

Ana-teismo e certezze negative

L'autrice focalizza la dimensione temporale dell'«ana» che è tematizzata dalla posizione di Richard Kearney per sottolineare un tratto proficuo del negativo. Quindi, il negativo è messo a confronto con la riflessione di Jean-Luc Marion sulle «certezze negative». Tale riflessione libera definitivamente il negativo dal residuo oppositivo che invece è ancora presente nella posizione di Kearney.

The author focuses on the temporal dimension of «ana» which is thematized by Richard Kearney's position † to stress an advantageous trait of the negative. Then, the negative is compared with Jean-Luc Marion's reflection on «negative certainty». Such a reflection releases definitively the negative from the oppositional residue which instead is still present in Kearney's position.

Il libro di Richard Kearney *Ana-teismo*¹ potrebbe essere letto come una riflessione sulla maturità della fede. La ricostruzione dell'etimologia del termine, offerta da Kearney, rinvia del resto a una ripetizione e a un ritorno, a una risalita, a un tempo che viene *dopo*; un tempo che quando arriva ci priva di qualcosa – sospende infatti le nostre certezze in relazione al divino – ma dà anche luogo a qualcos'altro: alla fiducia di sperare e di scommettere altrimenti su Dio.

Il tempo – che deve passare perché il *dopo* (*ana*) possa diventare il presente per la coscienza religiosa – è dunque tutto in questa esperienza di fede², che contiene perciò un implicito elogio della maturità. Ricordando la sentenza di Edgar in *Re Lear*, potremmo dire che *ripeness is all* – e cioè tutto sta nell'esser maturi per *sopportare* (*men must endure*) l'inizio e la fine³; ovvero, nei termini di *Ana-teismo* ben resi da Gianni Vattimo, per accettare

¹ R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, trad. it. di M. Zurlo, Fazi, Roma 2012.

² Cf. *ivi*, p. 32: «ana è la chiave di tutto».

³ «Men must endure/ Their going hence even as their coming hither;/ Ripeness is all. Come on». W. SHAKESPEARE, *Le tragedie*, a cura di G. Melchiori, Mondadori, Milano 1976, p. 804.

la «spoliazione sconcertante» richiesta dalla possibilità di «accordarsi» al «suono dell'Altro»⁴.

Una delle poste in gioco più interessanti della prospettiva anateista di Kearney risiede nel fatto che essa si presenta come «una terza via che precede e supera gli estremi del teismo dogmatico e dell'ateismo militante»⁵. Il motivo per cui queste posizioni vengono entrambe rigettate consiste proprio nell'elemento che le accomuna e che determina una specularità che va ben oltre la loro opposizione. Teismo e ateismo sono solidali nella *certezza* con cui si rapportano al divino, che poi questa certezza sia volta in un caso all'affermazione, nell'altro alla negazione dell'oggetto in questione, importa poco, perché ciò che più conta è il possesso, l'acquisizione, l'esclusione dell'alternativa, che queste certezze hanno in comune; teismo e ateismo istituiscono, dunque, un eguale deposito di certezza in cui fanno confluire e ingabbiano il divino.

Rispetto all'acquisizione e al deposito, l'anateismo scommette invece sull'esitazione, sulla «lacuna nel mezzo, senza la quale non potrebbe esserci né salto, né amore, né fede»⁶. Questa imprescindibile lacuna, il vuoto che va salvato, che Kearney descrive come un momento di non-fede necessario alla fede, sembra rivelare che il tempo della fede è proprio quello del movimento di ripresa di fiato e di forza per cui il cuore *torna* a credere, *torna* a giudicare, cioè, che vale la pena di credere, a dispetto dell'assenza di garanzie e di certezze. In questo ritorno ha luogo una «scommessa ermeneutica»⁷: ciò che si credeva impossibile – l'affidamento e la fiducia – diventa *di nuovo* possibile. *Di nuovo* requisisce così il cuore della temporalità religiosa e allo stesso tempo innesca l'avvio di una potente decostruzione delle acquisizioni definitive, delle certezze assolute prima ritenute *acriticamente*, là dove «acriticamente» vuol dire: senza il vaglio della spezzatura e della sua memoria nella ricomposizione effettuata dal giudizio anateista.

La ripetizione che il '*di nuovo*' mette in gioco incrina, così, tanto la certezza di Dio del teismo, quanto la sua negazione da parte dell'a-teismo. Gli assoluti vengono sospesi perché, più a monte, è l'assoluto stesso che si scopre vincolato al tempo, e cioè non sciolto dalla sua distensione, non affrancato dalla fatica della salita, della caduta e del ritorno. Parafrasando la spiegazione offerta da Heidegger in *Che cos'è metafisica?* al perché l'essere coincide con il nulla (Heidegger dice che ciò è possibile perché il *Dasein* è fi-

⁴ G. VATTIMO, *Introduzione*, in KEARNEY, *Ana-teismo*, cit., p. 9.

⁵ KEARNEY, *Ana-teismo*, cit., p. 219.

⁶ *Ivi*, p. 73.

⁷ *Ivi*, p. 31.

nito)⁸, potremmo aggiungere che non si può comprendere 'assolutamente' l'assoluto perché questa comprensione è sempre effettuata da un ente che è finito, che è nel tempo. È perché l'esserci è finito che l'assoluto si dà nella finitezza e nel tempo, ciò vuol dire che l'assoluto deve necessariamente perdere, nell'incontro con il finito, una parte della sua separatezza (*ab-solutus*) e cominciare a *vincolarsi* e in qualche modo a *dipendere*, ad ancorarsi al qui e ora, al tempo dei percorsi esistenziali finiti che lo accolgono e che gli consentono di manifestarsi. Guardando a Kearney, ma senza voltare troppo le spalle a Heidegger, potremmo aggiungere che la finitezza dell'esserci impone una ricezione *ermeneutica* dell'assoluto che serve la manifestazione dell'assoluto ma che soprattutto fa del *ritorno* proprio il tempo dell'assoluto. Scrive Kearney: «L'anateismo non propone un nuovo Dio, una nuova fede, una nuova religione; ci invita semplicemente a vedere ciò che è sempre stato presente, *disponibile una seconda volta (ana)*»⁹. Nel libro viene ricordato, infatti, che Giacobbe ottiene nuovamente ciò che aveva perduto, che Abramo riceve una seconda volta Isacco, che Gesù stesso riceve la vita dopo la morte... – In breve: «ciò che è perduto come possesso può essere recuperato come dono»¹⁰.

Quando, durante il suo Seminario palermitano nel Maggio del 2013, Kearney ha affrontato la questione dell'«anateismo», lo ha fatto scegliendo come soggetto *L'Annunziata* di Antonello da Messina. Nel suo libro non mancano i riferimenti a Maria, colei che «osa immaginare possibile l'impossibile»¹¹ e che quindi diventa l'emblema della «scommessa ermeneutica» di cui Kearney sostiene la necessità; ma nel dipinto la 'scommessa' si vede, entra negli occhi, a partire dal doppio movimento delle mani di Maria che, proprio attraverso il gesto delle mani ed ancor più efficacemente che con gli occhi, per un verso segna una distanza fra sé e l'annunzio ricevuto dall'angelo e per altro verso si apre alla scommessa inaudita e acconsente a fare del suo ventre, come dice molto bene Kearney, il «contenitore dell'incontenibile», la *chora* dell'*achoratòn*¹². Maria accetta di dar luogo, vincolo e limite, ospitalità, dunque, all'illimitato, ma quello cui resta appeso questo Suo 'sì', da cui dipende tutto ciò che verrà dopo, è proprio l'*ana*, e cioè l'a-posteriori di una valutazione, di un'ermeneutica, che scuote il cuore, pervenendo fino alle «terminazioni nervose», agli «organi», alle «sensazioni»¹³.

⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 63.

⁹ KEARNEY, *Ana-teismo*, cit., p. 221.

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

¹¹ *Ivi*, p. 30.

¹² *Ivi*, p. 33.

¹³ *Ivi*, p. 59.

Kearney chiama in molti modi l'«anateismo», fra questi ricorrono le espressioni: «post-teismo», «sacro inscindibile dal secolare», «sospensione degli assoluti»; egli parla, ancora, di «teismo e ateismo anateistici», di «Dio dopo Dio»». In tutte queste definizioni emerge quel valore di «terza via» che l'anateismo auspica di assumere, fra «gli estremi del teismo dogmatico e dell'ateismo militante»¹⁴, estremi in cui è possibile leggere l'antica disputa fra scienza e fede, fra la presunta cecità della fede e, di contro, la luminosità della ragione¹⁵.

Cosa può apportare una «terza via» in relazione a questa antichissima declinazione della contrapposizione? In che modo può effettivamente entrare in dialogo e mitigare le asprezze delle due posizioni rispetto alle quali intende assumere un ruolo di mediazione? Kearney si pone la domanda e sostiene che 1. «dall'anateismo gli atei potrebbero recuperare una grammatica, un vocabolario e un'immagine dell'ospitalità radicale»¹⁶. Ciò vuol dire che la *ragione* atea dovrebbe essere aperta e rimessa in rapporto all'eccessivo, all'incommensurabile e all'incalcolabile che costituisce un'altra sua origine, spesso dimenticata. E che 2. i teisti dogmatici avrebbero da recuperare, invece, «un momento salutare di estraniamento, un allontanamento da Dio (*a-dieu*) che lotta con Dio (*contre-dieu*). Esso potrebbe quindi offrirci la possibilità di un ritorno a Dio oltre Dio (*hors-dieu*), un Dio che potrebbe ritornare a noi dal futuro. Senza un tale a-teismo non potremmo avere l'opzione dell'ana-teismo. Il primo è una condizione di possibilità (se non la condizione necessaria) del secondo»¹⁷. Sostenendo la prova dell'a-teismo, i teisti dogmatici potrebbero guadagnare, di contro ai primi, l'eventualità di un arrivo imprevisto di Dio, da un tempo e forse anche un luogo insperati; essi potrebbero, così, avere accesso all'eventualità di una *fede* imprevista e, con essa, a una pienezza del tempo ritrovata.

Basta poco per rendersi conto che la terza via prospettata dall'anateismo ci aiuta a focalizzare, da una parte, un certo momento di affidamento interno alla ragione, una passività da cui scaturisce una *fede della ragione*, nei confronti di ciò che la ragione non governa ma da cui essa è governata e, d'altra parte, una *ragione della fede*, il caso, cioè, in cui l'opzione della fede apporta di fatto un di più di ragione, un allargamento della razionalità e del tempo in cui essa agisce. Questo sviluppo della questione ci conduce ad abbandonare definitivamente lo schema del chiasmo per leggere il rapporto fra

¹⁴ *Ivi*, p. 219.

¹⁵ Cf. *ivi*, p. 225.

¹⁶ *Ivi*, p. 244.

¹⁷ *Ivi*, p. 50.

fede e ragione, ed in questo senso la prospettiva di Kearney rivela il suo dialogo profondo e la sua continuità rispetto alle impostazioni dei suoi maestri Ricoeur, Levinas, Derrida, aventi tutte alla base il rifiuto di rapportarsi alla ragione come al calcolante e di contro alla fede come all'irrazionale perché non calcolante.

Sulla base di questo sfondo dischiuso dall'opzione dell'anateismo, che costituisce un invito a non temere la sfida ermeneutica là dove essa rimette in gioco i confini fra fede e ragione, vorrei prendere in considerazione una prospettiva che pur lasciandosi iscrivere nella medesima impossibilità della separazione già sostenuta da Ricoeur, Levinas, Derrida e, in termini rinnovati, da Richard Kearney stesso, radicalizza potentemente gli argomenti che conducono ad essa proponendo, in forza di ciò che ho indicato prima come l'esperienza di una 'ragione della fede', una disamina della ragione volta a un'originale 'articolazione razionale' del suo rapporto con la fede. Si tratta della prospettiva di Jean-Luc Marion, così come emerge in un suo libro recente, *Le croire pour le voir*¹⁸.

Credere per vedere – già il titolo prospetta un ribaltamento. Qui è la fede a consentire la possibilità di vedere, da sempre connessa alla possibilità di sapere. La frase dice immediatamente che la fede è ragionevole, invitando a riflettere, implicitamente, sul fatto che la fede non è la credenza. Diversamente da quest'ultima, che implica un accesso a ciò che non si conosce e che perciò manifesta un difetto di conoscenza, una lacuna di scienza, la fede è un accesso a ciò che si conosce già, ma che non si riesce a prendere sul serio e a formalizzare adeguatamente. La fede è un sapere, quindi, un tipo di conoscenza del dato che però, quanto al suo fine, va al di là della conoscenza, perché non si crede per sapere ma per affidarsi, per amare. La fede inverte quindi il rapporto fra amore e conoscenza concesso sin dall'origine dalla filosofia – l'amore non è più il mezzo in vista di un fine esterno e assegnato ad esso (la conoscenza), peraltro dotato di un valore ontico superiore rispetto al mezzo¹⁹, ma diventa il fine della conoscenza. Forse va interpretata così la particolare 'follia' espressa dalla fede rispetto alla filosofia, che Heidegger ci addita sulla scorta di San Paolo. Ma, aggiungerei, avvalendomi della riflessione di Jean-Luc Marion che mi accingo a scandire, si tratta di una 'follia' che appartiene profondamente alla ragione, di una 'follia razionale', in quanto la fede non recide affatto il suo rapporto alla conoscenza, piuttosto essa resta una particolare conoscenza, la cui sovversiva particolarità è appunto la sostituzione, lo scambio di postazione fra ciò che

¹⁸ J.-L. MARION, *Le croire pour le voir*, Communio, Paris 2010, p. 11.

¹⁹ Cf. PLATONE, *Simposio*, 211 a-c.

è sempre stato ritenuto un fine in sé e il mezzo prescelto per garantire l'autosufficienza e la stabilità del fine. La fede, dunque, è sì follia rispetto alla filosofia (che in questa contrapposizione riassume metonimicamente la parte della ragione *tout court*), ma non nel senso per cui essa abbandona il terreno della ragione, non perché è senza ragione, non perché sconosce la tensione della filo-*sofia*, forse questo potrebbe essere obiettato a Heidegger, ma perché interviene decostruttivamente all'interno della tensione della filo-*sofia* e ne inverte potentemente il costruito, proponendosi come una *sophia-philo*, una scienza, un sapere, dell'amore. Credo sia questa anche l'essenza profonda del discorso di Pascal sul primato del «terzo ordine» (quello della carità), e il senso misterioso del suo arcinoto aforisma: «il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce»²⁰; il cuore si contrappone alla ragione in quanto esibisce una ragione altra, alterata, e non una semplice estraneità al ragionevole/razionale; le ragioni del cuore restano dunque *ragioni*. Questa lettura attenua l'opposizione con cui Pascal e Descartes sono stati filosoficamente avvertiti: l'uno come il paladino del cuore, l'altro come il servitore della ragione. Sullo sfondo di queste considerazioni, infatti, in Pascal non è il cuore a contrapporsi alla ragione (di matrice cartesiana), ma è la ragione che si allarga fino a dovere includere le ragioni del cuore. La ragione subisce dunque, con Pascal, un incremento quanto al suo dominio, che determina una scossa nel suo statuto logico.

Nei termini fenomenologici in cui si esprime Marion, il fatto che la fede sia un sapere si traduce così: nella fede l'intuizione è piena, traboccante, ciò che resta povera, inadeguata, rispetto all'intuizione ricevuta è la significazione. Ma, d'altra parte, la scienza stessa attesta a più livelli la necessità di una forma di «*credenza* (ancora naturale) nelle significazioni ancora indecise e mancanti», necessità che si ritrova, per esempio, aggiunge Marion, in tutte le «conversioni scientifiche»²¹. Da questa condizione epistemica condivisa da vari campi della ragione, scaturisce che la lacuna nella significazione non è dunque un limite della fede, ma la fede è anzi «la condizione della fenomenalizzazione del dato di vissuti intuitivi e abbozzi ancora rapsodici [...] la condizione dell'intelligenza di alcuni fenomeni»²². La fede è dunque dalla parte dell'intuizione, e cioè dalla parte della ragione. Di conseguenza, perdendo la fede, la ragione non guadagna nulla, anzi perde una parte di sé – *Nous perdons de la raison en perdant la foi*²³.

²⁰ B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. di A. Bausola, Bompiani, Milano 2000, p. 263 (477C /277B).

²¹ MARION, *Le croire pour le voir*, cit., p. 12.

²² *Ivi*, p. 13.

²³ *Ivi*, p. 9.

La particolarità dell'impostazione di Marion relativamente alla ripresa del rapporto fra ragione e fede non consiste nella 'difesa' a oltranza dei 'diritti della fede', nel tentativo di edificare una nuova 'apologetica cristiana'; l'ambizione, ben più ardua e, direi, di natura strettamente filosofica, «concerne la difesa dei diritti della razionalità»²⁴, e precisamente la difesa del diritto della ragione «a non abbandonare interi campi del pensabile»²⁵. Da questa impostazione, su cui mi soffermerò, scaturisce che la separazione fra fede e ragione è sintomo di un 'difetto di razionalità', «della capitolazione senza combattimento della ragione davanti al supposto impensabile»²⁶. La situazione che si profila è allora la seguente: perdendo la fede rinunciando anche a pensare.

Due sono gli argomenti contenuti nel libro di Marion, che a mio avviso chiariscono in modo efficace lo statuto del problema, e cioè il significato del rapporto fra ragione e fede e l'importanza della fede nell'economia della ragione, l'importanza della fede *per* la ragione. Il primo, contenuto nel saggio *A Dieu rien d'impossible*, è quello relativo al miracolo, il secondo è il tema centrale del saggio *La raison formelle de l'infini*, e concerne lo statuto dell'infinito in relazione all'ordine della conoscenza.

1. Che cosa impedisce di ammettere il miracolo? Che cosa frena la ragione? È così che Marion entra nel vivo del tema, a partire da ciò che lo esclude e indagando le ragioni dell'esclusione. Esclusione da cosa? Dalla razionalità, sarebbe la risposta più ovvia. Credere nei miracoli, infatti, vuol dire per lo più abdicare la razionalità. E tuttavia questa risposta risulta vaga e non centra il cuore della difficoltà che concerne il miracolo. Ciò che lo esclude è infatti «la rinuncia alla possibilità»²⁷. Scrive Marion: «'Non accadono miracoli' significa, nell'esercizio reale del mio pensiero, che io rinuncio alla minima possibilità. Bisognerebbe allora riconoscere nella formula 'È un vero miracolo', il riconoscimento di una possibilità? Quando all'ultimo minuto spunta un pareggio, quando, contro ogni attesa, il cuore si riprende o il coma profondo viene meno, quando, inverosimilmente, un bacio lascia ravvivare una brace sulle labbra incenerite, cosa saluta, dunque, il mio grido? Non saluta innanzitutto l'evento salvatore, ma lo stupore del suo compimento nel momento stesso in cui io lo giudicavo definitivamente impossibile. Ciò che io chiamo miracolo è, prima dell'effettività, la possibilità, in essa, di ciò che sapevo certamente impossibile. Chiamo miracolo la pos-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 9.

²⁷ *Ivi*, p. 130.

sibilità dell'antico e certo impossibile, dunque la vera possibilità – la possibilità dell'impossibile»²⁸.

Se il possibile appare miracoloso, dunque, è perché rende effettivo ciò che non avremmo mai saputo liberare dal rango dell'impossibile; miracoloso è dunque il fatto che l'effettività oltrepassa la presunta (im)possibilità. «Curiosamente», scrive Marion, «l'effettività non succede alla possibilità ma la precede»²⁹. La regola, di contro, prescrive che l'effettività sorga da una possibilità già garantita e visibile a priori; il miracolo, dunque, fa vacillare la frontiera sussistente fra possibile e impossibile³⁰. Questa frontiera crolla definitivamente con il miracolo della Resurrezione, che marca «l'innovazione per eccellenza», «quella che inverte, per la prima volta e 'una volta per tutte', l'entropia del peccato, sottomettendo la morte alla vita e non più la vita alla morte»³¹. Occorre a questo punto chiedersi: che cosa può apportare alla ragione questa ripresa del miracolo dal repertorio della fede? Marion, per il quale la filosofia si riconosce e si riversa interamente nella fenomenologia, ci viene incontro, riformulando così il problema: «in che cosa il miracolo può iscriversi nell'avanzata fenomenologica?»³². La risposta, che provo a sintetizzare, è la seguente: nella misura in cui la fenomenologia si impegna a liberare la possibilità dei fenomeni senza dedurla da nessuna condizione preliminare, nella misura, cioè, in cui la fenomenologia fa spazio alla *donazione incondizionata* dei fenomeni – senza causa adeguata, ragion sufficiente o previsione intelligente – in questa precisa misura, il miracolo si iscrive al suo interno come fenomeno a pieno titolo, in quanto esso offre l'esempio più eclatante di fenomeno senza causa adeguata, senza previsione o attesa possibili. Dal momento che la «fenomenologia della donazione», che per Marion non è un tipo di fenomenologia accanto ad altri ma la conversione della fenomenologia *tout court* al suo principio costitutivo³³, nasce con la prerogativa di rendere il 'sé' del fenomeno, quel 'sé' che deborda sia la delimitazione che gli impone l'orizzonte, sia la sintesi che l'Io vorrebbe applicarvi, essa non può non leggere nel miracolo l'emblema della fenomenalità libera. La Resurrezione, che dona la forma archetipica al miracolo, nella cui paradossalità tutti i miracoli trovano asilo, diventa così quell'intrattabile con cui la ragione comincia a entrare in rapporto, dal momento che essa

²⁸ *Ivi*, pp. 130-131.

²⁹ *Ivi*, p. 131.

³⁰ Cf. *ivi*, p. 134.

³¹ *Ivi*, p. 135.

³² *Ivi*, p. 141.

³³ Questo principio viene rintracciato ne *L'idea della fenomenologia* di Husserl. Cf. MARION, *Etant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1987, livre I.

può essere letta come la trasgressione di qualunque orizzonte di precomprensione mondano, che tuttavia accade all'interno dell'orizzonte del mondo³⁴.

In che misura può entrare nel mondo e nel senso del mondo, ciò che ne trasgredisce le istanze inderogabili? È a questo proposito che nel saggio viene fuori, in forma di risposta, una delle tante versioni offerte da Marion del 'fenomeno saturo', che qui, a proposito cioè della Resurrezione come miracolo per eccellenza, acquista il significato di una «dismisura infinita del possibile»³⁵, il caso in cui «il dato oltrepassa non solo ciò che uno sguardo umano può sopportare, ma ciò che il mondo nella sua finitezza essenziale può ricevere e contenere. Diversamente rispetto al regime comune della fenomenalità, in cui la nostra mira intenzionale coglie significazioni che nessuna intuizione potrà adeguatamente riempire, in modo che ci abituiamo a una relativa mancanza di donazione visibile, qui la donazione intuitiva sorpassa infinitamente ciò che la nostra mira intenzionale può sperare in termini di significazioni e di essenze, come anche ciò che la nostra intuizione può sopportare in termini di riempimento»³⁶. Ciò che è decisivo cogliere in queste righe, per comprendere il radicale cambiamento del paradigma di valutazione della Resurrezione e della fede proposto da Marion, è che il miracolo insiste, ed è pertanto comprensibile, all'interno di una possibilità dell'*accordo razionale* fra intuizione e significazione, quella in cui l'intuizione oltrepassa la significazione. Di conseguenza, la fede non perviene a compensare una mancanza di concettualità, di razionalità, di discorsività, prospettandosi come un salto nel buio o come una scommessa sull'oscuro, ma essa indica piuttosto un modo ancora razionale di *sostenere* l'eccesso di evidenza che il dato mostra. La fede è dunque una sorta di ragione che sa farsi ancora più passiva e ricettiva del dato; una ragione che sopporta il colmo della misura apportato dal fenomeno, senza pretendere di ridurlo, di ricondurlo a sé³⁷ – una ragione più forte e più estesa, insomma, che per utilizzare un'espressione di G. Vattimo, insiste su «una libera variazione delle possibilità»³⁸. E le possibilità, stando all'argomentazione di Marion, concernono anche lo statuto della razionalità.

2. L'altro tema in cui emerge con forza la particolare articolazione del rapporto fra ragione e fede prospettata da Marion è, come annunciavo, l'infinito.

³⁴ Cf. MARION, *Le croire pour le voir*, cit., p. 144.

³⁵ *Ivi*, p. 145.

³⁶ *Ivi*, p. 144.

³⁷ Cf. *ivi*, pp. 144-145.

³⁸ VATTIMO, *Introduzione*, in KEARNEY, *Ana-teismo*, cit., p. 19.

Riassumo brevemente l'argomentazione di Marion. Il pensiero moderno, egli sostiene, ha infranto l'interdetto che il pensiero antico ha posto sull'infinito. In particolare, Descartes ha posto la 'precedenza' dell'infinito sul finito in relazione alla conoscenza³⁹, ne ha posto la condizione di 'ultimo trascendentale', oltre ad averlo assunto come un 'primo trascendente'⁴⁰, e questo si mantiene fino a Kant e oltre. Ma questa priorità trascendentale, dice Marion, ha il seguente prezzo: la precedenza dell'infinito sul finito marca anche l'impossibilità da parte del finito di comprendere l'infinito. La svolta straordinaria che Marion trae da questo dato, già nella sua disamina cartesiana, fa leva sul fatto che la 'necessità *a priori*' di ammettere che l'infinito, pur rendendo possibile il finito, non può essere da questo conosciuto, non segna una difettività, non è l'indizio di una lacuna, di un'ignoranza, e di conseguenza di una relazione oppositiva fra finito e infinito, prova di questo è il fatto che l'idea dell'infinito si impone anzi come l'idea 'più vera' di tutte, quella maggiormente 'chiara e distinta'⁴¹. Come intendere allora la 'necessità *a priori*'? Valorizzando lo scarto, trasformando l'apparente difetto, comprendendo che l'incomprensibilità appartiene *positivamente* all'infinito, perché essa, come viene detto a chiare lettere nella *V Risposta* di Descartes a Gassendi, «è contenuta nella ragione formale dell'infinito»⁴². La deduzione di Marion è la seguente: se l'incomprensibilità definisce la ragione formale dell'infinito, la ragione che pensa l'infinito deve allora *includere* formalmente l'incomprensibile nel suo atto di pensiero: «L'incomprensibilità presenta il rovescio epistemologico di ciò di cui l'infinito offre il dritto ontico»⁴³. La ragione, dunque, non può che pensare l'incomprensibile, non può che trattare con l'intrattabile, ciò vuol dire che l'incomprensibile non può essere relegato al rango di ciò che nega la ragione, ma esso costituisce piuttosto «il lato più estremo della ragione, la marcia più strategica; perché perdendo l'incomprensibilità, la ragione rischia di perdere tutta la sua legittimità, il suo intero regno»⁴⁴.

Tutto il lavoro di Marion, ben oltre l'argomentazione cui sto per dare spazio e che mi offre le parole, può essere letto secondo questa traccia cartesiana costante: *riorganizzare in un rapporto razionale l'opposizione fra comprensibile e incomprensibile*, traccia che genera una sorta di fine assoluto nella sua opera, che oltrepassa la scansione interna di quest'ultima in storia

³⁹ Cf. MARION, *Le croire pour le voir*, cit., p. 57.

⁴⁰ *Ivi*, p. 58.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cf. *ivi*, p. 59.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, p. 60.

e fenomenologia. Ecco perché i molti che vedono solo il lato dell'eccesso, la tensione teologica, la simpatia per l'infinito e per la saturazione, perdono il senso dell'insieme, la misura del rapporto e dell'accordo, cui questo filosofo non rinuncia mai. Come si evince già dalle argomentazioni presentate, il discorso sull'infinito è rivolto al finito, l'incomprensibile è considerato affine alla conoscenza e pertanto suo affare. La tesi di S. Bernardo (non la disputa ma la santità potrebbe comprendere, trattandosi dell'incomprensibile...) viene rifiutata perché in essa la santità *mantiene* l'opposizione comprensibile/incomprensibile, e non fa avanzare il problema posto⁴⁵.

È con Agostino che Marion fa un pezzo di strada per trarre il massimo dalla tesi di Descartes. Agostino offre infatti il costrutto indispensabile per capire quella tesi. «Se tu avessi capito, non si tratterebbe di Dio»⁴⁶. Se si tratta di Dio, dice Agostino, l'incomprensibilità ha pieno rango di conoscenza, perché il pensiero di Dio, rincara Marion, «*deve* restare incomprensibile per restare razionale; si tratta di ciò che Descartes chiama l'infinito»⁴⁷. L'incomprensibile, dunque, non sospende la conoscenza, ma la 'sostiene': «non si tratta di rinunciare a conoscere, ma di conoscere ciò che, come tale e per un privilegio positivo, eccede la comprensibilità; e per conoscerlo, non si tratta che di riconoscerne l'eccesso. Da ciò scaturisce che l'esperienza che il pensiero fa della sua incomprensibilità (soggettiva) diventa l'esperienza dell'infinito (oggettivo)»⁴⁸.

Accade così che la riflessione sull'incomprensibile produce, nella riflessione di Marion, un varco essenziale in seno al pensiero della negazione. Essa libera infatti la negazione dal suo carattere oppositivo, negativo in quanto oppositivo, e le dona una connotazione positiva, fruibile, un rango di certezza, sia pure negativa. Marion scrive infatti: «L'infinito si manifesta *positivamente* [corsivo mio] al punto che anche la sua incomprensibilità si attesta nel registro epistemico, positivamente: certo noi non comprendiamo l'incomprensibile come un'evidenza, ma facciamo prova di questa incomprensibilità non come un difetto di evidenza, ma come un'evidenza che ci affetta con pieno diritto, in breve come una marca di affezione dell'infinito. Noi comprendiamo che non comprendiamo e che non dobbiamo comprendere l'infinito ed è da questo indizio che noi lo [ri] conosceremo – come ciò che non si lascia positivamente mai ridurre alle condizioni *a priori* del sapere d'oggetto»⁴⁹.

⁴⁵ Cf. *ivi*, pp. 60-61.

⁴⁶ Cf. *ivi*, pp. 61.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 62.

Credo sia sensato ritenere che le «certezze negative»⁵⁰ di Marion, che sono lo sviluppo più interessante della sua fenomenologia della donazione, trovino qui, in questa animata difesa razionale dell'incomprensibile, la loro incubazione. «Certezze negative» sono quelle che non solo sono ma che anche *devono* restare senza risposta e che mantengono tutto il loro senso nella misura in cui scavano, in seno alla ragione, un'apertura, un'attesa, che non si riempie e non perché si oppone a qualche riempimento, ma perché in essa la negazione costituisce un tratto indicante una forma specifica. È ovvio, in base a quanto detto finora fra Descartes e Agostino, che una delle esemplari «certezze negative» per Marion è proprio quella relativa a Dio. Ma il discorso non finisce qui, in quanto ciò che vale per Dio, essenzialmente l'incomprensibilità, vale *anche* per altre esperienze finite, fra cui altri, il dono, l'evento, l'uomo stesso; casi che, al pari di 'Dio', reclamano l'accoglimento dell'incomprensibilità nel principio stesso della ragione, come segno del non abbandono della razionalità, e semmai di un di più di razionalità. «In alcuni casi», scrive Marion, «la ragione ha il dovere, perché ne ha prima il diritto, di conoscere secondo il modo dell'incomprensibilità. Quali? [...] Dio, [...] altri ed *io*. Nessuno può essere costretto a prendere in considerazione sul serio la questione di Dio, se questi la nega. Ma nessuno può schivare, quasi fossero facoltative, le questioni relative ad altri e all'*io*. E, perlomeno questa è la nostra tesi, nessuno può trattarle con il minimo proposito di progredirvi di un passo, senza ammettere che la ragione qui ha a che fare con l'inoggettivabile e con l'incomprensibile»⁵¹.

Se per un verso, dunque, la questione di Dio si inserisce, per Marion, nello spazio fenomenologico in cui deve essere accolto il fenomeno non-oggettivabile, in nome di quella che ho chiamato prima l'esperienza di una 'fede della ragione', per altro verso l'apertura di questo spazio è essa stessa aperta dalla questione di Dio. Aperta nel senso in cui Hegel per esempio diceva, nelle *Lezioni di Filosofia della religione* che l'esperienza di Dio immette nella coscienza la ricerca di una 'regione' della coscienza stessa in cui essa sappia realmente stare in rapporto all'altro assoluto⁵². Questa seconda possibilità fa eco a quel che chiamavo una 'ragione della fede', il caso, cioè, in cui è la fede a far progredire la ragione per il lascito che è in grado di consegnarle.

È adesso il caso di recuperare questo percorso in vista di un ritorno al

⁵⁰ Cf. MARION, *Certitudes negatives*, Grasset, Paris 2010.

⁵¹ MARION, *Le croire pour le voir*, cit. p. 74.

⁵² Cf. G.W.F. HEGEL, *Lezioni di Filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2008, p. 230.

testo di Kearney e alle questioni poste dall'anateismo che sono a monte della mia riflessione.

In riferimento al miracolo, è forse semplice vedere una profonda affinità fra Kearney e Marion sul fronte del rapporto fede/ragione, in quanto il miracolo costituisce un'apertura del possibile e dunque credere in esso significa disporsi ad una «scommessa ermeneutica» e «osare immaginare possibile l'impossibile»⁵³. Più difficile è probabilmente accostare all'anateismo la riflessione di Marion sull'infinito, nella misura in cui essa perviene all'acquisizione di una 'certezza', sia pure negativa; 'i momenti anateistici', infatti, sono presentati da Kearney come luoghi di sospensione di ogni certezza. Esporre questa difficoltà mi permetterà di soffermarmi ancora un momento sulle 'certezze negative' e sul peso della negazione nella riflessione di Marion.

Kearney si chiede se può esserci «scommessa anateistica» senza un «momento di non fede» e, come ho già mostrato, valorizza estremamente la «lacuna nel mezzo senza la quale non potrebbe esserci né salto né amore né fede»⁵⁴. La 'non fede' si oppone, e deve farlo, alla fede, nella misura in cui quest'ultima si barriera nella certezza e nel possesso di ciò che essa a suo modo 'certifica'. Il momento di 'non fede' appare dunque come un momento di salutare spezzatura della certezza della fede. A questo livello, la negazione opera quindi in modo ancora *difensivo* rispetto all'*offensiva* presentata dalla certezza. La negazione agisce come il liberante, non come il libero, ponendo nella distanza dalla certezza la salvezza; la negazione vale dunque come una determinatezza, in quanto nega sempre una determinata certezza. Di fatto essa non conosce uno statuto per sé che non sia oppositivo; essa libera opponendosi ancora.

Nel caso delle 'certezze negative', invece, la negazione perde il suo statuto negativo o perlomeno lo investe su un fronte che non è più l'esclusione dell'altro, l'opposizione fra l'uno e l'altro (ragione/fede; comprensibile/incomprensibile) e l'elisione reciproca di questi termini fra loro, ma l'inclusione dell'uno nell'altro («*incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur*»). La negazione qui garantisce la libertà dei termini in gioco e la loro appartenenza reciproca, la loro comunità.

Credo vada letto alla luce di questo nesso strettissimo fra libertà e comunità dischiuso dal senso della negazione su cui ci invita a riflettere Marion, la possibilità, per l'infinito, di poter piantare la sua tenda fra noi⁵⁵.

Rosaria Caldarone

⁵³ KEARNEY, *Ana-teismo*, cit., p. 30.

⁵⁴ *Ivi*, p. 73.

⁵⁵ MARION, *Le croire pour le voir*, cit. p. 63.