



FRANCESCA PERUZZOTTI

IL MIRACOLO NELLA PROPOSTA
DI JEAN-LUC MARION.
POSSIBILITÀ NECESSARIA
DELLA GRATUITÀ DEI FENOMENI

THE MIRACLE IN JEAN-LUC MARION'S PROPOSAL.
THE NECESSARY POSSIBILITY OF PHENOMENA'S GRATUITOUSNESS

In Jean-Luc Marion's phenomenology, the miracle is not characterised by rarity and exceptionality, but rather presents the same dynamic as the event and the saturated phenomenon in their revelatory aspect. The miracle is rooted in the relationship between (im)possibility and actuality, thus prompting a reconsideration of the question of the relationship between phenomenology and theology, as well as the verification of the weight of finite singularity in the work of the French philosopher.

INTRODUZIONE

Il miracolo riveste un'importanza di primo piano all'interno della proposta teorica di Jean-Luc Marion: non è certo fortuito se proprio un saggio focalizzato sul tema¹ corrisponde alla prima occasione nella quale il filosofo francese accenna all'idea di saturazione,² che diverrà dispositivo

¹ J.-L. MARION, *A Dieu, rien d'impossible*, in ID., *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Parole et Silence, Paris 2010; tr. it. di C. TARDITI, *A Dio, niente d'impossibile*, in ID., *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012, pp. 171-192.

² Non ancora compiuta, ma accennata nella forma del «fenomeno saturante» (ivi, p. 189). La prima versione del testo è pubblicata in «Revue catholique internationale Communio», XIV, 1989,



centrale nella riformulazione della fenomenologia secondo la donazione. Tale coincidenza, del resto, potrebbe rafforzare l'interpretazione che intende la fenomenologia marioniana come indebitamente prossima – dunque squalificata quanto all'universalità del rigore filosofico – al pensare teologico e alla particolarità della fede cristiana.

La scelta marioniana può però essere indagata con ulteriore interesse, senza accontentarsi del riconoscimento della sovrapposizione tra pensare fenomenologico e teologico, ma seguendo lo specifico sviluppo del ragionamento, che affronta la questione del miracolo secondo la categoria di possibilità, declinata nella figura dell'evento. Lungo tutto lo svolgersi della produzione marioniana si delinea così un nesso tra ambito fenomenologico e teologico di gran lunga meno sbrigativo di quanto sarebbe concesso dalla semplice partizione dei campi, o dalla mera funzionalità di una filosofia cristiana: la radicalizzazione del possibile tramite l'impossibilità, espressa a partire dal concetto fenomenologico di Dio³ e la conseguente rigorizzazione teorica attraverso il dispositivo evenemenziale,⁴ conduce la ragione a onorare l'impegno di oltrepassare i vincoli definiti dalla metafisica moderna cogliendo l'interesse speculativo del tratto rivelativo del reale.⁵

Il contributo marioniano, infatti, non si concentra tanto su un approccio contemporaneo al tema classico del miracolo, che lo garantirebbe in un'area periferica del pensare teoretico nella

5, pp. 43-58 ed è riconosciuta come una delle occasioni propizie per i futuri sviluppi della fenomenologia della donazione (cfr. E. FALQUE, *Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez Jean-Luc Marion*, in «Gregorianum», LXXXVI, 2005, pp. 45-62: p. 56).

³ Cfr. J.-L. MARION, *Le propre de Dieu*, in ID., *Certitudes negatives*, Grasset, Paris 2010; tr. it. di A. BELLANTONE - G. MERLINO, *L'impossibile o il proprio di Dio*, in ID., *Certezze negative*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 81-125.

⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; tr. it. di R. CALDARONE, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, § 17, L'evento, pp. 196-213 e lo sviluppo offerto in ID., *L'événement ou le phénomène advenant*, in ID., *De surcroît*, PUF, Paris 2001, pp. 35-63, dove si esplicita l'equivalenza tra evento e miracolo (ivi, p. 63). La plausibilità di una sovrapposizione pressoché totale tra la descrizione della particolarità religiosa del miracolo e l'universalità fenomenologica del dispositivo evenemenziale è riconosciuta da J. SCHRIJVERS, *Marion on Miracles. Of Insufficient Reason and a New Enlightenment*, in LIEVEN BOEVE et al., *Faith in the Enlightenment? The Critique of the Enlightenment Revisited*, Brill, London 2006, pp. 293-307: p. 297; dato questo rilievo, risulta plausibile fare riferimento senza ulteriori cautele tanto all'una quanto all'altra figura.

⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Le possible et la révélation*, in ID., *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005; tr. it. di C. CANULLO, *Il possibile e la rivelazione*, in ID., *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 7-28. L'accostamento dei testi appena menzionati non è artificioso, ma riconosciuto dallo stesso autore come uno sviluppo conseguente del saggio dedicato al miracolo (cfr. J.-L. MARION, *Origine des textes*, in ID., *Le croire pour le voir*, cit.; tr. it. di C. TARDITI, *Origine dei testi*, in ID., *Credere per vedere*, cit., pp. 273-274).

quale sia consentito esaminare ciò che non rientra nei limiti abituali della ragione comune. L'autore si propone piuttosto di rovesciare ciò che il limite sembrerebbe imporre ridefinendo il margine come centro, facendo cioè della possibilità del fenomeno saturo inteso come evento rivelativo lo specifico della fenomenicità stessa, imponendo di conseguenza una nuova enunciazione delle facoltà attribuite alla ragione e al soggetto conoscente.

Risulta così plausibile proporre l'ipotesi secondo cui attraverso un'indagine del miracolo, espresso dalla categoria modale della possibilità, si possa anzi ripercorrere e interrogare sotto una nuova luce ciò che Marion stabilisce quale discriminazione tra l'indagine fenomenologica e quella teologica, rispettivamente definite come discipline relative alla possibilità e alla realtà effettiva. Un'attenzione di tal fatta mette in evidenza come il loro intreccio sia ben più complesso di quanto Marion lascerebbe intendere fondando l'universalità della fenomenologia sulla semplice messa tra parentesi della realtà della rivelazione descritta dalla teologia – impresa che ripositiona il ruolo della teologia nei confronti della metafisica e del suo superamento. Del resto, è lo stesso autore a non considerare astrattamente la nominazione divina, avvalendosi piuttosto dell'apporto della tradizione cristiana e delle sue Scritture, che non fungono da semplice occasione esemplare, ma costituiscono quell'altrove radicale che garantirebbe al pensare fenomenologico di non ridursi a una ricerca entro i confini di quanto è già conoscibile.⁶

Proprio il confronto con la teologia può infine valorizzare come dirimente un approccio al miracolo che non sostenga indebitamente sull'eventuale aspetto meraviglioso del fatto in quanto tale, ma che si evolva apprezzando la natura simbolica della realtà, il suo stesso darsi come evento indeducibile e generativo.⁷ L'attribuzione al miracolo dei caratteri della evenemenzialità rivelativa, sintesi della possibilità, ripropone quindi la questione circa la forma della finitezza e della temporalità nella fenomenologia marioniana⁸ e porta ad analizzare le motivazioni per le

⁶ Cfr. le proposte finali di J.-L. MARION, *La Métaphysique et après*, Grasset, Paris 2023, p. 367, dove si afferma che «se niente si mostra che dapprima non si dia, ciò che si dà si dà invano se non è accolto da nessuno e nessuno lo riceve. È il motivo per il quale la teologia (innanzitutto quella cristiana) potrebbe nascondere ben più risorse per il futuro di quanto i filosofi immaginino o possano sperare» (tr. it. dell'autrice). Si esplicita in campo filosofico il ruolo che la rivelazione cristiana svolge nei confronti della contemporaneità: un pungolo insopprimibile che, impedendo di limitarsi a sterili precomprensioni, provoca il pensiero a una dinamica generativa – impresa cui è dedicato J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020; tr. it. di F. PERUZZOTTI, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, InSchibboleth, Roma 2022.

⁷ Cfr. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991; tr. it. di C. DANNA, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 334-335.

⁸ Cfr. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004; tr. it. di F.V. TOMMASI, *Metamorfosi della finitezza. Saggio filosofico sulla nascita e la resurrezione*, San Paolo, Milano 2014, § 5, *La prelazione dell'infinito*, pp. 54-58.

quali sarebbe riduttivo limitarsi alla decifrazione dell'assolutezza divina. La ridefinizione della rivelazione secondo le categorie fenomenologiche spinge infatti a considerare la recezione re-sponsoriale che vi è collegata, secondo un nesso che preservi la differenza senza definire una irrimediabile dialettica. Già si intuisce che si registrerà un ulteriore ingresso nella questione aperta dalla relazione tra effettività e possibilità, capace di illuminare il peso della singolarità finita (o la sua dimenticanza) e l'eventuale universalizzazione storico-antropologica che ne consegue.

IL MIRACOLO E LA FENOMENOLOGIA: POSSIBILITÀ E IMPOSSIBILITÀ

In Marion la ricerca per una adeguata definizione del miracolo spinge alla ridefinizione – o quantomeno determina la crisi e la conseguente operazione di indagine – delle categorie metafisiche classiche, dal momento che il miracolo prospetta un nuovo intreccio, non meramente alternativo, tra possibilità e impossibilità: «ciò che chiamo miracolo, prima dell'effettività, è la possibilità di ciò che ritenevo certamente impossibile. Chiamo *miracolo* la possibilità del vecchio e certo impossibile, quindi l'autentica possibilità – *la possibilità dell'impossibile*».⁹

Episodi rilevanti della storia del pensiero hanno già ammesso la necessità di individuare una definizione di miracolo che non corrisponda semplicemente a ciò che consegue dalla modestia della ragione del soggetto o dalla parzialità della sua conoscenza,¹⁰ ora la dinamica è estremizzata, perché è giudicato inopportuno attardarsi su ciò che viene definito impossibile in seguito a una predefinita delimitazione dell'ambito del conoscibile e dell'esperibile: la fedeltà al fenomeno miracoloso implica che l'impossibile sia radicalmente riconosciuto come tale e tale permanga anche a seguito della sua decifrazione, anzi in virtù di questa.

Il varco teoretico aperto dal miracolo è innanzitutto di tipo epistemologico. Ben lungi dal dimenticare che la domanda relativa alla sua natura emerga dall'esperienza religiosa, si tratta di definire quale tipo di pensiero offra il rigore in grado di rendere ragione di ciò che risulta irriducibile a una ragione di tipo obiettivante. Le ricerche marioniane traggono esplicitamente impulso dalla fede cristiana, ma mirano a un posizionamento nel dibattito filosofico contemporaneo che insiste su due direttrici vicendevolmente legate: se per un verso è chiara la ricerca di una forma di pensiero che sia in grado di evitare la squalifica dei fenomeni che rientrano nell'ambito dall'esperienza religiosa¹¹, per altro verso l'eventuale riuscita dell'impresa non consisterà in una mera apologetica, né sarà funzionale al semplice reperimento di strumenti adeguati per conservare, tra i tanti, anche la loro plausibilità; ne conseguirà piuttosto un guadagno universale, dal quale il pensiero in quanto tale otterrà giovamento.

Marion fa proprio il giudizio heideggeriano circa la fine della metafisica, che definisce il

⁹ J.-L. MARION, *A Dio, niente d'impossibile*, cit., p. 173.

¹⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologie I*, q. 105, a. 7.

¹¹ Cfr. J.-L. MARION, *Il possibile e la rivelazione*, cit., p. 7.

pensiero moderno (quantomeno da Descartes a Kant, in realtà assimilando Husserl a questa configurazione) incapace di una reale riuscita dell'impresa filosofica perché inadatto ad accogliere una manifestazione autentica della realtà, ridotta alla mira dell'ego conoscente. In particolare, la riconduzione del conoscibile alle capacità soggettive consegue dalla estremizzazione del principio di causalità (efficiente), che impedisce l'emergere e l'eventuale accoglienza di ciò che si caratterizza per radicale novità, riducendo a questo schema di prevedibilità anche la trascendenza divina, dal momento che il possibile coinciderebbe in tutto e per tutto a ciò che è aprioricamente concepibile.

L'autore francese valuta quella fine virtuosa e feconda, in quanto consentirebbe al pensiero di onorare realmente le sue possibilità, perché rende manifesta l'indipendenza da ogni sorta di limite predefinito. Tuttavia, se Heidegger ha coinvolto nella sua critica anche l'impresa teologica, positiva¹² e onto-teologica,¹³ Marion riconoscerà nell'obiettivo della teologia la risorsa adeguata a scardinare i limiti della metafisica, in vista di un pensiero realmente adeguato a ciò che esprime, inesauribile risorsa affinché la mira del pensare non si limiti a quanto è (già) cogitabile. Qui si inserisce la paradossalità che contraddistingue il miracolo e ne fa il fulcro di un progetto che troverà approdo nella fenomenologia, a prezzo del suo rovesciamento.

Marion ritiene che la fenomenologia sia la filosofia adeguata ad accogliere il miracolo, «possibilità dell'impossibile», perché enfatizza ciò che Heidegger afferma nel settimo paragrafo di *Sein und Zeit*: «Più in alto della realtà effettuale sta la possibilità. La comprensione della fenomenologia sta solo nel concepirla come possibilità».¹⁴ Se quell'affermazione consente ad Heidegger di introdurre il tentativo di esprimere la motilità dell'essere secondo l'apertura progettuale del *Dasein*, culminante nella sua identificazione con l'essere-per-la-morte – possibilità dell'impossibilità, Marion accoglie immediatamente la radicalità del tema del possibile lì espresso,¹⁵

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie* (1927), in ID., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. VOLPI, *Fenomenologia e teologia*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 3-34.

¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957), in ID., *Identität und Differenz*, GA 11, Klostermann, Pfullingen 1986; tr. it. di G. GURISATTI, *La costituzione onto-teologica della metafisica*, in ID., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 95.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. di A. MARINI, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2005, pp. 123-125. La traduzione proposta da Amedeo Marini rispetto a quella fornita da Piero Chiodi (Longanesi, Milano 1970) fa emergere con maggiore efficacia la connotazione di *Wirklichkeit*, che sarà lo snodo a partire dal quale si diffonde la teoria di Marion relativa alla possibilità. Circa l'accezione marioniana del nesso tra possibilità e realtà/effettività (anche con rimando alla fenomenologia husserliana) e la radicalizzazione rispetto alla ricerca heideggeriana della possibilità della fenomenologia, cfr. C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, Rosenberg & Sellier, Torino 2002, pp. 199 ss.

¹⁵ J. BENOIST, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, p. 90, mette in guardia dal pericolo di estenuare il possibile in una indeterminatezza priva di significato fenomenologico.

accostandolo piuttosto a quanto Heidegger elaborerà successivamente – ben oltre l’analitica esistenziale e la fenomenologia – attorno alla questione dell’*Ereignis*.¹⁶ L’autore francese intravede lì il varco teorico opportuno per supportare un pensiero del tutto estraneo al tema metafisico della causalità efficiente, che culmina nella considerazione di Dio come *causa sui* e opera a partire dalla definizione aristotelica della priorità dell’atto sulla potenza:¹⁷ «la fenomenologia libera la possibilità rinunciando a dedurla da qualunque condizione preventiva e decidendone secondo la donazione: è possibile ciò che si dà effettivamente, si dà effettivamente ciò che si dà in carne e ossa»,¹⁸ arrivando non solo a consentire, ma a implicare necessariamente il miracolo, perché «liberando la possibilità del fenomeno in quanto dato (donato), la fenomenologia rende così possibile la possibilità per eccellenza – il miracolo».¹⁹

La categoria modale, superando la linea che va da Aristotele sino a Kant,²⁰ non prevede dunque la specularità tra possibile e impossibile, perché la “possibilità per eccellenza” non è intesa da Marion come l’estenuazione dell’impossibile, ma la sua radicalizzazione, che si concretizza tramite l’equivalenza tra Dio e il miracolo: «Dio non viene al pensiero se non come

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein* (1962), in ID., *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; tr. it. di E. MAZZARELLA, *Tempo ed essere*, in ID., *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 97-126, al quale sarebbe da aggiungere quale fonte non esplicita delle posizioni marioniane almeno lo snodo esposto in M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«* (1946), in ID., *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. VOLPI, *Lettera sull’«umanismo»*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 271: «sotto il dominio della “logica” e della “metafisica”, le nostre parole “possibile” e “possibilità” vengono ovviamente pensate solo in opposizione a “realtà”, cioè, in base a una determinata interpretazione dell’essere – quella metafisica –, come *actus* e *potentia*, una distinzione, questa, che viene identificata con quella di *existentia* ed *essentia*»; cfr. C. SERBAN, *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, PUF, Paris 2016, in specie pp. 214-226.

¹⁷ ARISTOTELE, *Metaphysica*, Θ 8, 1049b. Il ragionamento di Marion deriva dalla sovrapposizione delle varie accezioni che Aristotele attribuisce alla *dynamis*, ovvero tanto possibilità quanto potenza, legate alla problematica del movimento e a quella ontologica, cui consegue l’equiparazione tra la necessità e la attualità; ciò permetterà di intendere il possibile al di là di qualunque contingenza, determinandone così la radicalità fenomenologica.

¹⁸ J.-L. MARION, *A Dio, niente di impossibile*, cit., p. 185.

¹⁹ Ivi, p. 186.

²⁰ C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, cit., pp. 295-301 suggerisce che l’interpretazione marioniana della possibilità risulta veicolata dalla interpretazione fornita in M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein* (1961), in ID., *Wegmarken*, cit.; tr. it. di F. VOLPI, *Le tesi di Kant sull’essere*, in ID., *Segnavia*, cit., pp. 293-397. A ciò consegue il rischio di trascuratezza – o l’impossibilità di rendere ragione – del concreto.

possibilità dell'impossibilità».²¹ Mira marioniana è allora il mantenimento della assoluta alterità divina, esplicitata quale radicale possibilità. È però in questione la sua manifestazione, ovvero la definizione della possibilità di correlarvi una finitezza abilitata a riconoscerla, senza che si ricada nella riduzione entro le sue possibilità di comprensione. In sintesi: come il pensiero possa interpretare una rivelazione per lui impossibile, identificando la rivelazione a «un'istanza trascendente l'esperienza che si manifesta dandosi a esperire».²² Ciò conduce Marion a rifiutare qualunque priorità del soggetto rispetto al fenomeno che è obiettivo della sua conoscenza, per rivendicare piuttosto una possibilità che, preservando lo specifico rivelativo del fenomeno, garantisca anche la cifra della sua accoglienza.

La soluzione proposta, una volta sottratto il fenomeno eminente alla catena del possibile e dell'effettivo, è circoscriverne l'impossibilità, intendendo quel fenomeno come «l'impossibile *per noi*»²³ in quanto «mentre la possibilità metafisica non effettua niente oltre a ciò che aveva previsto, la possibilità del fenomeno, cominciando dal fatto compiuto, offre sempre di più di quanto lo sguardo avesse previsto».²⁴

Se vuol essere rigorosa, ad avviso di Marion la fenomenologia deve considerare la centralità della donazione, cioè il fatto che nella fenomenicità più autentica la datità coincide con il suo stesso rivelarsi, che però giunge alla forma paradossale dell'abbandono, cioè di una manifestazione kenotica la cui saturazione coincide con l'invisibilità.²⁵ Per questo motivo si può comprendere la scelta di approfondire l'impossibile a partire dal concetto filosofico di Dio, perché «nel caso di Dio, e in questo caso solamente, l'impossibilità non abolisce la questione, ma la rende possibile».²⁶ L'impossibile radicalmente inteso viene perfezionato esplicitando che non è da descrivere secondo l'alternativa speculare, ancora metafisica, tra possibile e impossibile, ma come fenomeno che rifiuti la mediazione dell'eventualità: «la possibilità, nel senso radicale, dovrebbe avere il proprio punto di partenza nell'impossibile in quanto essa lo trascenderebbe, vale a dire che essa lo annullerebbe non certo rendendolo possibile, ma direttamente, senza alcuna transizione, effettivo».²⁷ Marion perfeziona allora la questione definendo Dio non tanto come

²¹ J.-L. MARION, *L'impossibile o il proprio di Dio*, cit., p. 97.

²² J.-L. MARION, *Il possibile e la rivelazione*, cit., p. 15.

²³ J.-L. MARION, *L'impossibile o il proprio di Dio*, cit., p. 107.

²⁴ J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 213.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 301-303; 377-384.

²⁶ J.-L. MARION, *L'impossibile o il proprio di Dio*, cit., p. 93.

²⁷ *Ivi*, p. 113. L'efficacia di questo paradosso è comprensibile istituendo un parallelo con quanto proposto in ambito estetico attraverso la descrizione dell'invisto (*invu*), cioè ciò che si inserisce e consolida in altro modo la relazione tra visibile e invisibile (cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, cit., p. 131) – meglio intuibile se intesa a partire da quanto esprime l'idea di “inaudito”, quanto si manifesta proprio attestando la sua impossibilità ad essere previsto o predeterminato (cfr. J.-L. MARION, *La croisée du visible*, PUF, Paris 1991, pp. 51 ss.).

possibilità dell'impossibilità, descrizione che ancora lo accostava alla morte heideggeriana, ma come impossibilità dell'impossibilità, tema che rende del tutto insensato ritenere plausibile una messa tra parentesi della realtà effettiva.²⁸

LA FENOMENOLOGIA E LA RIVELAZIONE: TRA POSSIBILITÀ E REALTÀ EFFETTIVA

Il miracolo viene descritto da Marion assimilandolo all'evento e riconoscendone la dicibilità fenomenologica attraverso la radicalizzazione della possibilità. La sua plausibilità, però, chiama in causa quella della singolarità in grado di accoglierlo senza mistificarne l'alterità così da riportare in primo piano il nesso con l'effettività. Sembra cioè di poter riconoscere che proprio lo spunto iniziale, favorito dal miracolo in ambito religioso, cioè l'interesse circa la sua realtà e la sua specificità rispetto a ogni altro fenomeno non possa essere semplicemente accantonato. Infatti, esso rimette a tema uno degli aspetti più dibattuti a proposito della fenomenologia marioniana, ovvero il pericolo di scadere in un formalismo incapace di rendere ragione dell'ambizione propriamente fenomenologica non disgiungibile dalla difficile articolazione rispetto al tema teologico. Proveremo allora a segnalare come ciò che è guadagnato dall'approfondimento del possibile possa suggerire piste ulteriori in merito all'intreccio con il dato religioso e al peso attribuibile alla singolarità finita.

Per continuare l'indagine relativa al miracolo non è quindi opportuno indugiare direttamente sulla legittimità fenomenologica del fenomeno saturo²⁹ cui corrisponde, preferendo piuttosto dedicare attenzione a una questione ad esso intrecciata, ovvero la plausibilità di una fenomenologia che intercetti in modo preponderante l'ambito teologico.

La breve esposizione relativa al ruolo centrale giocato dal miracolo in quanto fenomeno evenemenziale, che determina da sé la propria rivelazione, spinge così a ritornare con maggiore attenzione sul luogo in cui Marion si è preoccupato di sintetizzare le motivazioni della plausibilità universale della proposta della fenomenologia della donazione. In *Etant donné*, descrivendo le estreme conseguenze del principio «tanta riduzione, quanta donazione», l'autore non trascura l'esplicitazione della rivelazione cristologica come saturazione di secondo grado, per cui essa sarebbe insieme compimento e particolarità rispetto alle quattro figure comuni e universali della

²⁸ È significativo rilevare che l'apice della possibilità fenomenologica, cioè l'impossibilità dell'impossibilità, non è detta esclusivamente di Dio, ma anche del fenomeno erotico e di quello della nascita (cfr. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003; tr. it. di L. TASSO, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 123 e 247). La nascita, in particolare, definita anche "evento per eccellenza", rende plausibile la domanda circa l'estensione al finito di quanto qui proposto a riguardo di Dio; in merito cfr. F. PERUZZOTTI, *La prova del tempo. Nascita, storia, escatologia in Hans Urs von Balthasar e Jean-Luc Marion*, ETS, Pisa 2022, pp. 134-139.

²⁹ Cfr. G. FERRETTI, *Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia*, in ID. (ed.), *Fenomenologia della donazione, a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002, pp. 1-24.

saturazione quali il volto d'altri, il quadro, l'evento, la carne, della quale tuttavia la fenomenologia si servirebbe solo in quanto possibilità ultima e non ulteriormente risolvibile con il suo solo strumentario. Quell'opera è stata introdotta³⁰ come tentativo di sbaragliare le critiche di una svolta teologica della fenomenologia, ora il tema è affrontato frontalmente e l'autore stabilisce che

la fenomenologia descrive delle possibilità e considera il fenomeno di rivelazione solo come una possibilità della fenomenalità [...]. La Rivelazione (come effettività) non si confonde mai con la rivelazione (come fenomeno possibile) [...]. La fenomenologia, che deve alla fenomenalità di andare fino a questo punto, non va al di là e non deve mai pretendere di decidere sul fatto della Rivelazione, né della sua storicità, né della sua effettività, né del suo senso.³¹

Una prima interpretazione della partizione proposta sembra risolvere la questione intendendo due ambiti di indagine distinti e autonomi, al punto che se anche altrove verrà suggerita alla teologia l'adozione della postura fenomenologica – risolutiva della scelta metodologica relativa al suo ambito di indagine,³² la fenomenologia potrebbe restare del tutto autonoma. Essa si limiterebbe a considerare alcuni fenomeni suggeriti dalla teologia, valevoli come caso di studio – la loro eventuale effettività non inciderebbe in alcun modo nella natura propria della loro fenomenicità. Questa partizione implica conseguenze di non poco conto e difficilmente assimilabile in ambito teologico, in quanto lascerebbe intendere come del tutto accidentale la storicità del rivelarsi divino nella storia di Gesù;³³ non sembra neppure autorizzata dallo svolgersi del ragionamento dell'autore, in virtù dell'importanza determinante e della radicalità che egli imprime al concetto di possibile. Infatti, è d'obbligo rilevare quantomeno una ambiguità qui all'opera quando è adottato il termine “possibile”, la cui polisemia consente tanto l'interpretazione di “eventuale”, quanto quella di “possibile” in senso forte, inteso teoreticamente da Marion come avente un nesso con l'impossibile – quella duplicità di cui l'autore si è servito per fondare la radicalità del fenomeno saturo, sottraendo la sua dimensione evenemenziale dal novero della semplice plausibilità. Marion ha definito l'evenemenzialità quale carattere precipuo del fenomeno saturo, cosicché pare estremamente superficiale intendere ora la possibilità nell'accezione di eventualità, come se la fenomenologia fosse l'arte di considerare e al contempo trascurare quei fenomeni, mentre la teologia offrirebbe un repertorio (invero l'unico, insieme all'ambito erotico, cui del resto non è disgiunta)³⁴ di fenomeni la cui impossibilità si è fatta reale, così da spingere il pensiero a indagarli, sino a rovesciarne i presupposti.

³⁰ Cfr. J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. XL.

³¹ Ivi, pp. 290-291, nota 351.

³² J.-L. MARION, *De surcroît*, cit., p. 34.

³³ Cfr. V. HOLZER, *Phénoménologie radicale et phénomène de révélation*, in «Transversalités», LXX, 1999, pp. 55-68.

³⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico*, cit., pp. 274-283 e J.-L. MARION, *Da altrove, la rivelazione*, cit., pp. 54-59.

Si intravede dunque la necessità di evitare l'opzione minima, che si limita a giudicare acquisita una partizione dei campi, e si è piuttosto spinti a riconoscere un circolo – la cui virtuosità o viziosità è decisiva – dal quale la fenomenologia trae giovamento accogliendo l'offerta della teologia. Non è però con un'interpretazione rovesciata di quell'affermazione che si possa intendere concluso il novero di questioni aperto dalla fenomenologia marioniana e dalla focalizzazione attorno al miracolo che essa consente: se la fenomenologia considera la possibilità del fenomeno dovrà anche proporre in qual modo il fenomeno si possa eventualmente classificare,³⁵ fino a giungere alla (im)possibilità (o a partire da essa quale paradigma), a meno di restituire alla teologia l'indeterminatezza in ordine allo specifico del miracolo da essa tematizzato, quindi a riassorbirne la particolarità.³⁶ Ciò non accade tacendo della forma della possibile recezione e della effettiva manifestazione finita di quel fenomeno, questione che ora può essere accennata.

IL FINITO E IL MIRACOLO: AFFIDAMENTO ALL'IMPOSSIBILE

Lungi dall'accantonarla quale questione marginale e oltrepassabile, la tematizzazione del miracolo offerta da Marion riporta l'attenzione sulla consistenza della coscienza capace di accogliere la manifestazione paradossale dell'evento rivelativo. In questo caso la summenzionata complessità della rivelazione teologica fornisce un pungolo insormontabile, in virtù della sua irriducibilità allo straordinario,³⁷ proponendosi piuttosto come piena assunzione della finitezza effettiva. In ordine alla valorizzazione della finitezza contribuisce anche l'attribuzione della

³⁵ La fenomenologia marioniana è ambivalente circa la possibilità di intendere una gradualità nella classificazione dei fenomeni (cfr. C.M. GSCHWANDTNER, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana University Press, Bloomington 2014, in particolare pp. 41 ss.), in virtù del fatto che l'assolutezza della saturazione rischia in fondo di impedire la possibilità di articolare una differenza, tantopiù se viene valorizzato il fatto che, proprio per rispondere alle accuse di limitazione teologica, il fenomeno saturo, lungi dall'essere riconosciuto come eccezionale, è descritto come banale (cfr. J.-L. MARION, *La banalité de la saturation*, in ID., *Le visible et le révélé*, cit.; tr. it. di C. CANULLO, *La banalità della saturazione*, in ID., *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 131-168). Il tema non è indifferente all'interesse precipuo per il miracolo, in quanto rimanda alla questione iniziale circa la specificità dell'aspetto religioso o la sua universalizzazione; cfr. J.-L. MARION, *La donation, ou la dispense du monde*, in ID., *Reprise du donné*, PUF, Paris 2016, pp. 99-146, in particolare p. 102, dove il concetto di mondo riproporrebbe la stessa assolutezza di quella tematizzata in ordine a Dio.

³⁶ Cfr. H. DE VRIES, *Miracles et métaphysique*, PUF, Paris 2019, pp. 206-207.

³⁷ Rischio dal quale la proposta marioniana non è esente, cfr. E. FALQUE, *Phénoménologie de l'extraordinaire*, in ID., *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014, pp. 169-172.

forma miracolosa alla realtà in quanto tale, per quanto a rischio di ambiguità poiché risulterebbe ormai difficile una ulteriore differenziazione che valorizzi la sorpresa determinata dal fenomeno.³⁸

A tali questioni si lega ciò che è già stato esposto in sede introduttiva, il miracolo spinge infatti verso una ridefinizione del campo della ragione, non più esauribile in una previa delimitazione, pena la sua esautorazione perché limitata a ribadire il già noto, incapace di cogliere il darsi del fenomeno. Proprio nel testo relativo al miracolo Marion accenna al ruolo euristico della fede,³⁹ che perfezionerà più oltre definendola autentica e peculiare facoltà conoscitiva, cioè «il credere a un conferimento di senso che per noi è indefinibile, una intenzionalità che non possiamo mirare, un concetto che non possiamo concepire, per comprendere a partire da lui stesso un fenomeno la cui intuizione ci eccede»;⁴⁰ questa conversione dello sguardo non può limitarsi all'aspetto epistemologico, come proposto dall'adagio agostiniano valorizzato da Pascal, che l'autore assume come sintesi: «*quia non intratur in veritatem, nisi per charitatem*».⁴¹

Una postulazione di tal fatta non sembra però sufficiente, nella misura in cui lascerebbe indeciso il nesso con la ragione – rischio del quale lo stesso Marion è consapevole, segnalando che è da evitare un modello fideistico che intenda la fede mera e speculare alternativa, delineando due ordini ultimamente non raccordabili. Si tratta allora di mettere in luce se vi siano dei pertugi che evitino che l'assolutezza della saturazione proposta dall'evento miracoloso non comporti anche, per chi ne accolga la donazione, un altrettanto radicale «volontarismo della fede».⁴² Infatti, riferendosi alla struttura di appello che caratterizza il fenomeno, Marion tematizza il primato fenomenologico della risposta che compete all'adonato,⁴³ ma ciò non può ridursi all'arbitrio solipsistico che gli consegnerebbe la possibilità ultima, negativa, di trascurarne la

³⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Remarques sur la surprise, la méprise et la déprise*, in «Alter», XXIV, 2016, pp. 15-30.

³⁹ Cfr. J.-L. MARION, *A Dio, niente di impossibile*, cit., p. 189.

⁴⁰ J.-L. MARION, *Qu'attend la phénoménologie de la théologie?*, in N. BAUQUET – X. D'ARODES DE PEYRIAGUE – P. GILBERT (éds.), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du credo*, Lessius, Bruxelles, pp. 13-31: p. 27.

⁴¹ AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXXII, 18; cfr. J.-L. MARION, *Da altrove, la rivelazione*, cit., pp. 243-246 e ID., *Ciò che vede il cuore. Pascal e la distinzione degli ordini*, Booktime, Milano 2023, p. 93, che domanda retoricamente «se il principio secondo cui bisogna, in certi casi, amare le cose prima di conoscere, debba essere limitato alle sole “cose divine”».

⁴² Cfr. A. BOZZOLO, *L'eucaristia tra fenomenologia e tipologia*, in ID., *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013, § 1, *La fenomenologia di J.-L. Marion*, p. 157.

⁴³ J.-L. MARION, *Dato che*, cit., pp. 346-351.

manifestazione. Ciò non consisterebbe in una opposizione alla donazione del fenomeno,⁴⁴ tanto più se si considera che il fenomeno per eccellenza si dà secondo quel particolare rovesciamento della saturazione che è l'abbandono, invisibilità somma.⁴⁵ Pertanto, in risposta all'accadere miracoloso la singolarità non metafisica non si deve «decidere dinanzi a un evento particolare della possibilità, ma dinanzi alla possibilità stessa che si fa evento nel seno dell'impossibilità – che non l'accoglie».⁴⁶

Il tema della finitezza e la necessità di affrontarne la consistenza riemergono dunque tanto sul piano del miracolo in quanto tale, quanto su quello della coscienza che vi è correlata; esso non è risolvibile accentuando oltremodo la differenza di tale fenomeno rispetto a quelli ordinari, aspetto che anzi comporta una tensione dialettica irrisolta dell'opera marioniana, sia in ordine alla piena valorizzazione della figura cristologica,⁴⁷ sia in ordine al ruolo del pensare filosofico.⁴⁸

⁴⁴ Cfr. S. BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, pp. 264-272.

⁴⁵ Cfr. N. REALI, *Fino all'abbandono, l'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 253 e ss.

⁴⁶ J.-L. MARION, *A Dio, niente di impossibile*, cit., p. 181.

⁴⁷ Anche in questo caso è da rilevare una certa ambiguità, dal momento che Marion riassume il miracolo teologico nella Resurrezione di Gesù, estremizzandola quasi come fosse discontinua rispetto alla vita conseguente all'incarnazione (cfr. J. SCHRIJVERS, *Marion on Miracles*, cit., p. 300), come se, in ultima istanza, il paradosso della rivelazione divina non si giocasse proprio sulla insuperabilità della kenosi e determinasse la provvisorietà ultimamente trascurabile dell'umanità di Gesù.

⁴⁸ Sia qui concessa una breve digressione: nonostante le cautele marioniane relative allo sconfinamento nell'ambito teologico e, più precisamente, al suo rifiuto di riconoscere una dipendenza esplicita dalla teologia, egli stesso intravede una certa prossimità al modello barthiano: «non è una forzatura interpretare l'Ereignis della Parola di Dio nel Römerbrief come un rovesciamento fenomenologico» (J.-L. MARION, *Barth sur l'être du monde devant Dieu. Ce que le Römerbrief permet de préciser dans la Dogmatik*, in CH. CHALAMET - A. DETTWILER - S. STEWART-KROEKER (eds.), *Karl Barth's Epistle to the Romans. Retrospect and Prospect*, de Gruyter, Berlin 2022, pp. 75-92: p. 88). Un parallelismo tra le due prospettive può essere rinvenuto mettendo in luce il nesso tra il possibile e il miracolo che si evince nella prima produzione del teologo di Basilea (cfr. P. DE VITIIS, *Karl Barth e l'impossibile*, in «Archivio di Filosofia», LXXVIII, 2010, 1, pp. 341-353) e il compito paradossale del pensiero (cfr. K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in J. MOLTMANN (hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, *Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, Kaiser Verlag, München 1962; tr. it. di M.C. LAURENZI, *La parola di Dio come compito della teologia*, in J. MOLTMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 236-258: p. 230). La teologia dialettica, in virtù della natura paradossale dell'autorivelazione divina, comporta la difficile articolazione tra l'assolutezza della rivelazione e la sua forma cristologica, che ha nella finitezza storica una qualità

Se queste, pare di poter dire, sono le tensioni non pienamente risolte della proposta marioniana in ordine al miracolo, è pure possibile segnalare una traccia per uno sviluppo ulteriore. In particolare, è opportuno insistere sulla domanda circa l'effettiva possibilità di intendere il miracolo al di là di uno schema irrimediabilmente dialettico, nel quale la paradossalità della rivelazione negherebbe la consistenza non superabile del finito. Del resto, è lo stesso Marion ad accennare, quasi sottotraccia, che la messianicità di Gesù non è ricavabile insistendo sul suo operare segni prodigiosi, bensì nel fatto che «Cristo non compie dei miracoli in suo nome, ma nel nome del Padre»,⁴⁹ al contempo ciò accade nella coincidenza, data dalla sua persona, tra «segno e referente».⁵⁰ L'autore ripropone in tal modo la fortunata categoria di icona, tematizzata per esprimere l'irriducibile gratuità del fenomeno rispetto alla coscienza che vi si riferisce.⁵¹ L'icona delinea una struttura che non si riduce più all'alternativa tra visibile e invisibile, ma ne determina una di tipo ternario, accostabile a quella simbolica, capace cioè di non smarrire la propria consistenza nel rinvio ulteriore, ma di esprimere l'*invisto* proprio nella insuperabile finitezza.⁵²

Identico ritmo è quello rinvenibile nell'articolazione del passaggio diretto dall'impossibile all'effettivo, laddove la reale manifestazione del miracolo conserva ed esprime la sua impossibilità sul piano meramente contingente, riconoscendolo al contempo fenomenologicamente necessario. Comprendere questo dispositivo a partire dalla considerazione della realtà come simbolica consentirebbe tanto di valorizzare la dimensione fiduciale senza scadere frettolosamente nella sua arbitrarietà, quanto di articolare l'assolutezza che il miracolo mette in luce oltre l'univocità, garantendo piuttosto una distanza che tutela la pluralità di ulteriori componibili.⁵³

imprescindibile a cui si unisce, non casualmente, una prospettiva teorica che rifiuti drasticamente il discorso filosofico come funzionale per la teologia (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Hegner, Köln 1951; tr. it. di G. MORETTO, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, p. 86). Assumere senza scarto la medesima paradossalità risulta però assai più arduo quando il punto di partenza è proprio il pensiero filosofico, innanzitutto fenomenologico.

⁴⁹ J.-L. MARION, *A Dio, niente d'impossibile*, cit., p. 177.

⁵⁰ J.-L. MARION, *Du site eucharistique de la théologie*, in ID., *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982; tr. it. di A. DELL'ASTA, *Del sito eucaristico della teologia*, in ID., *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008², pp. 173-193: p. 174.

⁵¹ Cfr. J.-L. MARION, *L'idole et l'icone*; tr. it. di A. DELL'ASTA, *L'idolo e l'icona*, in *ivi*, pp. 21-40.

⁵² Cfr. F. PERUZZOTTI, *La rivelazione come icona. La possibile co-implicazione umano divina in Jean-Luc Marion*, in «Phàsis», VII, 2023, pp. 103-122: pp. 114 ss.

⁵³ Cfr. le puntualizzazioni di J.-Y. LACOSTE, *Miracle. Théologie historique et systématique*, in ID. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998; tr. it. di M. ZAPPELLA - G. TORTA - L. ASCIUTTO, *Miracolo. Teologia storica e sistematica*, in ID. (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla, Roma 2005, pp. 848-851: p. 850, il miracolo è ritenuto significativo nella misura in cui esso sia considerato come nodo di una rete di significati.

Questo spazio, di volta in volta dilatato, darebbe piena ospitalità alla dignità della libertà finita, la quale rende possibile, proprio nella pratica attuazione di sé, ciò che rimane irriducibile alla mera necessità effettiva,⁵⁴ così da prospettare la possibilità di intendere il miracolo finalmente restituito alla ordinarietà della pratica universale.

francescaelide.peruzzotti@unicatt.it

(Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano)

⁵⁴ Ciò comporterebbe uno sviluppo etico che qui non è possibile offrire, ci limitiamo a segnalare come proprio le categorie di necessità e gratuità non siano alternative, ma trovino sintesi negli atti supererogatori, che definiscono pienamente la libertà umana (cfr. S. BIANCU, *Il massimo necessario. L'etica alla prova dell'amore*, Mimesis, Milano-Udine 2020, in particolare pp. 105-107).