

Il testo di Angela Ales Bello, *The divine in Husserl and Other Explorations*, pubblicato in "Analecta Husserliana", vol. XCVIII (Springer, 2008), è stato presentato il giorno 29 febbraio 2009 al Centro di Studi Fenomenologici di Roma. I relatori, Stefano Gonnella, Nicoletta Ghigi, Anna Maria Pezzella, Patrizia Manganaro, Michele D'Ambra, Mobeen Shahid hanno esaminato da diverse prospettive il ricco ed interessante testo della professoressa Bello.

In un costante confronto tra la posizione di A. Ales Bello e D. Conci, S. Gonnella mette in evidenza che l'aspetto più rilevante per la fenomenologia della religione sta nel fatto che attraverso una sospensione radicale dei propri "giochi culturali" e delle *Lebensformen* dell'Occidente, è possibile giungere al mondo della vita delle culture tradizionali, le culture mitico-rituali, e si è così in grado di cogliere il fondamento necessario di ogni credenza religiosa e di ogni prassi culturale, cioè quella *postura rivelativa* che l'Occidente sembra aver smarrito ma che in fin dei conti ha determinato il rapporto cognitivo ed esistenziale dell'uomo con se stesso e con il mondo circostante.

Stefano Gonnella

Sulla fenomenologia della religione. Note a margine del testo di Angela Ales Bello, The Divine in Husserl and Other Explorations.

In omaggio ad una lunga amicizia e ad una ininterrotta frequentazione scientifica, Angela Ales Bello ha voluto dedicare il suo ultimo libro alla memoria di Domenico Antonino Conci, fenomenologo e filosofo, scomparso il 13 maggio 2008. Queste brevi note, scritte da chi ha avuto la fortuna, l'onore e soprattutto il piacere di studiare e collaborare con il professore Conci, intendono essere anche un minimo tributo alla sua opera e al suo pensiero.

Il testo di Ales Bello – traduzione inglese di un lavoro già pubblicato nel 2005¹ – oltre alle due parti di cui si compone l'edizione italiana, «Pensare Dio» e «Credere in Dio», presenta un'inedita terza parte dedicata a «Some Explorations in the Phenomenology of Religion», nella quale l'autrice espone alcuni esempi di quegli "scavi archeologici" in cui ogni fenomenologo della religione dovrebbe rigorosamente impegnarsi. Ed appunto per delineare e illuminare le zone più scabre e autentiche di questo territorio della fenomenologia della religione, è il caso di ricorrere alle parole intense e perspicue di Domenico Antonino Conci.

¹ Angela Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2005.

C'è, alla base della condizione umana, un aspetto assolutamente gratuito e terrifico che suole alimentare da sempre la riflessione generale dell'uomo sull'indole reale del proprio essere e del proprio destino, quello, invero elementare, dell'apparire e dello scomparire delle cose e dei loro stati. Esso, a mio avviso, non suscita tanto nelle nostre coscienze il contemplativo *thaumàzein* aristotelico, cioè l'astratta meraviglia di fronte ad eventi che, in realtà, non sembrano fruibili come un semplice spettacolo, quanto piuttosto il terrore esistenziale al cospetto della generale impermanenza del mondo che implica l'angoscia della scomparsa, prima o poi, anche di tutti quegli stati positivi dell'esistenza di cui l'uomo, del tutto comprensibilmente, invoca la permanenza *sine die*. L'esistente, se fosse abbandonato a se stesso, si ridurrebbe ad un *continuum* minuto e quotidiano di apparizioni e di scomparse caleidoscopiche (...).

Di fronte, ora, a questo terrifico vissuto originario, stranamente sottovalutato da molti studiosi, l'uomo ha reagito e reagisce ancora inventando realtà invariante e orizzonti di permanenze, onde stabilizzare il positivo dell'esistenza e del senso, elaborando imponenti protesi culturali – privo com'è, a differenza degli animali, di un dispositivo biologico di sopravvivenza - antagonizzando, in tal modo, l'impermanenza originaria del positivo. Miti e riti, filosofie e attività fabbrili, scienze e tecnologie, programmati e sognati dalle culture come validi per sempre, sono tutti finalizzati a contrastare, in blocco, l'impermanenza generale del reale, nel vano e, tuttavia, lucido tentativo di stabilizzare il positivo affinché non muti con l'irruzione del negativo nell'esistenza degli uomini e delle loro cose.²

Con queste parole Conci, in uno dei suoi ultimi testi, descrive con estremo nitore l'elementare condizione umana. Il continuo nascere e perire delle cose è qualcosa di gratuito e di ansiogeno, perché si rischia sempre di essere trascinati via in questo incomprensibile gioco di apparizioni e di scomparse. L'uomo allora tenta, mettendo in opera le sue attività intenzionali, di strutturare intorno a sé un mondo più comprensibile, un mondo che dia più sicurezza, cercando di elargire senso cognitivo ed esistenziale alla successione meramente caleidoscopica, insensata e angosciata delle manifestazioni, che espone fatalmente quel che di positivo presenta l'esistenza alla contingenza assoluta. Dunque comprensibilità, ovvero il senso, e sicurezza, ovvero la garanzia, la tutela della propria esistenza. Senso e realtà sono le due cose fondamentali di cui l'uomo ha bisogno per poter sopravvivere e agire.

Una fenomenologia della religione non può che prendere le mosse da queste considerazioni elementari, basilari. E tramite queste considerazioni è possibile evidenziare un

² D. A. Conci, «Il problema filosofico della morte», in: F. Minazzi (a c. di), *Filosofia, scienza e bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2007, p. 1083.

primo aspetto, grazie al quale potrebbe risultare apparentemente semplice spiegare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti del mondo: il mondo circostante è essenzialmente, anche se non totalmente, costruito. È l'uomo che cerca di istituire un cosmo, di strutturare intorno a sé un mondo più comprensibile e sicuro. È l'uomo che attraverso le sue attività intenzionali tenta di elargire senso cognitivo ed esistenziale alla successione altrimenti insensata e angosciata delle manifestazioni. Ed è appunto sulle diverse, variegata, multiformi modalità di questa elargizione di senso che dovrebbe interrogarsi e indagare la fenomenologia della religione.

Tenendo fede ad un punto da sempre condiviso con Domenico Antonino Conci, ovvero soddisfare veramente l'esigenza di una autentica prosecuzione delle indagini husserliane, Angela Ales Bello sviluppa nella Parte Terza del volume, come già detto, alcune ricerche nel campo della fenomenologia della religione. Si tratta della parte del lavoro che più di ogni altra deve a Conci la sua ispirazione di fondo, come l'autrice riconosce apertamente. Ma più che passare in rassegna queste interessanti e dettagliate analisi, è forse il caso di soffermarsi su un tema di carattere più generale, che riguarda l'impianto e il fondamento stesso di tali ricerche.

Il tema è quello dell'hyletica fenomenologica, più volte trattato e scandagliato da Ales Bello nel corso degli anni e in molteplici pubblicazioni.³ Anche nel testo di cui ci stiamo occupando, nella parte intitolata «Hyle and Telos: The Way to God through the Hyletic», vengono dedicate alcune pagine alla presentazione dell'hyletica fenomenologica. Per sommi capi, riprendendo le parole di Ales Bello, l'analisi della dimensione hyletica costituisce una delle novità del cammino husserliano, tenendo comunque presente che «il termine hyletica non sta a indicare la materia nel senso tradizionale, ma un tipo nuovo di materialità»⁴, una materialità che «coinvolge in primo luogo la sfera affettiva e impulsiva che è alla base – e in questo senso si può parlare di hyle, cioè di materia – della valutazione noetica.»⁵ Questa base hyletica, nella ricostruzione documentata e attenta del pensiero di Husserl che Ales Bello come sempre propone, rinvia essenzialmente alla dimensione precategoriale del “mondo della vita”, intesa come luogo originario in cui si raccolgono tutti gli aspetti istintivi, impulsivi e primordiali della vita umana. L'opera di scavo che per Ales Bello caratterizza il lavoro del fenomenologo trova

³ Tra queste ricordiamo soltanto: «L'incarnazione nella prospettiva della hyletica fenomenologica», *Archivio di Filosofia*, 1999, Anno LXVII, N. 1-3, pp. 105-113; «Teologia filosofica e hyletica fenomenologica: intersoggettività e impersonalità», *Archivio di Filosofia*, 2001, Anno LXIX, N. 1-3, pp. 263-277; «Essere grezzo e hyletica fenomenologica: l'eredità filosofica di “Il visibile e l'invisibile”», *Memorandum*, 2008, N. 14, pp. 62-78.

⁴ «(...) where the hyletic term does not indicate the material, understood in the traditional sense, but a new type of materiality already proposed by Husserl in the section 85 of *Ideas I*» (Angela Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Springer, Dordrecht 2009, p. 48; d'ora in avanti DH).

⁵ «The hyletic first involves (...) the affective and impulsive sphere that is at the base of noetic evaluation.» (Ibid.)

nella dimensione della cosiddetta “passività” uno dei territori più vasti e ricchi di implicazioni. Questa dimensione, la sfera passiva che Husserl per primo aveva individuato e cominciato ad esplorare attraverso le sue indagini di fenomenologia genetica, dovrebbe essere isolata e raggiunta attraverso un percorso, per così dire, a ritroso lungo le stratificazioni di atti intenzionali, cercando di andare sempre più giù, fino a raggiungere le dimenticate radici precategoriale della vita della coscienza.

Seguendo ancora le parole di Ales Bello, «attraverso l’analisi genetica Husserl scende nelle formazioni di senso fino ad arrivare ai gradi più nascosti della passività»⁶ e qui, nella dimensione della passività, dovrebbe essere finalmente attingibile un ulteriore livello di senso. Secondo la prospettiva genetica, infatti «la hyle possiede già una struttura intenzionale, che consente ad essa di presentarsi in modo configurato»⁷, consentendo così il successivo articolarsi e dispiegarsi di tutte le possibili sedimentazioni dell’intenzionalità.

Tematizzare questo livello della costituzione originaria di senso, occuparsi dei «fatti originari della hyle», per Edmund Husserl doveva essere il compito di una specifica estetica trascendentale, volta a rintracciare e a studiare le strutture invarianti della sensibilità e dell’atteggiamento naturale. Husserl, in poche parole, cercava di rilevare uno strato dell’esperienza capace di organizzarsi autonomamente, prima di qualunque attività intellettuale e indipendentemente da ogni intervento formativo del soggetto. Si tratta dunque di mostrare – come dirà nella *Crisi delle scienze europee* – che il mondo della vita «malgrado la sua relatività, ha una propria *struttura generale*» e che «questa struttura generale, a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa».⁸

La domanda regressiva, *Rückfrage*, dunque si presenta come un interrogarsi a ritroso, a partire dal già costituito, su ciò che ogni grado costitutivo a sua volta presuppone, fino a raggiungere quel terreno antepredicativo da cui avrebbe origine l’intero processo, appunto quella «sfera affettiva e impulsiva che è alla base» dell’attività noetica. Come spiega puntualmente Ales Bello, «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*.»⁹

⁶ «Through a genetic analysis Husserl begins to discuss the formation of sense (*Sinn*) in order to arrive at the most hidden grades of passivity.» (Ivi, p. 49).

⁷ «From the genetic perspective, which, on the contrary, makes evident the passive sphere, hyle already possess an intentional structure that allows it to present itself in a configured way.» (Ivi, p. 50).

⁸ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 167.

⁹ «The reductive question works on the single operations directed to determine the sense of something such that it leads us back to the originary sources, to the matrices, to the *archai*.» (DH, p. 87).

Secondo l'impianto husserliano, l'estetica trascendentale dovrebbe chiarire il radicamento e la genesi nel mondo dell'esperienza sensibile di ogni processo di costituzione di senso, da quello più elementare fino a salire al livello delle scienze e delle strutture logiche. E come precisa Ales Bello, in questo modo «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.»¹⁰ In generale questo «cammino regressivo (...) potrebbe essere di carattere storico o sociologico (...) in questo caso però non avremmo rispettato la prima indicazione husserliana, quella relativa a un inizio radicale, all'esigenza di mettere tra 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.»¹¹

Senza proseguire oltre nella ricognizione del testo, c'è un presupposto che sembra profilarsi abbastanza nettamente dietro tutta questa serie di affermazioni: il mondo della sensibilità non è un mero caos, non è quel *continuum* minuto e inafferrabile di apparizioni e di scomparse caleidoscopiche da antagonizzare e cosmizzare, bensì è una sfera che ha già una sua precisa struttura. Al fondo della coscienza è possibile rilevare uno strato antepredicativo, una dimensione della sensibilità autonomamente strutturata, indipendentemente da qualsivoglia configurazione storico-culturale e a prescindere da qualunque operazione dell'intelletto. Tuttavia questo tentativo di trasferire l'impianto dell'estetica trascendentale husserliana nel campo della fenomenologia della religione, suscita una prima perplessità, poiché lo sviluppo di una iletica o hyletica fenomenologica – soprattutto per la rilevanza che ha sempre più assunto nello studio del fenomeno religioso – ha inizio proprio con l'abbandono della consueta identificazione della *hyle* con la dimensione percettivo-esperienziale e con la rimozione di tutte le consolidate impaginazioni empiristiche ed estetiche della *hyle*, dominanti nella tradizione filosofica occidentale.¹²

Scavare più a fondo e rendere sempre più rigorosa l'analisi al fine di stringere un autentico originario fenomenologico è appunto il primo compito che si assegna Domenico Antonino Conci all'inizio del suo itinerario intellettuale, quando, seguendo scrupolosamente le coordinate del metodo husserliano, pone alcune questioni preliminari che prendono di mira la

¹⁰ «In this sense, one can justify the reductive work carried out by the phenomenologist when s/he excavates the inside of human consciousness to understand the cultural manifestations that characterize it.» (Ivi, p. 86s).

¹¹ «The reductive path, in fact, can be of an historical and sociological nature (...) In this case, however, we do not follow the first Husserlian step, namely, the one relative to a radical beginning; he demands that we bracket our already-constituted knowledge. It is necessary, therefore, to excavate deeper in order to search for roots, a non-relative starting point that permits the analysis to be rigorous.» (Ivi, p. 90).

¹² Cfr. A. Ales Bello – D. A. Conci, «Il tempo e l'originario. Un dibattito fenomenologico», *Il Contributo*, 1978, Anno II, N. 5-6, pp. 5-42.

struttura portante dell'intero programma di ricerca fenomenologico. Si tratta in buona sostanza di verificare la consistenza fenomenologica del metodo fenomenologico stesso, procedendo attraverso una ricognizione critica dell'opera di Husserl e operando un severo controllo analitico degli enunciati con cui il maestro registrava e trasmetteva gli esiti delle sue ricerche. Queste prime incursioni di "fenomenologia della fenomenologia" evidenziano un punto debole dell'analitica husserliana, rivelando una latente inadeguatezza del suo dichiarato fondamento intuitivo.¹³ È a partire da questi risultati che Conci comincia ad impostare una revisione del metodo fenomenologico, maturata teoreticamente nel primo volume dei *Prolegomeni ad una fenomenologia del profondo* (1970) e sviluppata poi incessantemente lungo il suo intero itinerario intellettuale, fedele alla convinzione che il metodo non può che configurarsi a partire dalle "cose stesse", e dunque tutte le questioni relative al metodo *solvitur ambulando*, si risolvono in corso d'opera, procedendo analiticamente nel confronto serrato con il proprio oggetto di studio, mai in astratto.

Appunto nel tentativo di attingere quelle "datità" fenomenologiche originarie che sole potrebbero dare senso e convalidare la fecondità del metodo fenomenologico, Conci oltrepassa la classica epoché husserliana e comincia ad esercitare un tipo particolare di epoché, una "epoché radicale" che non si limita a sospendere l'atteggiamento naturalistico, bensì prende di mira il più ampio e articolato "atteggiamento obiettivante" o "categoriale", di cui l'atteggiamento naturalistico rappresenta soltanto un sottoinsieme. Con il termine "categoriale" – sarà bene chiarire – Conci si riferisce ad una particolare struttura connettiva: la struttura di relazione con cui il logos della cultura occidentale collega funzionalmente un polo invariante – in qualità di *eidōs*, di principio originario e unitario, universale – ad un piano di momenti individuali intesi come sue variazioni indefinite, possibili o reali, che dall'invariante vengono ordinate e unificate. È all'atteggiamento categoriale e alla peculiare struttura invarianza-variazioni, dunque, che si debbono tutte le nostre familiari dicotomie e distinzioni concettuali, come quelle tra soggetto e oggetto, io e mondo, psichico e fisico, segni ed enti, corpo e anima, ecc.

L'*ego* e la cosa, cioè il soggetto e l'oggetto, appaiono così come le costituzioni noematiche di un *logos* – quello occidentale – meramente relazionale, cioè vuoto, che opera proiettando sulla *noesis* e sulla *hyle* del vissuto una struttura intenzionale di polarizzazione che attribuisce al polo invariante l'origine, l'unità e l'ordinamento dell'altro polo, ad esso relato, costituito da una sequenza indefinita di variazioni, assunti come momenti o determinazioni individuali

¹³ Cfr. D. A. Conci, *La conclusione della filosofia categoriale. Contributi ad una fenomenologia del metodo fenomenologico*, Edizioni Abete, Roma 1967.

dell'invariante generale stesso. Quando è applicata alla *noesis*, tale struttura articola la coscienza attribuendole un io come polo invariante (generatore, unificatore e ordinatore) di tutti i vissuti coscienziali intesi come atti di esso, cioè come suoi molteplici momenti intenzionali individuali.

Con la sospensione dell'atteggiamento obiettivante, responsabile di tutta questa impaginazione, ciò che residua nel campo di analisi sono una *noesis* non egologica e una *hyle* che appare finalmente quale fonte primaria e unica di visualizzazione dell'intero vissuto. Pertanto, attraverso la radicalizzazione dell'epoché Conci arriva ad individuare come insospensibile e dunque come autentico originario fenomenologico, l'*Erlebnis* "precategoriale", le cui componenti reali, *noesis* e *hyle*, presentano dei connotati singolari rispetto al canone husserliano, tra cui il più eclatante è la caratterizzazione della *hyle* come principio generale di manifestazione, e quindi d'esistenza. Questo primato manifestativo della *hyle* significa in poche parole che non è la *noesis*, non è cioè l'intenzionalità del vedere o della visione a dare e ad illuminare ciò che è visto o è dato, non è lo sguardo originario a donare il fenomeno in carne ed ossa, bensì è la potenza manifestativa della *hyle*, dispiegantesi nel contesto del vissuto, a dare sé stessa e al contempo l'intero vissuto. Non è quindi l'atto percettivo di un soggetto ad offrire una presenza in carne ed ossa: ovunque qualcosa giunge a manifestarsi, ivi la *hyle* è all'opera, elargendo direttamente e contestualmente al campo di analisi manifestazione e realtà piene.¹⁴

L'aspetto più rilevante per la fenomenologia della religione di tutto questo discorso sta nel fatto che attraverso questa sospensione radicale, capace di mettere fuori circuito i presupposti dei "giochi culturali" e delle *Lebensformen* dell'Occidente, Conci apre l'accesso analitico al mondo della vita delle culture tradizionali, le cosiddette culture mitico-rituali, individuando il fondamento necessario, sebbene non sufficiente, di ogni credenza religiosa e di ogni prassi culturale, ovvero quella *postura rivelativa* che l'Occidente sembra aver progressivamente smarrito e che pure ha determinato e contrassegnato il rapporto cognitivo ed esistenziale dell'uomo con se stesso e con il mondo circostante per decine di migliaia di anni, probabilmente fin dall'alba dell'esistenza umana sul nostro pianeta.¹⁵ La postura rivelativa è appunto caratterizzata da uno specifico vissuto esistenziale e cognitivo di base, la cui coscienza intenzionale (*noesis*) è impersonale, cioè è priva di *ego*, e i cui referenti intenzionalmente

¹⁴ Cfr. D. A. Conci, «Per una fenomenologia dell'originario», *Il Contributo*, 1978, Anno II, N. 2, pp. 3-12.

¹⁵ Cfr. D. A. Conci, «Alle origini della secolarizzazione. Una prospettiva fenomenologica», Atti del Convegno dell'Associazione Holos International, *Corpo Spirituale e Terra Celeste. La rinascita dello spirito nella materia*, Ed. Holos International, La Tipografica, Lugano 2004, pp. 56-66.

costituiti, cioè i *noemi*, non sono realtà fenomeniche oggettive o oggettivabili, bensì realtà rivelate.

Questa sfera dei vissuti impersonali viene inizialmente identificata con la dimensione precategoriale e originaria della *Lebenswelt*. In questa fase aurorale delle sue ricerche, infatti, Conci è guidato dall'idea che la fenomenologia radicale possa consentire in modo autentico e inequivocabile «l'accesso diretto ad un *residuo fenomenologico* costituito dal *mondo non categoriale* (o *precategoriale*), cioè, precisamente alla *Lebenswelt* (*Mondo-della-vita originaria*)».¹⁶ Ma la convinzione che il fenomenologo possa addirittura vivere “una vita precategoriale”, l'identificazione, in altri termini, della postura analitica del fenomenologo con la postura rivelativa che caratterizza la coscienza degli appartenenti alle culture mitico-rituali, si fonda su una serie di equivoci, primo fra tutti quello della concezione partecipativa della conoscenza, ovvero l'idea che per comprendere le “ragioni degli altri” sia indispensabile condividere e partecipare pienamente della loro logica vissuta. Quando si accorge del pericolo celato al fondo dell'ingenua persuasione che possa esserci una “postura rivelativa del fenomenologo”, che attraverso la fenomenologia radicale si possa attingere direttamente la *Lebenswelt*, il Mondo-della-vita, il precategoriale, l'antepredicativo, Conci rimette in discussione il proprio metodo, elaborando una originale semiotica fenomenologica e mettendo a punto quella che si preciserà poi, strada facendo, come “analitica contrastiva”.

«La fenomenologia radicale, pertanto, va assunta specificamente come un'analisi dei segni vissuti o, se si vuole, come un'analisi delle componenti vissute dei segni, quindi *come una singolarissima semiotica*, ove il significato di ciascun segno è costituito dal vissuto che lo riempie e dalle sue specifiche modalità manifestative.»¹⁷ In altre parole, la fenomenologia non deve essere intesa come una singolare analitica della psiche, né i vissuti vanno interpretati come speciali oggetti da tematizzare con tecniche introspettive. Il fenomenologo non fa un'analisi di sé stesso, della propria interiorità, bensì, se vuole veramente andare “alle cose stesse”, deve sviluppare un'analisi dei segni, specificamente dei segni culturali, nei quali precipita e si manifesta immancabilmente l'attività intenzionale della *noesis*. Questo perché «in quanto presenze significative, i vissuti sono allora dei “segni”, in senso amplissimo, cioè, di volta in volta, eventi, parole, scrittura, gesti, manufatti, non più pienamente comprensibili qualora isolati dai vissuti *di cui essi sono direttamente segni*.»¹⁸

¹⁶ D. A. Conci, «Le ragioni degli altri. Idee per una metamorfosi antropologica», *Il Contributo*, 1979, Anno III, N. 2, p. 17.

¹⁷ D. A. Conci, «Introduzione ad una epistemologia non fondante», *Epistemologia*, 1982, Anno V, N. 1, p. 12.

¹⁸ D. A. Conci, «Introduzione. Metodologia dell'analisi fenomenologica di residui di culture subalterne agro-pastorali toscane», in V. Dini - L. Sonni, *La Madonna del Parto*, Editrice IANUA, Roma 1985, p. 10.

Occuparsi di segni, analizzare gesti e parole, rivolgere l'attenzione alla forma di un manufatto, nella prospettiva fenomenologica significa analizzare le loro riposte strutture di senso vissuto. Ma l'aggettivo "riposte" non allude in alcun modo a qualcosa di inconscio o di preconcio, bensì connota le radici intenzionali di ogni possibile costituzione di senso. Si tratta di strutture riposte, in altre parole, perché ogni atteggiamento indigeno che pone e assume come ovvi e come pacificamente dati degli enti qualsivoglia, reali o astratti, così come le qualità ad essi attribuite, le relazioni che tra loro intercorrono e via dicendo, cela necessariamente le operazioni costitutive di senso che hanno intenzionalmente prodotto e indotto tutto questo.¹⁹ Si dà il caso infatti che il senso genetico di una cultura sia di norma invisibile agli indigeni, a coloro che appartengono a tale cultura, standoci essi, per così dire, seduti sopra. La postura indigena, in quanto posizionale, tetica, pone appunto le varie entità che popolano e compongono il proprio mondo ambiente, e la salda credenza nella ovvia e spontanea esistenza di tali entità occulta di fatto il senso intenzionale che invece le costituisce e struttura. Questa costituzione di senso concerne ogni realtà culturale in senso ampio, riguarda ogni segno culturale, sia occidentale che non occidentale e la sua ricognizione e decostruzione fenomenologica rappresenta senz'altro un arduo ma affascinante compito.

A tale proposito, Ales Bello, nel paragrafo intitolato «Phenomenological Archeology of the Sacred» ricorda giustamente come «il significato della dimensione del sacro e/o del religioso sia da ricondursi alla complessità dei vissuti che la esprimono»²⁰ e aggiunge poi che «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 di tutta la coscienza.»²¹ Questo sfondo della coscienza connotato come vera e propria dimensione sacrale sembra rimandare inequivocabilmente a quell'originario fenomenologico già isolato da Conci. Ma poiché l'originario fenomenologico non ha alcun significato temporale, speculativo o metafisico, bensì rinvia semplicemente a strutture di senso vissuto che si sono rivelate insospensibili dopo l'esercizio di una epoché radicale, l'unico modo per accostare e tematizzare tali strutture e i loro esiti è, come abbiamo visto, quello di procedere ad una ricognizione dei segni culturali, senza peraltro postulare conformazioni ontologiche o universali della coscienza, derivanti, ancora una volta, dall'applicazione di modelli e paradigmi della cultura occidentale. È qui appunto che sorge un'ulteriore perplessità, in quanto l'idea di poter raggiungere dei livelli

¹⁹ Cfr. D. A. Conci, «Per un trattato fenomenologico di antropologia culturale», in C. Ciancio et al. (a c. di), *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico*, Città nuova, Roma 2003, pp. 63-91.

²⁰ «This brief phenomenological discussion is necessary to understand how the meaning of the sacred and/or the religious dimension can lead to the complexity of the lived experiences that express this dimension.» (DH, p. 86)

²¹ «Examining the interior structure, it appears that the dimension that we can define as sacral or religious manifest itself with such amplitude that it constitutes the background of all consciousness» (ivi, p. 87).

precedenti ad ogni possibile costruzione di complessità, andando a scoprire i meccanismi “naturalisti” della coscienza che costituisce, sembra esporre il fenomenologo al rischio di uscire inavvertitamente dall’epoché e assumere un atteggiamento posizionale, deragliando così verso pretese metaculturali. Fisiologicamente, verrebbe da dire, dato che è un po’ difficile contrastare la nostra comprensibile tendenza a naturalizzare, a universalizzare ciò che abbiamo assunto come vero o come plausibile.

La pulsione a sospingere verso l’incondizionato i propri costrutti e le proprie teorie è qualcosa di diffusissimo. Il processo di inculturazione, come già accennato, oltre a formare gli appartenenti ad una determinata cultura, li vincola immancabilmente a credere, in condizioni antropologicamente normali e fisiologiche, che i propri modelli culturali – percettivi, affettivi, valutativi, operativi – siano assoluti, esclusivi e incondizionati. Viceversa la fenomenologia come analitica contrastiva, così come è stata intesa e praticata da Domenico Antonino Conci, si propone piuttosto come «un’analisi fenomenologica di un antropologo che, invece di assolutizzare i principi e le categorie della propria cultura, per proiettarle sui dati da analizzare, sovrapponendoli ad essi come un estraneo vestito di idee, nella convinzione di coglierne, in tal modo, il senso, li impieghi accostandoli semplicemente ai principi e alle categorie dell’altrui cultura, confrontandoli, in prima istanza, contrastivamente con i propri».²² Ma affiancarsi agli altri, cessando di trasfigurarli in “diversi”, e accostare le nostre strutture di senso a quelle altrui, vuol dire anche disporsi finalmente a tematizzare e incontrare sé stessi come altri tra gli altri, constatando che “oggetti culturali” sono anche la metafisica, i linguaggi delle teorie scientifiche, l’arte figurativa occidentale.

In conclusione, una delle cose essenziali che l’opera di Domenico Antonino Conci ci insegna è che il primo dovere di un fenomenologo è quello di indagare le origini di senso di ogni segno e di ogni costrutto culturale, compresi i propri. E di conseguenza, quanto di volta in volta asserito, deve essere inteso necessariamente e sempre come relativo ai principi metodologici e alle categorie della particolare analitica adottata e mai come valido in sé, evitando così di sospingere i propri asseriti verso l’incondizionato, ontologico o trascendentale che sia.

²² D. A. Conci, «Alle origini della secolarizzazione. Una prospettiva fenomenologica», cit., p. 58.