



CARLA CANULLO

**REBEL PHENOMENOLOGIES.
UNEXPECTED RE-OPENINGS OF THE
GOD-QUESTION FOR AN UNPRECEDENTED
MEETING WITH ANTONIO ROSMINI**

FENOMENOLOGIE RIBELLI.

INATTESE RIAPERTURE DELLA QUESTIONE-DIO PER UN INEDITO INCONTRO
CON ANTONIO ROSMINI.

In the frame of the project “Rosmini and Phenomenology”, this paper analyzes the possible comparison about “question of God” between Rosmini and some recent developments in French phenomenology. This question will be read in Edmund Husserl, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien and Emmanuel Falque as a “rebel question” that rejects any reduction and rationalization. It is the same rationalization that Rosmini criticized and that makes his work an unexpected companion for this new phenomenology.

I. CUI PRODEST? IL SENSO DI UN PERCORSO

A chi giova rileggere Antonio Rosmini alla luce di questioni che non sono state le sue? A chi giova congiungere, senza ridurre le differenze, “Rosmini e la fenomenologia”? Che tipo di operazione tradisce e che attitudine filosofica manifesta? Giova alla comprensione di Rosmini, o della fenomenologia o al fraintendimento di entrambi? Forse, sia chi conosce il pensiero di Rosmini, sia chi conosce il pensiero fenomenologico resterebbe insoddisfatto dall’arbitrarietà dell’accostamento.

C’è però almeno un caso cui questo avvicinamento giova, ossia al *modo* di trattare quelle questioni che *si impongono* ed *emergono* anche quando sono negate. Un imporsi ed emergere che



mostra fino a che punto esse siano *ribelli*, come scrive Olivier Boulnois in *Métaphysiques rebelles*.¹ Dopo aver spiegato il suggestivo titolo del suo libro, Boulnois compie un'operazione prossima a questa tentata con la lettura rosminiana. Il suo proposito, infatti, è cogliere al di là di quanto è storicamente accaduto, la questione metafisica *as such*. Per farlo, parte da quest'osservazione di Paul Vignaux: «Lo storico che ha ricevuto una formazione filosofica deve guardarsi dall'unificare troppo e dal sistematizzare; occorre che faccia vedere la diversità *ribelle*. Occorre che nella sua esposizione non vi sia l'illusione di poter disporre di una certezza omogenea».² Affermazione che Boulnois commenta così: «Mostrerò anche la *vitalità* delle metafisiche medievali, le quali non smettono di rinascere e di cambiare forma, sfuggendo a formule già disponibili e pronte. Di qui l'aggettivo "ribelli"»³ che egli riprende *anche* da Vignaux. E seguendo un percorso che s'ispira al contempo alla genealogia e alla decostruzione,⁴ tra le metafisiche ribelli Boulnois colloca anche quella di Duns Scoto.⁵ Lungi dal limitarsi a coniare una formula suggestiva, Boulnois pratica dunque un *metodo* che 1) non riduce la metafisica sotto un unico titolo e che, invece, 2) ne segue le questioni nel loro stesso manifestarsi mostrando con ciò l'esistenza di "metafisiche" in luogo di un'unica "metafisica".

La stessa via sarà seguita in queste pagine in cui 1) si parlerà non di fenomenologia ma di *fenomenologie*, nella consapevolezza della *vitalità* del metodo husserliano, 2) definendole con l'aggettivo *ribelli* per indicare che esse si rinnovano e sottraggono a riduzioni e restrizioni tematiche troppo facili. Rinnovamento che accade per la *vitalità* delle questioni che affrontano perché in esse *s'impongono*. Tra tali questioni sta anche la questione-Dio, questione "ribelle" già nel fondatore della fenomenologia.

II. HUSSERL, LA FENOMENOLOGIA E LA QUESTIONE-DIO

Neppure il più sommario dei quadri storici potrebbe ignorare l'apertura a "questioni di filosofia della religione" che ha caratterizzato la fenomenologia fin dai suoi esordi, tema sul quale, peraltro, la letteratura non manca. Così, all'indubbia apertura alle questioni concernenti Dio

¹ O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d'une science au Moyen Âge*, P.U.F, Paris 2013.

² Ivi, pp. 14-15.

³ Ivi, p. 16.

⁴ Boulnois lo fa discutendo sia le tesi di Heidegger e di Gilson, sia riprendendo la strategia di lettura di Derrida e di Foucault.

⁵ Dunque un autore che è stato letto con Rosmini (cfr. G. P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012).

e la trascendenza attestate dallo stesso Husserl,⁶ va aggiunto che *anche* la fenomenologia post-husserliana si è rivolta alla questione-Dio e alla vita religiosa. Eppure, sebbene tali questioni all'interno della scuola fenomenologica siano ormai acquisite,⁷ le polemiche e le tensioni non sono mancate né mancano, e ciò fin dalla prima ricezione della fenomenologia in Francia ad opera di Mikel Dufrenne.⁸ Tensioni giustificate dallo stesso Husserl che, in merito alla questione-Dio, ha legittimato interpretazioni differenti.

Basti citare Dominique Janicaud (di cui è nota la critica agli autori di cui ci occuperemo), il quale scrive alla fine del secolo scorso due volumi nei quali si oppone al *côté* religioso della ricerca fenomenologica. Il primo dei due libri è *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,⁹ il secondo, forse meno noto ma più interessante perché – andando oltre la polemica – avanza un'ipotesi filosofica, è *La phénoménologie éclatée*.¹⁰

Il secondo capitolo di questo libro (*Une phénoménologie athée?*) prende le mosse proprio da un testo di Dufrenne, *Pour une philosophie non théologique*. Pur non ignorando la differenza tra la sua posizione e quella di Dufrenne, Janicaud ne condivide lo spirito e propone di superare le opzioni dell'ateismo e del teismo per mettere in campo la più radicale *epoché* di Dio,¹¹ facendolo in totale fedeltà a Edmund Husserl.

Come si giustifica, tuttavia, questa conclamata fedeltà a un autore che a Ingarden dichiarava che Dio è il problema fondamentale della filosofia? Testimonianza corroborata anche da quanto il filosofo diceva a Edith Stein nel 1935 affermando che «la vita dell'uomo non è altro da un cammino verso Dio. Ho cercato di giungere a ciò senza l'aiuto della teologia, senza le sue prove e il suo metodo; in altri termini, ho cercato di giungere a Dio senza Dio»,¹² testimonianza che conferma quanto anticipato da un inedito del 1933: «Se tale scienza (la fenomenologia, ndr.) può condurre a Dio, il suo cammino verso Dio sarà un cammino ateo verso Dio [...] così come è un cammino ateo quello verso l'umanità autentica assolutamente universale intesa come sostrato [...] sovra-nazionale, sovra-storico di ciò che costituisce in modo sovra-temporale e

⁶ Cfr. L. DUPRÉ, *Husserl's Thought on God and Faith*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXIX, 1968, 2, pp. 201-215.

⁷ Si veda *Dio nella fenomenologia*, in «Aquinas», LVII, 2014, senza ignorare i corsi di Martin Heidegger pubblicati in *Fenomenologia della vita religiosa*, ed. it. a cura di G. GURISATTI, Adelphi, Milano 2003.

⁸ In M. DUFRENNE, *La poétique*, P.U.F, Paris 1973, pp. 7-57.

⁹ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'éclat, Combras-Paris 1991.

¹⁰ ID., *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Combras-Paris 1998.

¹¹ Ivi, p. 32.

¹² Citato da J. Benoist in *Husserl au-delà de l'onto-théologie?*, in «Les études philosophiques», 1991, 4, pp. 433-458; cit. a p. 433.

sovra-empirico l'umanità autentica in generale». ¹³ Un cammino condotto, cioè, in regime di *epoché*. Quale *epoché* di Dio, tuttavia? Per Janicaud, dovrebbe trattarsi di un' *epoché* che rinuncia a ogni trascendenza e invita all'indagine intenzionale della «ricchezza del nostro stare nel mondo», ¹⁴ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.

L'inesausto riaprirsi della questione-Dio in Husserl si attesta anche nella polemica tra due interpreti dell'opera del fenomenologo, Jocelyn Benoist ed Emmanuel Housset, i quali a distanza di venti anni (1991-2010) hanno riflettuto su quei testi husserliani che, in Italia, Angela Ales Bello ha contribuito a diffondere. ¹⁵ Andare ai testi husserliani aiuta a tornare alle questioni poste su Dio. Dunque non al "che cosa" di Dio si dice, ma "come" la questione-Dio si pone. E ponendosi, considerando l'epoca in cui Husserl ha filosofato, essa rinvia alla vicenda della teologia metafisica, o anche, della metafisica ontoteologica. Sia Benoist, sia Housset hanno discusso la questione leggendo i testi non editi del fondatore della fenomenologia, forse la fonte maggiore, ancora oggi, di tale questione.

Se per Benoist Husserl si colloca perfettamente nella storia dell'ontoteologia, di parere diverso è Ales Bello, ¹⁶ con la quale concorda Housset, il quale non soltanto mette in luce i diversi significati in cui Husserl parla di Dio ¹⁷ ma, pur non negando la presenza di un *côté* metafisico e ontoteologico in Husserl, interroga la trascendenza di Dio cogliendovi la medesima enigmaticità di ogni trascendenza, ivi compresa quella del mondo. Detto altrimenti: se la questione-Dio resta aperta, lo è perché in Husserl resta tale la trascendenza. E se per certi versi «il procedere husserliano resta [...] metafisico», ¹⁸ ci sono testi in cui Dio è sottratto a tale orizzonte, come mostra il passo in cui Husserl afferma: «Nulla ci impedisce di pensare che possiamo andare [...] al di là dei limiti della nostra vita di coscienza [...]. E (nulla ci impedisce di pensare) che un tale al di là sia perlomeno pensabile, o almeno possibile in quanto ambito dell'essere che ci resta inaccessibile o in quanto "Nulla" che non dipende dalle nostre verifiche o legittimazioni. [...] Al di là che è in dis-accordo con il linguaggio della nostra coscienza». ¹⁹ Commenta Housset: «Il "nulla" non significa che Dio non si dà, ma è al contrario il modo in cui si dà. Il che mette in evidenza che dire che si vede Dio come un qualunque ente del mondo, o come possibilità ideale

¹³ *Ibidem*, cit. dagli inediti husserliani A VII 9, *Horizont* 1910-1933, p. 11.

¹⁴ D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, cit., p. 112.

¹⁵ Cfr. A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985; EAD., *Edmund Husserl. Pensare Dio - Credere in Dio*, edizioni Messaggero, Padova 2005.

¹⁶ La quale propone, attraverso una lettura altrettanto serrata di quella di Benoist, un'ipotesi diversa, e ciò grazie all'attenzione prestata ad altri fenomenologi e filosofi della religione, in particolare Scheler e Duméry.

¹⁷ Oltre al Dio metafisico, infatti, in Husserl vi è un Dio "etico" e Dio come atto puro.

¹⁸ E. HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, éd. du Cerf, Paris 2010, p. 193 (trad. nostra).

¹⁹ Ivi, p. 194, cit. di Husserl, Manoscritto B I 14, p. 155.

(o *telos*, ndr.) del mondo, significa già non aver più a che fare con Dio». ²⁰ E, di qui, il chiarimento dell'ateismo metodologico di Husserl, ateismo che sta a indicare che «il filosofo non è necessariamente colui che chiede che cosa Dio sia divenuto quando la fede scompare, ma colui che vuole dare un significato trascendentale alla fede [...]. La riduzione non chiede che si smetta di credere, ma che si metta tra parentesi la fede per mettere in luce la pura fenomenicità di Dio». ²¹

La tensione tra fenomenologia e questione-Dio si ritrova, quindi, in Husserl e per questo motivo è ripetuta dagli interpreti. *Giustamente* ripetuta, perché già il metodo della riduzione e della messa tra parentesi di ogni trascendenza si ripete in Husserl in modi e luoghi diversi. Basti accennare ai §§ 50 e 51 di *Idee I*, dove il § 50 apre il campo della coscienza pura e assoluta come “residuo fenomenologico”, mentre il § 51 afferma che tale sfera è indipendente dalla natura, la quale non ne condiziona l'esistenza perché «la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole». ²² Nell'*Annotazione* che segue questo paragrafo Husserl precisa che «il principio teologico, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto come una trascendenza nel senso del mondo: poiché ciò costituirebbe [...] un circolo vizioso». ²³ Ora, «poiché un Dio mondano è evidentemente impossibile, e poiché l'immanenza di Dio nella coscienza assoluta non può essere concepita come immanente nel senso dell'essere vissuto (il che non sarebbe meno assoluto)», prosegue Husserl: «Ci devono essere nella corrente assoluta della coscienza e nelle sue serie infinite altri modi di annunciarsi delle trascendenze [...]; e ci deve infine pure essere un annunciarsi di ordine intuitivo, al quale il pensiero teoretico potrebbe adattarsi e seguendo lo razionalmente rendere intelligibile la potenza unitaria del supposto principio teologico». ²⁴

La questione della trascendenza si gioca in questo passo in cui siamo in regime di riduzione, come anche Janicaud voleva. E questo regime di riduzione dichiara una mancanza o un'assenza. Poiché i modi che noi conosciamo, ossia la trascendenza mondana e l'immanenza coscienziale, rendono entrambi impossibili “Dio”, per porre la questione-Dio *altri modi della trascendenza devono darsi* così come deve potersi dare un ordine intuitivo che ecceda il pensiero teoretico e gli imponga, per così dire, il proprio ordine, diverso da quello causale.

La questione-Dio, allora, si ribella nell'opera stessa del fondatore della fenomenologia perché si sottrae a facili riduzioni, il che conferma la *querelle* tra Benoist, Housset, Ales Bello e altri interpreti. È su tale questione che altre fenomenologie si sono ribellate, riapprendola.

²⁰ Ivi, p. 197.

²¹ Ivi, pp. 197-199.

²² E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di E. FRANZINI, trad. it. di V. COSTA Einaudi, Torino 2002, § 51 p. 127.

²³ Ivi, *Annotazione*, p. 127.

²⁴ *Ibidem*.

III. FENOMENOLOGIE RIBELLI. COME SI RIAPRE LA QUESTIONE-DIO

Se il rifiuto della questione-Dio, in fenomenologia e non soltanto, deve poter restare sempre possibile, una temperie francese, che si è reclamata alla fenomenologia,²⁵ ha optato per la riapertura di tale questione. Dovendo delimitare il contesto, l'attenzione sarà rivolta a Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien ed Emmanuel Falque.

L'ipotesi proposta è che queste fenomenologie non intendano tradire l'invito husserliano a non porre presenze trascendenti ma proseguano l'opera di riflessione sulla trascendenza nei molti modi in cui questa può esser pensata, seguendo le sue riaperture. Per tutti si seguirà un motivo, ossia il modo in cui essi de-figurano la trascendenza. *De-figurazione* è un termine che coniamo intendendo il prefisso "de-" in senso positivo, come nel caso di "denominazione" (ossia dare molti nomi, e non nel senso della privazione e del depauperamento), e intendendo il termine *figura* secondo il vocabolo francese *figure, volto*. De-figurazione non significa "essere sfigurato" o perdere i tratti ma indica il poter assumere, in questo caso da parte della trascendenza, quei volti che essa può effettivamente accogliere quando la sua questione si riapre per la *ribellione* a definizioni uniformanti. Scopo di questa de-figurazione, tuttavia, non sarà soltanto mostrare il senso che la trascendenza assume in alcuni autori che si "ribellano" alle sue riduzioni ma anche cercare quei tratti che già Antonio Rosmini aveva anticipato. Le "fenomenologie ribelli" si ritroveranno così in un inedito *compagnonnage* con il filosofo roveretano, comunanza che le inserisce in un contesto filosofico più ampio.

La de-figurazione della trascendenza proposta da Jean-Luc Marion si conferma nel percorso che va da *Il fenomeno erotico*²⁶ al libro dedicato ad Agostino, *Au lieu de soi*.²⁷

Le sei meditazioni de *Il fenomeno erotico* articolano l'apertura dell'io alla trascendenza e l'accadere della manifestazione di Dio come amore. A de-figurare la trascendenza è tuttavia *meno* il fenomenalizzarsi dell'amore e *più* il "luogo" da cui essa arriva, ossia da *ailleurs*, da *altrove*. Questo modo di intendere la trascendenza inizia con l'affermazione agostiniana dell'interiorità di Dio a me stesso, dove *l'interior intimo meo* esprime il paradosso di un'estraneità più intima a me di me stesso e dalla quale io sono amato. Un'intimità che attesta l'apertura dell'*ego* all'*ailleurs*. Se infatti l'io è là dove è amato e là dove ama, allora questo là diventa più interiore dell'intimità stessa dell'io. Il paradosso del comparativo (*interior*) che supera il superlativo (*intimus*), scrive Marion, «indica un luogo che non trovo fuori di me né in me, perché mi

²⁵Va ricordato che lo stesso reclamarsi degli autori che tratteremo alla fenomenologia è un tema molto dibattuto. Ci permettiamo di rinviare C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Rosenberg & Sellier*, Torino 2004. Sul tema, e soprattutto sull'apertura teologica dell'opera di Marion e degli altri autori che vedremo, si vedano anche V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita & Pensiero, Milano 2004, e N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova editrice, Roma 2001.

²⁶ J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico*, trad. it. di L. TASSO, Cantagalli, Siena 2017.

²⁷ J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, P.U.F., Paris 2008.

trova in un *sé* che non mi appartiene ma al quale appartengo e cui alla fine devo giungere. Dio non mi supera nella sua alterità assoluta se non nella misura in cui, nella distanza stessa che apre, definisce ciò che io amo, dunque quello che *mi* identifica con il mio più autentico *sé*». ²⁸ E ancora: «La fatticità dell'amore mi fissa e mi assegna, come ogni fatticità, ma esercitandosi come amore [...] essa consiste nel rinviarmi in un *altrove (ailleurs)*». Di più, «la sola possibilità che la pressione del *pondus amoris* apre per me consiste soltanto nella determinazione di questo *ailleurs*». ²⁹

Altrove, allora, è la de-figurazione della *trascendenza* che incontriamo quando la fenomenologia si ribella all'esclusione delle questioni che la concernono. De-figurazione che Michel Henry proporrà seguendo una via diversa.

Nella trilogia dedicata al cristianesimo ³⁰ Henry insiste sulla giustapposizione tra la trascendenza oggettiva e oggettivante del mondo e l'immanenza patica della carne nella quale, soltanto, la Vita si coglie. È alla luce di questa insistenza che egli indica nel Cristo il Primo Vivente generato dalla Vita, dal Padre. Ogni vivente, poi, è tale per la generazione che accade per l'immanenza nella Vita, dove tale *immanenza* si manifesta nel *pathos* della carne vivente che non necessita, per manifestarsi, della *trascendenza* del mondo.

Se andiamo a *L'essence de la manifestation*, ³¹ tuttavia, si scopre una diversa de-figurazione della trascendenza non pensata in contrapposizione all'immanenza. Volendo definire tale senso *henryen* dell'immanenza, lo si potrebbe definire *intensivo* – nel senso dell'*intensus* latino, ossia ciò che è vivo, forte, che si incrementa e, incrementandosi, cresce. È questo *intensificarsi* a unire termini che la filosofia contrappone (immanenza e trascendenza), facendolo in modo inedito.

In pagine molto note nelle quali cerca l'essenza della manifestazione e contesta che questa sia opera della trascendenza, Henry scrive: «Non essere l'opera della trascendenza significa, per una manifestazione, sorgere e compiersi indipendentemente dal movimento col quale l'essenza si slancia e si proietta *in avanti* nella forma di un orizzonte; sorgere, compiersi e mantenersi indipendentemente dal processo ontologico di oggettivazione, ossia in assenza di ogni trascendenza». Ma, ed ecco presentarsi una sorta di ossimoro, «la manifestazione che si produce in assenza di ogni trascendenza è tuttavia la manifestazione della trascendenza stessa. Che una manifestazione, la manifestazione dell'essenza intesa come trascendenza, si produca in assenza di ogni trascendenza, significa quindi: l'atto originario della trascendenza si rivela indipendentemente dal movimento attraverso il quale si slancia in avanti spingendosi fuori di sé [...]. L'immanenza è il modo originario nel quale si compie la rivelazione della trascendenza, e

²⁸ Ivi, p. 144.

²⁹ *Ibidem* per entrambe le citazioni.

³⁰ Le tre opere di Henry, tradotte da G. Sansonetti sono: *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997; *Incarnazione. Per una fenomenologia della carne*, SEI, Torino 2001; *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003.

³¹ M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, P.U.F, Paris 1992 (trad. nostra).

come tale, l'essenza originale della rivelazione». ³²

La suggestione di quanto detto non riduce però la forza di un'obiezione: sarà mai possibile pensare un'alterità irriducibile o un *ailleurs*? Domanda che per certi versi anche Henry pone, chiedendo in che modo qualcosa di *altro* si riveli e manifesti. Ora, tale "altro" è l'essenza stessa dell'immanenza, che Henry indica nella *Vita* e la cui rivelazione è *Parusia*. ³³ Questa riflessione sulla vita immanente a ogni vivente e al contempo trascendente perché mai esaurita dalle singole manifestazioni sarà l'anima della trilogia dedicata al cristianesimo e all'incarnazione del Cristo, *Primo Vivente*. ³⁴

Seconda de-figurazione della trascendenza sono, dunque, i tratti specifici che questa assume grazie all'incarnazione che accade per la *Vita* – "altro" che si scopre come "trascendenza nell'immanenza" del vivente.

La terza de-figurazione della trascendenza è l'appello di Jean-Louis Chrétien. L'appello non è definibile: non è domanda né chiede "qualcosa" di determinato. Non è una richiesta che si sente ma che un appello sia accaduto è manifestato dalla risposta che riceve. Chrétien lo dice ricorrendo al verbo *kalein*, chiamare, convocare, che Platone nel *Cratilo* unisce a *kalon*, al bello. ³⁵ *Kalein*, come il francese *appeler* e l'italiano *chiamare*, significa dare il nome ma anche interpellare, convocare. L'appello – indefinibile e che non chiede "qualcosa" – *si manifesta perché chiama in quanto bellezza (kalein/kalos) che attrae*. ³⁶ Il bello, la bellezza «chiama manifestandosi e si manifesta chiamando. Che il bello ci attiri, ci metta in movimento verso di sé, ci muova, venga a cercarci là dove siamo affinché possiamo ancora cercarlo, questo è il suo appello e la nostra chiamata». ³⁷

Colgo, tuttavia, la bellezza come appello «soltanto quando le rispondo nello spavento, nello smarrimento o nell'ammirazione»; colgo l'appello del *Logos* «quando gli rispondo con pensieri e parole». ³⁸ Il pensiero – la filosofia – è "risposta" nella quale si rivela la verità che ci convoca. Nella risposta, l'appello si dà ad ascoltare; nella risposta – in ogni risposta e in qualunque modo noi rispondiamo – il senso si rivela. Perciò appello e risposta non si scindono ma l'una è suscitata dall'altro che – in essa – si manifesta e viene alla luce.

³² Ivi, pp. 279-280 per entrambe le citazioni.

³³ Cfr. ivi, p. 355.

³⁴ Cfr. G. SANSONETTI, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.

³⁵ PLATONE, *Cratilo*, 416b-e.

³⁶ E dando il suo nome alla bellezza, «l'appello mostra ciò che per lui è essenziale, la natura stessa della sua manifestazione» (J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, éd. de Minuit, Paris 1992, p. 19).

³⁷ Ibidem.

³⁸ J.-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie de la réponse*, in *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, P.U.F, Paris 2007, p. 15.

L'appello del Bello si declina, poi, come appello del Bene. Commentando a più riprese Dionigi l'Areopagita, Chrétien scrive che il Bello che chiama è, innanzitutto Dio, nel quale il Bello *si converte* nel Bene e «nascono all'essere, noi rispondiamo a tale chiamata. Non si tratta qui soltanto del bello ma del Bene esso stesso che convoca *dando origine*». ³⁹ Il nome più proprio del bello che convoca è, perciò, Dio, il quale – in quanto è Bene – chiama all'essere l'uomo e ogni cosa. Reciprocamente, convocando e attraendo, il Bene si rivela e manifesta risollecitando sempre e di nuovo il cammino dell'esistenza, evento che fa accadere perché ne è l'origine che non smette mai di implicarsi nell'esistere stesso. L'appello del Bene e del bello, terza de-figurazione della trascendenza, è dunque “chiamata a essere” di Colui che chiama all'esistenza ciò che ancora non è. Ed esistere è *già* rispondere e aver risposto, ovvero: l'esistenza è la risposta a un appello, all'appello a essere.

Infine, la quarta de-figurazione della trascendenza si traccia nell'opera di Emmanuel Falque, dove tale de-figurazione passa attraverso la riflessione filosofica sulla figura del Cristo che, nel libro *Le Passeur de Gethsémani*, è Colui che *attraversa e passa* nel Getsemani senza *fuggire* dalla (e la) sua condizione esistenziale.

Soltanto se l'attraversamento paziente dell'esistenza è *possibile* le questioni che la trapassano assumono quel peso che le rende ineludibilmente umane. Ineludibili perché caratterizzanti in proprio e “autenticamente” l'esistenza al punto da essere momenti in cui l'immagine che l'uomo è riaccade e si compie, ovvero, «quell'immagine di Dio in cui si coglie – scrive Falque – fin da ora e nella totalità (la) nostra natura». ⁴⁰ È per questo motivo che «Cristo ci insegna a essere uomini – ossia a non fuggire la nostra finitezza – fino a insegnarci il modo in cui possiamo “abbandonarci” nella morte» ⁴¹ passando al Padre. Il passaggio possibile della trascendenza e alla trascendenza nella figura del Cristo, fa perciò scoprire nella finitezza l'apertura intima dell'esistenza, ossia del “luogo” in cui si scopre l'alterità radicale che la abita; “altro” di fronte al quale si schiude l'alternativa dell'esistenza, che può sempre accogliere o rifiutare «la presenza quotidiana di questo altro da me». ⁴²

La de-figurazione della trascendenza come altrove (Marion); il patire l'immanenza che accade perché la trascendenza s'incarna in essa (Henry); il manifestarsi della trascendenza come appello nella risposta che l'uomo dà e nella quale la sua stessa esistenza si rigenera per il riaccadere dell'origine (Chrétien); il passaggio di Cristo al Padre come condizione di possibilità di ogni passaggio dell'umano nel divino. Potrebbero essere così riassunte queste “fenomenologie ribelli” e tali perché rifiutano la riconduzione della trascendenza a un'unica definizione, scegliendo invece di tentarne i diversi volti. Soprattutto, ne rifiutano la riconduzione a un concetto che ne perde la vitalità costringendola nelle maglie di un pensiero che ignora l'esistenza.

³⁹ Ivi, p. 28.

⁴⁰ E. FALQUE, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, éd. du Cerf, Paris 1999, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 171.

IV. ROSMINI, INFINE

Rosmini arriva alla fine non per giustificare *ex post* un percorso in sé coerente ma perché può offrire alle questioni esposte *un quadro, e forse anche, un alveo filosofico che permette di motivarne molti degli assunti*. Ancora, arriva alla fine perché da punti di vista e con metodi diversi, egli ha vissuto e consegnato le medesime questioni già dette e che si ribellano a ogni riduzione. La distanza dagli autori citati non può essere, certo, ignorata e per rimarcarla basterebbe ricordare che uno dei libri più noti di Marion è intitolato *Dio senza essere*.⁴³ Tuttavia, quest'espressione è stata spesso equivocata, giacché voleva indicare non che "Dio non è" ma che l'argomento ontologico o le proposizioni della teologia razionale 1) non bastano ad affermarne l'esistenza e che 2) evidenziano il carattere idolatrico della metafisica quando essa è usata per pensare Dio.⁴⁴ La medesima esigenza è condivisa dagli altri autori detti e, forse, è anche l'esigenza per cui la questione-Dio in Rosmini si ribella.

Si ribella perché tale questione non è riconducibile alla sola formulazione razionale. Il che non basta, naturalmente, a inserirlo nel discorso fin qui svolto, ma niente vieta che la sua interrogazione possa essere intesa come una de-figurazione continua della trascendenza; de-figurazione che accade quando chi "la dice" non vuole esaurirla ricorrendo alle sole argomentazioni razionali. Motivo per il quale anche gli autori di cui si è detto si sono "ribellati" rifiutando di "definire Dio" e preferendo alla via faticosa quella apofatica. Su questa via incontrerebbero non soltanto Dionigi l'Areopagita, principale autore di riferimento, ma anche Rosmini per il quale "la formola, colla quale esprimiamo Dio" «è vera; se non che all'uomo è *inintelligibile*, in quanto che egli non può pensare l'essere stesso nel suo atto perfetto e compiuto. E questo è il nome *ineffabile* di Dio; o sia una formola, la quale non può esprimere che Dio». ⁴⁵ Inoltre: «La nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci [...] e possiamo senza esitazione adorare la nostra *causa*, conoscere praticamente il *fonte della bontà*». ⁴⁶

Sorprende la prossimità con alcuni passi in cui Marion si esprime negli stessi termini⁴⁷ e sarà proprio la via negativa a condurlo alla de-figurazione della trascendenza come *ailleurs*. Inoltre, volendo ognuna delle de-figurazioni dette essere un'uscita dalla concettualizzazione di Dio, Rosmini si offre come guida filosofica efficace per giustificare passaggi che nei nostri auto-

⁴³ Cfr. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, nuova ed. it. a cura di C. CANULLO, Jaca Book, Milano 2008.

⁴⁴ Come noto, questa è la tesi che Marion ha proposto e argomentato in *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1979.

⁴⁵ A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2003, 1241. Su Rosmini e la fenomenologia francese si veda F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

⁴⁶ ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, cit., 1242.

⁴⁷ Cfr. J.-L. MARION, *De Surcroît*, Puf-Quadrige, Paris 2010; Ch. VI, *Au nom ou comment le taire*.

ri talvolta sono troppo rapidi e non adeguatamente giustificati. Scrive a tal proposito Rosmini che il ragionamento che ci spiega che cosa Dio deve essere «non ci dice già quello che è “una sussistenza che nella sua semplicità racchiude ciò che ha la specie e il genere”; non ci mostra, non ci fa percepire, pensare una tale sussistenza, più che la definizione del colore il faccia pensare al cieco; ci mostra i termini, ma non il loro *nesso*, nel quale consiste l’essere divino». Inoltre, i principi che stabiliscono «1° Che l’ordine delle nostre concezioni è perfettamente uguale all’ordine delle cose [...]; 2° Che Iddio sia l’oggetto del naturale intuito della mente umana, nel qual caso la mente umana potrebbe avere concezioni adeguate all’essere supremo» sono «due errori gravissimi in sé, gravissimi nelle loro conseguenze».⁴⁸

Ancora, Marion, Henry, Chrétien e Falque, per affrontare la questione-Dio, criticano l’analogia e privilegiano la via dell’univocità, facendolo in modo talvolta *tranchant*. Ora, la distinzione interna all’analogia che Rosmini propone potrebbe arricchire e articolare meglio la loro argomentazione ed essere persino da loro accettata. Scrive il filosofo roveretano: «Solo conviene considerare che io distinguo due specie di analogia, quella che hanno le cose create fra loro, e quella delle cose create coll’Essere increato. La differenza di queste due analogie sta nella diversa maniera, in che appartiene l’essere alle cose create, e all’Essere increato».⁴⁹ E prosegue: «Senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base dell’analogia tra il Mondo e Dio. L’analogia si fonda sulla comunanza dell’essere iniziale e la proprietà di tutte le altre cose. Poiché l’essere iniziale è il menomo possibile che ci possa essere di comune tra due enti; e se né pur questo fosse comune, niente più rimarrebbe di comune, e quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall’uno all’altro. [...] L’argomento dunque d’analogia non sarebbe possibile, se non ci fosse di comune tra Dio e i contingenti l’essere iniziale e gl’intrinseci elementi di questo. [...] Essendo dunque ammessa da tutti i teologi l’analogia, e questa supponendo qualche cosa di comune tra Dio e le creature, conviene che di comune ci sia almeno l’essere iniziale, perché se non ci fosse questo, nulla affatto ci potrebbe essere».⁵⁰

Marion esplicitamente e dichiaratamente, Henry, Chrétien e Falque implicitamente ma di fatto, sottoscriverebbero queste affermazioni: l’analogia (tra la Vita e la carne del Cristo e la nostra carne, tra l’appello e la risposta, tra il modo in cui Dio ama e il modo in cui l’uomo ama, nella possibilità di attraversare il dolore e l’agonia) si dà a partire da una condizione di possibilità, per così dire, *univoca o di comunanza*. Di più, questa “comunanza di essere” che Rosmini indica come base per ogni possibile analogia contribuisce a chiarire il senso di un’univocità cui i fenomenologi suddetti fanno appello senza, tuttavia, fornire esplicazioni.

Un altro passaggio di Rosmini offrirebbe un chiarimento alla loro proposta: «Della cognizione dell’essere assoluto e infinito, cioè di Dio, la cognizione ci può venir da tre fonti: 1° dalla

⁴⁸ Per le due citazioni cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1988, 1663 e 1664.

⁴⁹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1983, lib. IV: I, cap. I, art. VI, nota, p. 20.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Teosofia*, Città Nuova, Roma 1998, vol. I, n. 289.

rivelazione, e questa ove prescindiamo dall'interno lume di grazia, non ci dà che una *cognizione analoga* perché il mezzo onde ci viene comunicata è quel de' vocaboli, cioè di segni non rappresentativi. 2° Dagli effetti, cioè dalla creazione ecc., e questi ancora non ci danno che una *cognizione analoga*, non vedendo noi il modo dell'operare, e solo sapendo per argomentazione ontologica che qui la causa è equivoca al suo effetto, e sopra eminente. 3° Dal ragionamento *ontologico*, e questa ci dà ancora delle *cognizioni analogiche* di Dio; ma nel tempo stesso che ci dimostra che tali *cognizioni* sono meramente analogiche, e però del tutto insufficienti a farci conoscere l'essere Supremo positivamente, ci dimostra di più, che come degli enti da noi conosciuti la *cognizione positiva* che possiamo avere». ⁵¹

Se le ultime due condizioni sarebbero esplicitamente rifiutate da chi si reclama alla via fenomenologica, la prima sarebbe accolta e, forse, permetterebbe anche una lettura meno rigida e critica dell'analogia. Con ciò, proprio per la consonanza con il primo punto, Rosmini potrebbe offrire un'altra via (condivisibile perché in linea con la prospettiva d'insieme) per riaprire una questione metafisica che tutti e quattro risolvono troppo rapidamente solvendola in affermazioni tendenti a omologare *ogni metafisica in un modello unico*.

Rosmini, perciò, aiuterebbe le "fenomenologie ribelli" a precisare meglio un altro motivo che le accumuna, ossia il rifiuto in alcuni casi esplicito (Marion, Falque) in altri implicito (Henry, Chrétien), della metafisica come via per affrontare la questione-Dio. Rifiuto che si fonda sulla convinzione che la teologia razionale non sia adeguata a porre la suddetta questione. Il filosofo roveretano, invece, offrirebbe una strada diversa, *anche* metafisica ma non per questo *razionalistica*, dando da pensare anche *altre* vie adeguate al ribellarsi della questione-Dio nel rifiuto di ogni riduzione. E, forse, proprio le vie che Rosmini ha percorso possono manifestare perché tale questione si *ribella*, cosa che fa 1- ripetendo *diversamente* quello che "tutti i teologi" condividono 2- per cercarne la *vitalità*.

È questa vitalità della questione-Dio a sottrarsi alle definizioni che la costringono in griglie del pensiero ed è per questa vitalità che essa, anche in Rosmini, si ribella per ripresentarsi. E ripresentandosi, incontra altri modi e percorsi in cui si è ribellata per la spinta della medesima vitalità, offrendo a nuove proposte e vie l'alveo della storia vivente della filosofia. Un'offerta che reciprocamente conferma tali vie grazie alla vitalità di una verità che continua a darsi là dove si rifiuta di essere ridotta a lucide formule che la uniformano e ne tacciano le molteplici de-figurazioni.

carla.canullo@unimc.it

(Università di Macerata)

⁵¹ *Ibidem*.