

## RECENSIONE

di Andrea Marchesi

**Stefano Bancalari, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015, 306 pp., 14 x 22 cm., ISBN 978-884674416-6**

Husserl credeva la filosofia da lui fondata si potesse ramificare in tante aree quante erano le regioni dell'essere. Con tutta probabilità avrebbe quindi concepito la fenomenologia della religione come un ambito speciale dotato di un oggetto speciale. Il libro di Stefano Bancalari rompe con questa visione «disciplinare» della stessa: secondo l'autore la religione non può essere semplicemente il tema di un'ontologia regionale tra le altre, in quanto s'offre piuttosto come qualcosa rispetto a cui la fenomenologia *in quanto tale* decide di sé. Quest'ultima è descritta come un movimento epocale che inverte e radicalizza premesse poste dal criticismo kantiano e da quella che si è sviluppata come *filosofia* della religione.

I primi due capitoli mirano a dissodare il terreno sui cui praticare la fenomenologia in questione. Non solo vengono discussi i paradigmi più importanti – dal sistema di conformità di Scheler alla 'filosofia religiosa' di Hering –, ma si tenta un vero e proprio bilancio di quanto accaduto in età moderna. Particolarmente ficcante in questo senso è il richiamo alla genealogia schizzata da Marco Maria Olivetti nel corso di un Colloquio Castelli: la filosofia della religione nasce nel momento in cui la concezione ontologica e realista della religione viene marginalizzata o persino esclusa (p. 25). Da qui in poi il discorso sulla religione non tematizza più direttamente Dio, ma si flette su se stesso per concentrarsi sul vissuto religioso. Il carattere inevitabilmente indiretto di tale filosofia segue dal riconoscimento che non vi è alcuna garanzia che il termine 'Dio' abbia un riferimento, sicché lo stesso *uso* che il credente fa di questo termine potrebbe non essere altro che *menzione*. La fenomenologia della religione è quindi figlia di un pensiero consapevole di dover arrestare o sospendere le pretese di un accesso diretto al divino.

Una simile inibizione intellettuale ha ricevuto nel corso della storia della filosofia un nome preciso e duraturo: *epochè*. La portata che questo termine riveste nell'economia del discorso husserliano è risaputa: l'*epochè* è infatti quella misura precauzionale che neutralizza la posizione d'esistenza del mondo per quindi *ridurre* l'indagine alla sfera della coscienza trascendentale, la quale è assunta come radice di ogni cosa. Questo è il luogo di avvio del secondo capitolo: una fenomenologia della religione che voglia mantenere quanto meno una matrice husserliana deve tener conto dell'assolutezza che Husserl ascrive alla coscienza. I rapidi pronunciamenti che compaiono nel § 58 del primo libro delle *Ideen* complicano però il quadro: lì viene asseverato che

anche Dio è un assoluto – sebbene lo sia in senso totalmente altro. Il problema principale a cui si va incontro è dunque quello di un raddoppiamento di qualcosa che *ex definitione* non dovrebbe ammettere termini di relazione: come è possibile che dinanzi all'assolutezza della coscienza possa darsi un'altra assolutezza? Dopo aver discusso tentativi di fenomenologi di scuola husserliana quali Reinach e Heiler, Bancalari pone le basi per una soluzione personale. Questa poggia sulla funzionalizzazione di due concetti che in Husserl restano per lo più sinonimici: se il regime in cui si pone il problema di cui si discorre è quello della riduzione, una sua possibile soluzione può fare perno sull'epochè.

Il terzo capitolo – «cuore teorico del libro» (p. 12) – espone questa strategia nel dettaglio. Ridefinendo il problema dell'assoluto come il problema della trascendenza, Bancalari individua tre livelli in cui quest'ultima si articola – livelli che corrispondono ad altrettanti gesti che il fenomenologo deve compiere. Il primo livello è quello della trascendenza intenzionale, la cui scoperta è l'esito diretto della riduzione trascendentale. L'argomento husserliano è noto: la percezione implica necessariamente il riferimento ad un oggetto, ma non è necessario che tale oggetto esista. La fenomenologia deve così congedarsi dalla realtà trascendente per appartarsi nell'immanenza coscienziale. Ciò non vuol dire che la sfera fenomenologica non conosca trascendenze di alcuna sorta: la prima è quella di ciò che è inteso, che nel caso della percezione esterna trascende il vissuto stesso, essendo *in esso* solo *irreell*. A questa trascendenza Bancalari dà un nome conciso ed efficace: *orizzonte*. La trascendenza dell'oggetto esterno risiede nel fatto che più percezioni possono riferirsi ad esso. Ciò non è che il risvolto del carattere essenzialmente prospettico del vissuto in questione: gli oggetti mondani si danno sempre per profili, sicché nella percezione c'è sempre qualcosa che è dato in modo vuoto. Alla luce di tali distinzioni la questione posta nelle *Ideen* acquisisce una fisionomia più intricata: nel momento in cui Husserl mette fuori circuito la trascendenza di Dio, a quale trascendenza sta pensando? A quella *real* – ossia a quella da cui la fenomenologia si congeda – o a quella intenzionale? Se ad essere esclusa fosse solo la prima, nulla vieterebbe di concepire Dio come un contenuto *irreell* del vissuto (magari del tutto peculiare). La possibilità di un noema "Dio" sarebbe garantita.

Ma davvero Dio è riducibile ad un oggetto? Più in generale, è davvero concepibile che tutto cada nell'alveo della coscienza, seppure nel modo della trascendenza intenzionale? La questione è la stessa che si pone in merito all'intersoggettività, che è la dimensione a cui corrisponde il secondo livello di trascendenza. Nel cercare di chiarire la costituzione del noema "alter ego" s'incorre infatti in un'aporia: se tutto è spiegabile con la categoria della trascendenza intenzionale, allora anche *alter* è semplicemente un contenuto *irreell* di un mio vissuto. Ciò espone però la fenomenologia all'accusa di solipsismo, soprattutto nella misura in cui Husserl lega *apertis verbis* il

problema della costituzione della trascendenza intersoggettiva a quello della costituzione dell'oggettività. Per evitare tali accuse si potrebbe riesumare la trascendenza reale, ma ciò significherebbe sconfessare la riduzione trascendentale. Si tratta allora di rendere conto di qualcosa che trascende l'ego *del tutto* – dunque non solo in senso intenzionale. In termini propriamente husserliani, la difficoltà è quella dell'«accessibilità di ciò che è originalmente inaccessibile» (p. 117). Tale impossibilità di accesso risulta dal carattere inevitabilmente primordiale di ogni manifestazione, che sancisce come *proprio* qualsiasi contenuto. Il rapporto tra coscienza e spazio lo dimostra: se lo spazio oggettivo è omogeneo (cioè privo di punti privilegiati), quello fenomenico è strutturalmente curvo, ossia tutto orientato attorno ad un punto di vista. È questo che conferisce alla stessa intenzionalità una certa direzione: dal vissuto all'oggetto, ma *non* viceversa. L'irreversibilità deriva dal fatto che il punto di vista non cade nell'orizzonte come qualsiasi contenuto, ma si pone piuttosto come punto-zero o fuoco di tutto ciò che si manifesta, dunque anche di *alter*. La questione della trascendenza di secondo livello può essere allora formulata come segue: «come è possibile che sia dato un fuoco all'interno dell'orizzonte del quale io stesso sono il fuoco?» (p. 119). Se la sfida consiste nel rispondere a tale quesito senza ricusare le due riduzioni incontrate – trascendentale e primordiale –, allora sembra legittimo avere riserve nell'accoglierla. Ma questa tensione è proprio ciò su cui Bancalari non teme di insistere: quel che risulta lancinante è proprio il contrasto tra l'urgenza di trascendere il proprio punto di vista e la possibilità che esso continui a prillare o ad imbattersi in nient'altro che se stesso. Se queste sono le premesse la soluzione propugnata da Husserl è deludente: non ci si può appellare ad un transfert appercettivo con il quale costituirei *alter* (una riproposizione trascendentale del meccanismo dei neuroni specchio, se si vuole), perché in tal modo non si farebbe altro che riportare la trascendenza intersoggettiva a quella intenzionale: l'husserliano «*come se io fossi là*» non mi consente di trascendere il mio orizzonte, ma anzi gemina la mia presenza sulla scena.

L'idea fondamentale di Bancalari è che la questione della trascendenza intersoggettiva sia trascrivibile nei termini di quella riguardante il rapporto tra i due assoluti: se la coscienza filtra e illumina tutto ciò che esiste – e dunque in questo senso è *assoluta* –, come è possibile che essa entri in contatto con quell'assoluto che è Dio? L'interrogativo è quello abbozzato pocanzi: Dio è un contenuto noematico? Una risposta positiva implicherebbe nientemeno che la soggettivazione del vissuto religioso, il quale non sarebbe semplicemente autoreferenziale, ma farebbe di Dio un idolo. In termini più tecnici: un vissuto *di* Dio (genitivo oggettivo) renderebbe quest'ultimo qualcosa che si costituisce grazie alle *Leistungen* coscienziali, proprio come *alter* non sarebbe che un oggetto tra gli altri.

Donde allora la possibilità che un vissuto religioso sia chiamato in causa da qualcosa che lo trascende? Accantonata la via di un'esperienza diretta della trascendenza resta quella di un'esperienza *indiretta* della stessa. Ma anche questa appare inaccettabile, almeno a certe condizioni: sostenere che nel fenomeno entri qualcosa che funge da segno o indicazione di ciò che continua a trascendermi non solo ripropone la struttura kantiana della cosa in sé – rifiutata dai fenomenologi –, ma rende comunque la trascendenza in esame qualcosa di apparente. A tal proposito Bancalari ricorre all'esempio biblico del roveto che arde senza consumarsi. Dinanzi ad esso la reazione immediata sarebbe senz'altro di meraviglia, ma a questa potrebbero seguire due comportamenti differenti: da una parte potrei rilevare la prodigiosità dell'evento, attribuirlo ad un agente sovranaturale e reintegrarlo così nel mio decorso esperienziale, rendendolo familiare; dall'altra potrei farne invece occasione di abbandono del mio fuoco: accoglierei l'invito a lasciare l'Egitto con l'estrema umiltà con cui rispose Mosè (*Esodo* 3, 10-11). Mentre nel primo caso mi limiterei ad ampliare il *mio* orizzonte – in cui ora si profilerebbe una presenza negativa e tuttavia riconoscibile –, nel secondo mi esporrei ad un punto di vista che non è in alcun modo il mio. Invertirei così quella struttura che appariva irreversibile: non continuerei ad *intendere*, cioè a mirare a qualcosa, ma accoglierei piuttosto l'alterità di un fuoco di cui non so e non potrò sapere alcunché.

È questo gesto che consente l'accesso ad una trascendenza di terzo livello – trascendenza che Bancalari battezza ancora con un nome calibrato: *ambiguità*. Può darsi che il roveto che brucia incessantemente sia una ierofania, ma può anche darsi che io stia soccombendo a un'illusione. L'adozione dell'esempio del roveto mostra già come l'ambito d'esperienza sia sempre e solo *uno*: i due punti di vista dovrebbero cioè sovrapporsi sullo stesso accadimento quotidiano, sul quale si posa allo stesso tempo l'occhio mio e quello di Dio. In ciò riecheggia la teoria del doppio sguardo di Otto, anch'essa volta a risolvere il problema di come sia possibile che uno stesso evento (il vissuto religioso) sia qualcosa di leggibile in termini psicologici e di azione della grazia. Se quindi la trascendenza come ambiguità è un modo di ridire la trascendenza intersoggettiva, quest'ultima non è che una parafrasi di quella intenzionale, con la conseguenza che la trascendenza di terzo livello implica problemi già riscontrabili in quella di primo. E in effetti – sebbene l'autore su questo non sia esplicito –, il tratto ambiguo dell'intenzionalità può essere espunto solo se si nega una delle tesi più controverse dell'intera fenomenologia husserliana della percezione: quella che sancisce l'indistinguibilità interna (o soggettiva) tra percezioni veridiche e non-veridiche. La trascendenza intenzionale è già equivoca in virtù del suo carattere orizzontale, che in quanto tale riserva sempre la possibilità della smentita. È a questo punto che fa la sua comparsa l'epochè: al carattere costituzionalmente ambiguo della trascendenza non si può ovviare con una riduzione, che per

etimo è sempre un *reducere*, cioè un ricondurre – in questo caso alla coscienza –, ma si deve rispondere con un gesto di *sospensione*: è solo la sospensione a permettere che al mio fuoco se ne sovrapponga un altro che può sfatarlo. Per il credente questo significa tener sempre fermo lo scarto tra rivelazione e mera virtualità della stessa, mantenendosi in quel ritegno in cui Derrida ha visto la sola possibilità della fede. In tutto ciò non si è venuti meno al monito delle riduzioni: chi sospende è sempre un soggetto che sa di essere il «centro del mondo», per dirla col citato Eliade (p. 280). L'epochè come accoglienza di un punto di vista dissentaneo è anzi possibile solo se si è consci di essere radicati in un fuoco. La trascendenza, da parte sua, è ciò che è resta irriducibile, proprio come è irriducibile il donatore nella filosofia di Marion. L'epochè è quindi quel gesto che arresta una decisione eludendo un'alternativa, quella tra il mio fuoco e quello di un altro. In ciò l'autore ravvisa una parentela notevole con la nozione heideggeriana di 'indicazione formale', la cui prima elaborazione risale ai corsi friburghesi su alcune lettere di San Paolo: l'indicazione formale come apertura pura o anche *Retardierung* trova il suo contraltare nel 'come non' (*ὡς μὴ*) paolino, giacché entrambi esprimono quell'essere sospeso del cristiano tra questo e l'altro mondo.

L'ambizione di Bancalari è disegnare la struttura formale di questo gesto di sospensione. Sul piano logico l'alternativa che ha governato il pensiero occidentale è quella tra vero e falso. Ad una prima lettura potrebbe dunque sembrare che l'ambiguità a cui risponde l'epochè sia restituita al meglio da una proposizione contraddittoria: posta l'incompatibilità tra due punti di vista, l'epochè consiste nell'assumerli entrambi (*et et*). Bancalari rifiuta una simile lettura: la figura logica che meglio descrive l'ambiguità non è la contraddizione, ma il *paradosso*. Ciò che traduce l'epochè non è la congiunzione di una proposizione vera e di una proposizione falsa – che sul piano logico dà luogo ad una falsità –, ma piuttosto una proposizione paradossale: questa è ambigua nella misura in cui la verità ne implica la falsità e viceversa. Non è cioè né vera né falsa, come la celebre sentenza del mentitore insegna. La logica dell'epochè non è allora binaria, ma ternaria: essa si dimostra pronta ad accogliere quel terzo escluso su cui Levinas ha richiamato l'attenzione.

Non è un caso che il *né né* di cui si sostanzia la logica dell'epochè sia ravvisabile in molti passi del Nuovo Testamento, a partire dall'epistolario paolino. Non è un caso perché paradossale resta la struttura stessa della religiosità, che da una parte consiste nell'osservare il comandamento di *amare* il divino – avvicinandogli –, ma che dall'altra impone di *venerarlo* – e perciò di mantenergli a distanza. Ciò si rende perspicuo soprattutto nel caso del Cristianesimo, dove tanto più ci si umilia tanto più ci si innalza (e viceversa). Lo espresse bene Stavenhagen, nel cui pensiero l'autore addita un'anticipazione della soluzione da lui prospettata: è propria della religione cristiana la preghiera più paradossale e inaudita che sia stata mai pronunciata da un orante, quella che osa chiamare l'inaccessibile "padre nostro" (p. 103). Ed è proprio il carattere inaccessibile

dell'assoluto divino a far sì che esso balugini solo per via mediata, ossia nel contesto dei rapporti intersoggettivi. Osservazioni particolarmente consonanti con una di Buonaiuti, che di quella stessa preghiera diceva che essa non conosce la prima persona singolare, ma solo quella *plurale*.