, solo comparativamente con altre dimensioni ed espressioni, in particolare con quella filosofica e scientifica. Tuttavia, essa si distingue dall'atteggiamento razionale che caratterizza quelle ricerche e in questo senso mantiene legami con il sacro, anche se si connota in modo diverso.

Se si restringe il campo non solo alle religioni monoteistiche, ma in particolare a quella cristiana, sulla quale si sofferma prevalentemente Husserl, esaminandola alla luce del sacro sopra indicato, si può notare la continuità e la diversità fra sacro e religioso. I momenti hyletici, infatti, non sono scomparsi. A proposito dei segni che caratterizzano la figura di Cristo come iniziatore del nuovo esodo si ricorre, infatti, all'*acqua* che condurrà ad una vita che non conosce la morte, in altri luoghi al *pane* che sottrarrà chiunque se ne alimenti alla morte e, ancora, alla *luce* che libera il popolo dalla schiavitù. Questi motivi, già presenti nell'Antico testamento, trovano in Gesù una nuova connotazione, in quanto egli stesso è bevanda, alimento, tempio, legge, culto e dimora e, quindi, non rimanda ad altro; anzi si può notare come il momento hyletico sia tanto importante non da 'simboleggiare' la realtà divina, ma da consentire che questa sia "presente" in esso.

Per capire perché per Husserl le analisi più importanti stanno dalla parte della noetica, è opportuno richiamare l'interpretazione che egli ha dato della figura di Cristo dal punto di vista etico, quindi, in riferimento all'aspetto spirituale del suo messaggio. La scelta di Husserl, rivolta al cristianesimo evangelico, rivela anche il suo modo di intendere la religione e il cristianesimo. L'elemento discriminante fra la lettura cattolica del cristianesimo e quella cosiddetta protestante risiede proprio nel modo di intendere la dimensione sacramentale, che è quella in cui il momento hyletico si manifesta con più vigore. In particolare, ciò emerge nel sacramento dell'eucaristia in cui Cristo è presente come cibo e bevanda nella totalità della sua divinità e umanità, come manifestazione che coinvolge l'interezza delle dimensioni umane: corpo, psiche e spirito.

L'esperienza religiosa coinvolge esistenzialmente tutto l'essere umano, la sua affettività e la sua volontà mostrando che la finalità è quella della "salvezza", cioè realizzazione e mantenimento dell'essere umano nella totalità dei suoi aspetti in una vita che assorbe e supera quella sperimentata nella temporalità. Si pensi all'accettazione della resurrezione dei corpi e della vita eterna, con la quale si chiude la professione di fede dei cristiani. D'altra parte, si è già indicato il fatto che Husserl medita proprio su tali fondamentali questioni e ci ha anche dato suggerimenti importanti per cogliere la costituzione e il ruolo della corporeità.

Qui è coinvolta la dimensione della corporeità, che non significa fisicità in senso naturalistico, ma esperienza che muove dalla sensibilità e dai sentimenti sensoriali per procedere al nesso profondo con la psichicità; tutto il tema del corpo di Cristo nella sua passione, morte e resurrezione è coinvolto, così come è coinvolto nel sacramento dell'eucaristia. Ciò non

significa che ci si ferma a questa dimensione, ma che l'elemento spirituale è fortemente connesso con quello psichico e corporeo.

Religione, religioni, cultura

Husserl aveva iniziato un'analisi interculturale, cercando a livello dei vissuti le strutture portanti del mondo-della-vita; aveva iniziato, anche, un confronto interreligioso, in questo caso da un punto di vista non solo descrittivo, ma valutativo, quando aveva espresso un giudizio negativo sull'Ebraismo, considerato da lui codificato nella fase "babilonese", per giustificare la sua scelta in direzione del Cristianesimo. Egli, però, aveva constatato, più ampiamente, la presenza di molte religioni che si basano su una rivelazione e si era domandato se fossero tutte uguali. Non aveva dato una risposta precisa a tale questione, ma si è notato che aveva fatto una scelta personale in favore di una religione, quella cristiana; in ogni caso aveva rivendicato il carattere autonomo della vita religiosa rispetto alla dimensione della ricerca intellettuale e a quella dell'arte. Il Ms. trans. E III 10²¹, in cui tale tematica è affrontata, si chiude con una domanda retorica, al cui risposta si prevede affermativa: «In un certo senso non è anche autonoma la vita religiosa?».

Rivendicare tale autonomia è molto importante, perché consente di stabilire la funzione propria della religione e non ridurla ad altre dimensioni, quella psicologica o quella sociale, e a non eliminarla a favore del livello puramente intellettuale. Il terreno fenomenologico, da lui offerto, consente, pertanto, di affrontare la questione della pluralità delle religioni legandola a quella della pluralità delle culture, ma stabilendo anche una gerarchia, perché cultura e religione non si affiancano, ma sono subordinate, nel senso che la religione, offrendo la visione del mondo più ampia e totalizzante, è alla base delle prospettive culturali, e ciò è valido anche nel caso delle culture laicizzate, perché anche l'allontanamento dalla dimensione religiosa è una scelta, che ha come riferimento quella stessa dimensione che rifiuta: chi si dichiara laico lo fa riferendosi alla possibilità non accettata di essere religioso.

Si è proposta l'archeologia fenomenologica come lo strumento più idoneo per scavare all'interno delle culture e delle religioni; d'altra parte, si è sottolineato il ruolo primario giocato dalla religione nei confronti della cultura stessa. Ora è opportuno mostrare come un'indagine fenomenologica possa

²¹ E. Husserl, Ms. trans. E III 10, *Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt (Mondo predato, Storicità, Impulso, Istinto)*, Gennaio 1930.

stabilire i nessi fra espressioni culturali-religiose diverse e come ciò possa essere utile per un incontro umano concreto e vissuto.

La comprensione fra le culture-religioni può avvenire allora a due livelli: da un lato residui di organizzazioni mentali, proprie di religioni arcaiche e presenti anche in religioni contemporanee, si trovano ancora nelle culture-religioni complesse, che sembrano averli dimenticati o superati, dall'altro, – e in ciò consiste propriamente la riflessione teorica che qui si propone – è possibile prendere le distanze, epochizzando ogni modo di sentire personale per indagare la struttura dei vissuti e in ciò consiste l'analisi fenomenologica. Si tratta di individuare il nucleo di senso che caratterizza i fenomeni culturali-religiosi, per rintracciare la dimensione dei vissuti presente in tutti gli esseri umani e la comune umanità non può essere negata se si segue il filo conduttore dell'entropatia, come riconoscimento della stessa struttura presente in ogni essere umano. Tale indagine permette di trovare un terreno comune per rendersi conto delle affinità e differenze esistenti, senza entrare nel merito della cultura o della religione più “vera”.

La differenza, in tal modo, non esclude l'unità. Certamente non si tratta di sostenere il predominio di una ragione totalizzante né il primato di quella cultura – quella occidentale, appunto – che l'ha teorizzata; si tratta, piuttosto, di rintracciare le strutture “minime” a livello antropologico che consentono di individuare una comune umanità. Gli elementi ultimi, come ci insegna l'analisi fenomenologica, sono rappresentati dai vissuti e la loro strutturazione e combinazione può anche variare, dando luogo a forme culturali assai diverse. La possibilità di entrare reciprocamente nelle forme altrui e, quindi, comprendere l'altro, lungi dall'annullare le differenze, le mantiene, senza per questo assolutizzarle. La loro assolutizzazione contraddice la comprensione, certamente tale comprensione richiede un duplice sforzo, quello teoretico, consistente nel trovare i modi idonei e le giustificazioni per un reale accordo, sviluppando fino in fondo in sede filosofica la tematica largamente gnoseologica, e quello etico del voler fare tutto ciò e impegnarsi sul piano pratico.

Il punto di vista fenomenologico, con il suo contributo teorico, ma anche con le sue implicazioni di ordine etico, risulta, pertanto, importante e preliminare e da esso può scaturire un'apertura nei confronti delle religioni “altre” che consenta, poi, una presa di posizione pratica di accoglienza dei punti di vista diversi.

È chiaro che, una volta che sia colto il nesso fra l'unità e la differenza, è possibile una presa di posizione valutativa. Infatti, ogni essere umano – anche chi coltiva un atteggiamento fenomenologico da “spettatore disinteressato” – appartiene al suo mondo-della-vita, alla sua dimensione

culturale, la quale fornisce criteri valutativi. Ogni religione e ogni cultura ha sempre considerato se stessa come la religione vera e la cultura migliore, è bene che lo faccia se vuole essere in “buona fede”, ma di fronte a tale affermazione si possono assumere due atteggiamenti, l’uno di assolutizzazione del proprio punto di vista fino alla condanna e al disprezzo del “diverso”, l’altro di accoglienza.

Il criterio dell’accoglienza non è diffuso in tutte le religioni e non attraversa certamente tutte le culture, ma il contatto sempre più frequente fra esse fa sì che dagli ultimi decenni del Novecento si ponga, in particolare in Occidente, la questione del rapporto interreligioso e interculturale in modo inconcepibile in epoche passate. Tuttavia, poiché nulla è garantito nel processo storico e sono sempre presenti i rischi di regressioni – come è constatabile ai nostri giorni –, l’indagine teorica ha il compito di sostenere il peso della investigazione sulla differenza per non assolutizzarla, ma neppure per eliminarla.