

# **Fenomenologia e rivelazione nell'opera di Jean-Luc Marion**

*di Giuseppe Pintus*

*The article aims to retrace the philosophical journey of Jean-Luc Marion, from his initial works to the present, in order to demonstrate its development and the lines of coherence in which his latest major work on Revelation is situated.*

*Keywords: Jean-Luc Marion, Revelation, French phenomenology, Givenness, picture*

## 1. Introduzione

Il presente studio intende mostrare come la questione della rivelazione si dia in una sorta di naturale continuità, o come esito naturale di un percorso iniziato con le prime opere di ispirazione balthasariana e proseguito nell'incontro con la fenomenologia. In breve, l'articolo tenta di mettere in evidenza la continuità del lavoro speculativo dell'autore.

Il plesso centrale dell'opera di Marion è costituito dal trittico della *Fenomenologia della donazione* che comprende *Réduction et donation*, *Recherches sur Husserl. Heidegger et la phénoménologie*<sup>1</sup>, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*<sup>2</sup>, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*<sup>3</sup>. Plesso o, se si preferisce, momento centrale rispetto al quale bisognerebbe leggere ciò che precede come una introduzione e ciò che segue come uno sviluppo o una applicazione. Con ciò che precede si intende principalmente i due volumi *L'idole et la distance*<sup>4</sup> e *Dieu sans l'être*<sup>5</sup>. Mentre per ciò che segue diciamo in particolare *Le phénomène érotique*<sup>6</sup> e *Au lieu du soi. L'approche de Saint Augustin*<sup>7</sup>, ma anche *Certitudes négatives*<sup>8</sup>.

Si potrebbero quindi individuare, per sommi capi, i seguenti momenti:

1) Un primo momento teologico, dove la concentrazione sul dato della rivelazione, le idee di dato, fatto, avvenimento si trovano contrapposte con quelle di essere,

1 - Puf, Paris 2004; tr. it. di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.

2 - Puf, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che*, SEI, Torino 2001.

3 - Puf, Paris 2001.

4 - Grasset & Fasquelle, Paris 1977; tr. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

5 - Librairie Arthème Fayard, Paris 1982<sup>1</sup>, Puf, Paris 2002<sup>2</sup>; tr. it. di A. Dell'Asta e C. Canullo, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008.

6 - Grasset & Fasquelle, Paris 2003; tr. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007. Sempre sul tema dell'amore o della carità citiamo altri due importanti testi di Marion: *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007 e *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 2007. Per un approfondimento su quest'opera, e più in generale sul tema dell'amore in Jean-Luc Marion rinviamo al ricco saggio di Rosaria Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, Ets, Pisa 2007, in particolare le pp. 207-250; ed al volume collettaneo a cura di Nicola Reali, *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

7 - Puf, Paris 2008. Sul ruolo di quest'opera nel complesso della produzione marioniana rinviamo al saggio di Rosaria Caldarone, «Adveniens extra. *Au lieu de soi* e la fenomenologia della donazione», in Carla Canullo (ed.), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano 2010, pp. 57-71.

8 - Grasset & Fasquelle, Paris 2010. Su quest'opera rinviamo in particolare al saggio di Claudia Serban, «L'impossible et la phénoménologie, à partir des Certitudes négatives» in Sylvain Camilleri et Ádám Takács (eds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Archives Karéline, Paris 2012, pp. 75-92.

concetto, idolo. In questo primo momento vengono posti una serie di problemi che ci si aspetta di risolvere in seguito.

2) Un secondo momento filosofico nel quale si fa ricorso alla fenomenologia attraverso una ripresa del metodo della riduzione, ma anche una estensione della fenomenalità. Marion trova nella fenomenologia ciò che permetterebbe di risolvere filosoficamente le questioni lasciate aperte nella prima parte, ed in particolare l'esigenza di rispettare il carattere di avvenimento, di dato della rivelazione.

3) E infine, un terzo e per ora ultimo momento nel quale rientra *D'ailleurs. La révélation*<sup>9</sup>, nel quale la questione della rivelazione e della sua fenomenalità viene ripresa esplicitamente.

## 2. Un primo momento teologico

Nel primo momento il tentativo consisteva nel proporre un approccio al Dio della rivelazione cristiana come non condizionato dalla questione dell'essere. La sua parte iniziale costituiva una contestazione di tutte quelle concezioni in cui Dio è considerato innanzitutto a partire dall'essere, concezioni che tendono a dare una immagine idolatrica di Dio. Così *L'idolo e la distanza* indaga, nei termini che saranno ripresi anche in *Dio senza essere*, i concetti di idolo e icona come due modalità differenti ed opposte di considerare il rapporto con il divino rispetto alla visibilità.

Marion presenta la contrapposizione come «un conflitto tra due fenomenologie» perché «l'icona e l'idolo determinano due modi d'essere degli enti»<sup>10</sup>. L'idolo e l'icona sono modi d'essere che l'ente riceve e accoglie a partire da una possibilità comune, tale per cui uno stesso oggetto potrebbe passare dall'essere uno all'essere l'altro a partire dalla possibilità di essere venerato, a partire da una certa predisposizione alla venerazione. Ora, non tutti gli enti presentano questa disposizione. Occorre allora precisare che possono ammettere la venerazione tutti quegli oggetti che, in qualche modo, hanno come caratteristica comune quella di essere *Signa*. L'idolo e l'icona fanno entrambi segno, ma in un modo differente. Il modo in cui in essi il divino è appreso dipende dalla differenza con la quale la visibilità lo presenta.

L'obiettivo dell'idolo, dice Marion non è quello di rendere presente il dio, chi lo produce sa bene che non si tratta del dio, proprio per il fatto stesso che lo ha prodotto. Quando sceglie di adorarlo allora il produttore di idoli, o chi guardandone uno lo rende tale, manifesta piuttosto una volontà, la volontà di produrre un luogo

---

9 - Grasset et Fasquelle, Paris 2020; tr. it. di Francesca Peruzzotti, *Da altrove, la rivelazione*, Inschibboleth, Roma 2022.

10 - J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 22.

nel quale trovare il divino. Un luogo che deve fissare i termini della manifestazione e della presenza non tanto di Dio, ma piuttosto del «suo dio»<sup>11</sup>. Ciò che si viene a realizzare dunque è una precedenza o anticipazione dell'esperienza umana sull'immagine che il divino assume nell'idolo, e ciò che ne segue è un *divino a misura d'uomo*<sup>12</sup>. Non è difficile riconoscere qui l'eredità di von Balthasar.

L'idolo attira lo sguardo perché lo sguardo lo ha fatto emergere. Perché possa fissarlo lo sguardo deve innanzitutto fissarsi su di esso, bloccarsi, non andar oltre. Nell'idolo il suo autore si rivede e si ritrova. Come in un messa in scena davanti a uno specchio: spettacolo di riflessione.

L'idolo però, avverte Marion, è tale non tanto o non solo in questa eccezione, ma per il fatto che lo sguardo vi vede solo quanto basta a soddisfarlo. L'idolo dunque attesta il divino nella misura in cui ne «assorbe lo scarto», ne riduce la distanza, lo rende a «portata di mano», lo «garantisce» e così lo perde. L'idolo garantisce nella misura in cui la distanza non è tutelata, in una misura comune che elude l'incommensurabilità del divino.

«L'icona – invece, scrive Marion – non è l'esito di una visione ma ciò che la provoca. L'icona non si vede, ma appare»<sup>13</sup>. In essa «sale alla visibilità qualcosa che è proprio degli dei, appunto senza che per questo un dio venga ad essere preso nel visibile». In questa manifestazione «anche se presentato dall'icona, l'invisibile resta sempre invisibile; non invisibile perché non colto dalla mira (non-mirabile), ma perché si tratta di rendere visibile questo invisibile come tale: il non-guardabile-involto (*envisageable*)»<sup>14</sup>.

L'icona rappresenta la «figura, non di un Dio che in questa figura perderebbe la propria invisibilità [...] ma di un Padre che tanto più irradia una definitiva ed irriducibile trascendenza quanto più la offre senza riserve nella figura del Figlio»<sup>15</sup>. Il problema dell'icona consiste così nel tutelare questa «offerta senza riserve». Quale immagine può restare alla sua altezza? Come l'icona può tutelare il dramma di un indice che deve mostrare qualcosa che non può rappresentare? Lo fa mettendo in scena la distanza, lo scarto, attestando e mostrando la sua impossibilità a rendere presente, a rappresentare<sup>16</sup>.

11 - *Ibid.*, p. 16. Corsivo nostro.

12 - Cfr. *ibid.*, p. 17.

13 - *Ibid.*, p. 32.

14 - *Ibid.*, p. 33.

15 - *Ibid.*, p. 19.

16 - Come fa notare Susy Zanardo: «La teologia apre l'accesso alle estreme possibilità della fenomenalità, orientando il pensiero verso la «potenza incomprensibile» del fenomeno teologico. Marion vuole segnare lo scarto, inteso in termini di «incompatibilità» e di «contrarietà», tra lo strumento logico (la perfetta intelligibilità del «concetto» metafisico di Dio) e l'assenza di misura di Dio (l'oscurità del concetto inver-

Ora, se con l'idea di idolo Marion intende non solo degli oggetti, ma soprattutto dei concetti, e in particolare un certo concetto di Dio, queste considerazioni si traducono nell'opposizione a una certa metafisica o almeno al tentativo della metafisica di affermare, rispetto a Dio, la sua esistenza, di ridurlo alla questione dell'essere, vale a dire di un concetto<sup>17</sup>. Già da *L'idolo e la distanza*, inizia dunque l'impresa di Marion contro la metafisica intesa fondamentalmente nei termini dell'ontoteologia, impresa che continuerà e segnerà uno dei principali fili conduttori della sua opera.

Scriva Marion:

A proposito di Dio, noi ammettiamo chiaramente che non possiamo pensarlo se non sotto la figura dell'impensabile, ma di un impensabile che oltrepassa nella stessa misura sia ciò che non possiamo pensare sia ciò che possiamo pensare; ciò che non posso pensare, infatti, dipende ancora dal *mio* pensiero, e *mi* resta quindi pensabile<sup>18</sup>.

Ma in cosa consisterebbe l'impensabilità? Quale nome di Dio potrebbe accettare a questo punto? Il nome più adeguato sarebbe quello di *Agape*. In effetti l'amore sopporta anzi è rafforzato dall'impensabilità, così come la donazione<sup>19</sup>.

Se questa soluzione dà una risposta alle questioni aperte su un piano teologico, non lo fa su un piano filosofico. Sul piano filosofico le questioni aperte si limitano al ruolo di *pars destruens*.

### 3. Il passaggio alla fenomenologia.

La *pars construens* si trova invece nella trilogia della fenomenologia della donazione. Con *Riduzione e donazione*, (il primo dei tre libri di quello che si è definito il momento centrale della produzione dell'autore) Marion ritiene di essere arrivato ad un'operazione interamente filosofica che passa attraverso uno studio ed un ri-

---

samente proporzionale all'evidenza della manifestazione divina). A misurare la tensione fra i termini interviene la categoria della distanza, inadatta ad ogni operazione di rappresentazione, perché irriducibile al potere contenitivo e astrattivo dell'intelletto puro» (S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 99).

17 - Cfr. J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 23.

18 - *Dio senza essere*, cit., p. 68.

19 - Queste parole di Marion non possono non far pensare alla celebre frase di von Balthasar: «Dio viene primariamente non come maestro per noi ("vero"), non come redentore con tanti scopi per noi ("buono"), ma per mostrare e irradiare Se stesso, la gloria del suo eterno amore trinitario, in quella "assenza di interesse" che il vero amore ha in comune con la vera bellezza» (Hans Urs Von Balthasar, *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, tr. it. di G. Sommovilla, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980, p. 34).

pensamento della fenomenologia husserliana ed in particolare della riduzione fenomenologica. Marion si concentra soprattutto sulle *Ricerche logiche* e su quella che definisce la loro apertura. L'aspetto interessante di questa apertura consisterebbe nella «meraviglia» per una correlazione<sup>20</sup>. Correlazione che non è né quella tra noesi e noema né tra intuizione e intenzione, ma più profondamente «la correlazione tra l'apparire e ciò che appare come tale»<sup>21</sup>. Correlazione che assume il nome di donazione. Per Marion dunque «l'apertura fenomenologica consiste nel primato incondizionato della donazione [datità] del fenomeno»<sup>22</sup>.

Se per Husserl, nella lettura di Marion, i fenomeni sono dati alla coscienza solamente a condizione di apparire in base al modo che la coscienza gli impone, e grazie all'intuizione (la coscienza dunque «riceve ciò che appare nella misura in cui l'intuizione ne determina la validità»<sup>23</sup>), al contrario, per Marion, questa donazione (o datità), precede sia l'intuizione che l'intenzione poiché entrambe hanno bisogno di un'apparizione. Allo stesso tempo questa apparizione ha senso come apparire di ciò che appare solo per via di una correlazione, cioè della donazione. La riduzione portata all'estremo sfocerebbe nella donazione, secondo la formula «tanta riduzione, altrettanta donazione»<sup>24</sup>. In altri termini, qualcosa appare, e appare in una correlazione, quindi innanzitutto si dà. La manifestazione o il mostrarsi non dipendono dall'apparenza, ma piuttosto da ciò che appare. Ciò che appare apparire in una apparizione e non si dà apparizione senza qualcosa che appaia. Ne risulta che la determinazione «originaria del fenomeno [è] il dato»<sup>25</sup>. Occorre allora ridefinire sul piano fenomenologico il fenomeno a partire dal suo carattere di dato/donato (*donné*). Il fenomeno inteso come dono/dato è caratterizzato come ciò che accade, e se vuole coglierlo la coscienza deve disporsi rispetto a questo accadere: «le occorre allinearsi sull'arrivo, attendere il fenomeno là dove (e come) si dona, o il dono là dove (e come) si mostra». Questo sviluppo, questa ridefinizione si ha in *Dato che*.

20 - *Riduzione e donazione*, cit., p. 68.

21 - *Ibid.*, p. 69.

22 - *Ibidem*.

23 - *Riduzione e donazione*, cit., p. 96.

24 - «*Autant de réduction, autant de donation*». La formulazione di questo principio si trova in *Riduzione e donazione*, cit., p. 297, ed è ripresa in *Dato che*, cit., p. 13. Nella traduzione italiana entrambe le opere questo principio è reso con «tanta riduzione, quanta donazione». Qui si preferisce la traduzione proposta da Giovanni Ferretti, in accordo con il quale «preferiamo lasciare nell'indeterminazione del primato tra donazione e riduzione, propria del testo francese, [...] per non pregiudicare il problema del rapporto tra riduzione e donazione, che viene affrontato da Marion in modo specifico nel corso dell'opera senza assegnare un primato gnoseologico o operativo né al primo né al secondo termine». «Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia» in *Fenomenologia della donazione, a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, a cura di G. Ferretti, Morlacchi, Perugia 2002, p. 3.

25 - *Dato che*, cit., p. XI.

Intorno a *Riduzione e donazione*, dunque all'interpretazione di Husserl e più in generale sulla "riduzione alla donazione", nacquero numerosi dibattiti e delle vere e proprie polemiche. Occorre segnalarne almeno due: quella che ebbe maggior risonanza coincide con la collocazione di Jean-Luc Marion nel *Tournant théologique de la phénoménologie française*<sup>26</sup>, la seconda, che merita particolare considerazione direi che è quella che coincide con Jacques Derrida, sulle ragioni del dono, sulla sua gratuità, e sul ritorno di trascendenza. Per Marion, infatti, la datità deve potersi esemplificare nell'apparizione del dono, mentre per Derrida l'evidenza per cui un dono è dono lo renderebbe già non più dono. Ma al di là di questo aspetto controverso del dono in Marion, che in alcuni punti sembra anche accogliere la critica di Derrida, si potrebbe trattenere l'insistenza sulla radicalità del dato.

Le critiche e le sollecitazioni portano Marion ad approfondire la tematica della donazione attraverso un'opera sistematica – *Dato che* – ed un'opera di approfondimento – *De surcroît* – la prima dedicata ad una analisi della donazione e del dono, la seconda a quelli che Marion chiama i «fenomeni saturi».

In *Dato che*, dopo una parte di risposta alle critiche di Derrida e Janicaud, Marion si impegna sia a sviluppare in senso «concettuale ed organico» quanto emerso in *Riduzione e donazione*, ma anche rispondere all'esigenza di fornire un metodo che sia interamente filosofico e non metafisico – la fenomenologia rinnovata – per una *pars construens* filosofica delle questioni poste in *Dio senza essere*.

*Dato che*, a partire da queste premesse, risponderebbe dunque all'esigenza di restare all'altezza dell'impensato, di mostrare o meglio di riconoscere una certa impensabilità e quindi anche di strappare il termine Dio all'orizzonte della comprensibilità nei termini dell'essere. Questo compito è affidato alla fenomenologia opportunamente riformata da Marion poiché è questa che è in grado di cogliere il carattere di donazione dei fenomeni e dunque come vedremo, anche il rispetto del fenomeno di rivelazione.

Per «donazione», infatti, è da intendersi il darsi – nei termini di un manifestarsi – di sé dei fenomeni, a partire da sé, fino ad una donazione assoluta in cui non rimane nulla di trascendente, ossia di non dato, di non manifestato.

Il fenomeno va inteso come ciò che si manifesta<sup>27</sup>.

Si tratta dunque di definire la donazione a «partire da sé sola», eppure «la donazione non può mai apparire se non indirettamente, nella piega del dato»<sup>28</sup>. Bisogna allora individuare un fenomeno che possa apparire solamente in quanto o per

---

26 - Il nome utilizzato per caratterizzare questa polemica o questo momento di confronto viene dall'opera di Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Paris 1991.

27 - *Ibid.*, p. 20.

28 - *Ibid.*, p. 46.

il fatto che è dato. Il fenomeno che Marion sceglie per avviare questa analisi fenomenologica è del tutto comune ed «indiscutibilmente visibile»: il «quadro» o anche il «dipinto».

Il quadro in effetti altro non è se non consegnato alla visibilità, prodotto come una «messa in visibilità». Ciò che qui interessa è un fenomeno che funga da archetipo per la visibilità in generale, con l'obiettivo di poter arrivare a dire: ogni fenomeno, innanzitutto si mostra.

Il quadro consiste essenzialmente nel mostrare, nei termini di un «mettere in scena». Il quadro così non è un ente né una semplice cosa e ciò significa che né la sua sussistenza né la sua utilizzabilità ci presentano il quadro nella sua fenomenalità. Per quanto riguarda il carattere di utilizzabilità Marion mostra come la fenomenalità del quadro «cresce in misura inversamente proporzionale alla sua utilizzabilità»<sup>29</sup>. Quando un utilizzabile appare, attira in qualche maniera la nostra attenzione, la causa va ricercata nel fatto che manca, che scompare, oppure nel fatto che non funziona, e questa mancanza ce lo renderebbe visibile<sup>30</sup>. Al contrario un quadro tanto più funziona tanto più si vede.

Ancora, l'essenza dell'arte non consiste «nel porsi in opera della verità dell'ente»<sup>31</sup>. La sua essenza consiste infatti in una modalità dell'apparire che si chiama bellezza. Per cogliere la fenomenalità del quadro, occorre sospenderne la natura di cosa. Il suo fenomeno non è una cosa. *Epochè* all'opera per un giusto approcio al fenomeno del quadro. Inversione dello sguardo da realizzare per non perdere il quadro in uno sguardo rivolto ad una semplice cosa. Allo stesso tempo, fenomeno che si presta più di altri, che favorisce l'operazione dell'*epochè*, la sua riduzione.

Potremmo dire che l'arte in generale ha le caratteristiche del fenomeno, se per fenomeno intendiamo ciò che viene avanti, qualcosa capace di promuovere una certa attenzione, si dispone davanti a noi e ci costringe *in ed ad* una qualche corrispondenza. Il fenomeno del quadro avrebbe, in più rispetto agli altri fenomeni, il privilegio di disporre lo sguardo in una modalità simile a quella del metodo fenomenologico. Il quadro così è richiamato per orientare verso la fenomenologia, o meglio verso ciò che la fenomenologia cerca nella natura del fenomeno. Si dovrebbe dire che il quadro costringe ad un atteggiamento fenomenologico, nel senso in cui l'unico atteggiamento corretto con cui guardarlo è quello della sospensione di ogni riferimento ad altro. Rispetto al quadro è necessario, se lo si vuole cogliere come quadro, fermarsi a quello che si mostra.

---

29 - *Dato che*, cit., p. 52.

30 - Il riferimento è qui ai § 15 e 16 di *Essere e tempo*.

31 - *Ibid.*, p. 21.

Nello stesso tempo in cui l'opera dell'arte è richiamata per una maggiore o migliore comprensione della fenomenologia, del suo oggetto, ma anche del suo metodo e di se stessa in quanto metodo, la stessa fenomenologia è chiamata ad apportare un contributo alla comprensione di un'opera d'arte, innanzitutto mettendone in rilievo il suo carattere di fenomeno.

Marion insiste in diversi punti sul quadro e, per individuare la prima delle determinazioni con cui descrivere il fenomeno, ricorre ad un effetto ottico, ancora una volta utilizzato nella pittura: l'«anamorfosi». Per mostrare come per quanto una immagine si dia già interamente, non tutto è immediatamente visibile, occorre disporsi secondo un punto preciso che il quadro impone per poter essere colto nella sua interezza. Alcune figure divengono visibili solo se chi guarda si dispone, rispetto ad esso in un preciso angolo visuale.

In generale in regime metafisico (da Leibniz a Kant) – dice Marion –, la possibilità di apparire non appartiene mai a ciò che appare, ma è in una certa misura sbilanciata, rispetto al rapporto tra soggetto e oggetto, sempre sul soggetto o comunque riconducibile ad esso. Occorre invece assumere l'ipotesi di fenomeni che contraddicano i limiti della fenomenalità come kantianamente tematizzati, e che nel contempo si costituiscano come fenomeni e dunque si mostrino.

Marion formula allora l'ipotesi di un fenomeno saturo, che implica una sorta di contro-esperienza, l'esperienza di qualcosa che non sia riconducibile all'essere oggetto per un *Io*. Il fenomeno saturo, allora, in qualche modo, dovrebbe automanifestarsi senza altre condizioni previe. Il fenomeno saturo si definisce quindi come un fenomeno che appare come gli altri, ma che nel suo apparire non rende accessibile una causa sufficiente a produrlo. Un fenomeno che manifestandosi dovrebbe attestare una certa imprevedibilità accompagnata ad una certa impossibilità alla riproduzione garantita dal carattere evenemenziale del fenomeno saturo.

Non tutti i fenomeni sono saturi, bensì si danno secondo diversi gradi a seconda del ruolo dell'intuizione rispetto ad essi. I gradi dei fenomeni, individuati da Marion nel quarto libro di *Dato che* sono: 1. «I fenomeni poveri d'intuizione»<sup>32</sup>, (idealità logiche e matematiche); 2. «I fenomeni di diritto comune»<sup>33</sup> in cui l'intuizione riempie in modi e misure diverse l'intenzione (oggetti che possono essere studiati dalle scienze fisiche o naturali e gli oggetti tecnici); 3. «I fenomeni saturi»<sup>34</sup> in cui l'intuizione eccede rispetto intenzione, apporta in qualche modo un sovrappiù.

---

32 - *Dato che*, cit., p. 274.

33 - *Ibid.*, pp. 274-276.

34 - *Ibid.*, pp. 276-280.

Il fenomeno saturo è riscontrabile innanzitutto nella figura dell'evento storico. Appare nella saturazione della quantità come impossibilità per chi vi assiste o vi partecipa a costituirlo o a collocarla in un orizzonte unico.

Rispetto alle categorie della qualità e dunque come insostenibile ed abbagliante il fenomeno saturo si dà nella figura dell'idolo<sup>35</sup>, vale a dire nel quadro e nell'opera d'arte. Il quadro si dona "senza concetto", vale a dire, con una irruzione in cui l'intuizione satura ogni concetto. Ciò si rende evidente per il fatto che non solo il quadro convoca ad andare a vederlo, ma anche ad andare a rivederlo. Il ritorno al quadro costituirebbe dunque un tentativo di verifica circa l'esatta corrispondenza tra il concetto e il quadro, fatalmente destinato al fallimento.

Il fenomeno saturo interviene inoltre come fenomeno della carne, inteso come identità del sentito con ciò che sente, o dell'affetto con ciò che affetta. Si tratta dunque di pensare un caso in cui l'intenzionalità subisce una affezione in sé come affezione di sé ossia auto-affezione. Fenomeno che si impone nell'impossibilità a sottrarsi, esperienza nella quale non è possibile un controllo. In questa auto-affezione la carne dona a se stessi.

L'ultimo aspetto in cui si esercita il fenomeno saturo è quello dell'icona, l'in-guardabilità e l'irriducibilità si realizzano sovvertendo la categoria della modalità. L'icona è definita dal fatto che non tollera uno sguardo, ma lo impone: colui che guarda si ritrova guardato. Si tratta del fenomeno del volto d'altri così come proposto da Levinas, potremmo dire «*l'éclat de l'extériorité*»<sup>36</sup> sul volto di altri. Il volto non dà a vedere niente.

L'ultimo libro di *Dato che*, il «Libro V», si impegna nel trarre le conseguenze della riforma della fenomenologia intrapresa da Marion sul piano del soggetto, o meglio sul piano della ridefinizione della soggettività a partire dalla donazione<sup>37</sup>. Il soggetto del fenomeno della donazione è l'attributario.

Data la posizione di questo libro non è assurdo pensare che questa revisione del concetto di soggetto costituisca uno dei principali obiettivi della proposta di Marion. Se le opere successive introdurranno qualche variazione sul ruolo dei fenomeni saturi, o anche sulla dinamica della donazione, non indietreggeranno di un passo sul carattere di attributario e di adonato con cui Marion in questo libro tenta

**35** - Su tal punto rinviamo allo studio di Cristian Ciocan, «Entre visible et invisible trois paradigmes de l'image chez Jean-Luc Marion» in *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, cit., pp. 93-113, in particolare p. 110 s.

**36** - Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1965, p. XIII, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1977, p. 23. In italiano l'espressione è resa con «lo sflogorio dell'esteriorità».

**37** - Un approfondimento dell'antropologia marioniana si trova nel recente studio di Fidèle Adetou, *Anthropologie phénoménologique: De l'homme que peut-on savoir? Lecture des certitudes négatives de Jean-Luc Marion*, Éditions universitaires européennes, London 2023.

un superamento del concetto di soggetto, o almeno del modo in cui la modernità lo aveva pensato.

Se il fenomeno si manifesta in quanto si dà e nella misura in cui si dà, il sé del fenomeno si sottrae al soggetto inteso come l'lo trascendentale, produttore o anticipatore del fenomeno, che diventa il testimone o l'attributario, o ancora più radicalmente l'"adonato", ovvero colui che si riceve a partire dalla donazione, che si riceve in dono a partire dal dono.

Il tentativo di mostrare una manifestatività senza origine fuori di sé, o meglio senza un'origine contaminata dal soggetto a cui si manifesta, porta a considerare la donazione come un originario, come qualcosa che non si mostra a partire da una istanza del soggetto, cioè come un evento il cui accadere non sia rimandato verso un ritiro di cui espone la traccia. Il fenomeno, come si è visto a proposito dell'anamorfosi, si dà e si mostra come un "sé" che si erge contro ogni pretesa costitutiva o «esclusivamente trascendentale»<sup>38</sup> dell'io.

Il sé del fenomeno contesta l'oggettualità nella quale il soggetto si afferma e conduce a pensare un soggetto al dativo. Questo carattere di attributario del fenomeno non si aggiunge agli altri aspetti accidentali, ma obbliga a riconsiderare la capacità stessa del soggetto.

La riduzione alla donazione rende così effettivamente possibile la fenomenalizzazione di un "a cui" in termini di fatticità. Questo "a cui", attributario o testimone sarà aperto all'alterità di ciò che si dà (in altri termini: del reale, del suo evento), aperto all'irruzione e all'incidente, mentre l'anamorfosi gli assegnerà la funzione di ricettività<sup>39</sup>. A partire da questa ridefinizione del soggetto è anche possibile il riconoscimento di una alterità e quindi la rottura di quel solipsismo dal quale, agli occhi di Marion, la modernità non era riuscita a distaccarsi.

#### 4. Il passaggio alla rivelazione

Al di là delle molte cautele con le quali Marion ha insistito, in diverse occasioni, sulla separazione, interna alla sua opera, tra un ambito strettamente filosofico e in particolare fenomenologico e un ambito invece teologico o nel contempo filosofico e teologico la sua opera sulla rivelazione sembra rimettere in discussione la nettezza di una tale separazione. In *Da altrove, la rivelazione* ritroviamo infatti tutti i punti acquisiti nel corso della sua produzione e in parte anticipati in *Il visibile e il rivelato*, ricollocati in funzione dell'ultimo allargamento che si intende conseguire

---

38 - *Dato che*, cit., p. 304.

39 - Cfr. *ibid.*, p. 313.

dell'ambito della fenomenalità: quello che estende la fenomenalità fino al punto di comprendervi la Rivelazione.

Quest'ultimo allargamento non si presenta all'improvviso. Diversi sono stati infatti i tentativi di Marion di utilizzare la fenomenologia in ambito teologico, fino al punto che non sarebbe assurdo parlare di una svolta fenomenologica della teologia, peraltro resa esplicita anche nell'opera su Sant'Agostino<sup>40</sup>. Si tratta ora di tirare le somme del lavoro di una vita, un lavoro che assume esplicitamente l'ambizione di portare al proprio compimento la fenomenologia nella sua ultima estensione, la quale dovrebbe essere in grado non solo di comprendere l'interesse dell'ambito filosofico, ma anche di inglobare ciò che da un certo punto della modernità era risultato incompatibile con tale ambito, ovvero la teologia. La fenomenologia punta cioè ad attestarsi come la possibilità stessa di proseguire sia la filosofia che la teologia, e lo fa proprio grazie al fenomeno della rivelazione.

Nella rivelazione ciò che si rivela si dà sempre completamente senza segreto per quanto dipende da essa, se qualcosa resta *invisto* è perché ciò che si mostra eccede il rappresentabile, cosicché l'eccesso di ciò che si mostra su ciò che il soggetto si rappresenta attesta precisamente la sua provenienza da altrove. Il fenomeno di rivelazione, tuttavia, avrebbe la pretesa di offrire alla visibilità non solo un *invisto* così concepito, ma anche l'*invisto* che si mostra come tale e che rimane tale. Questa pretesa non deve essere pensata nei termini di una eccezione della fenomenicità, ma riguarda la fenomenicità in quanto tale. Ora, se la manifestazione va di pari passo con la donazione, alla regola *tanta riduzione, altrettanta donazione* va aggiunto che quanto più si ha donazione, tanto più si realizza la manifestazione. Il fenomeno ridotto al dato è il fenomeno che si manifesta, ma tale definizione vale anche per il fenomeno che, in quanto tale, è ciò che si manifesta.

Rispetto alle tipologie marioniane di fenomeni il fenomeno di rivelazione si dà come un evento<sup>41</sup>, e non come un oggetto o un ente, e risulta dalla combinazione di più fenomeni saturi, si distingue cioè dai fenomeni poveri e da quelli di diritto comune.

Il termine rivelazione assume un ruolo particolarmente importante nell'ambito religioso, dove indica la scissione o lo scarto tra una provenienza dal basso e una provenienza dall'alto, cioè da Dio stesso. Quando la provenienza si ha a partire da Dio, la rivelazione deve in qualche modo percorrere la distanza, o colmare lo scarto tra il rivelato e coloro ai quali si rivela, e in alcuni casi si rivelerà in modo tale da

---

40 - *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit. un importante studio su Marion e la teologia è quello condotto da Philippe Capelle-Dumont, «Jean-Luc Marion et la question théologique» in Ph.Capelle-Dumont (ed.) *Philosophie de Jean-Luc Marion*, Hermann, Paris 2015.

41 - Cfr. *Certezze negative*, cit., § 27 e *Reprise du donné*, cit., cap. IV.

restare incommensurabile per costoro. Se si desse secondo la misura del ricevente non sarebbe accettata secondo la propria misura. Ne deriva ancora una volta la figura del testimone che in questo caso risulta istituito dalla rivelazione. Il testimone è colui che vede più di ciò che comprende. Marion cita l'esempio del cieco nato (*Gv*9), il quale a più riprese insiste su ciò che è accaduto pur senza saperlo spiegare<sup>42</sup>. La sua testimonianza sarebbe interessante proprio perché, esponendo ciò che non comprende, può darsi nel modo più corretto possibile, ovvero testimoniando dell'invisibile in quanto tale. Il racconto evangelico è ripercorso a partire da una contrapposizione tra due istanze. Da una parte vi è il cieco nato, fenomenologo perfetto che si limita a dire ciò che gli è successo: non aggiunge, non interpreta, rifiuta di dare spiegazioni quando gli vengono chieste, si limita solo a contestare le spiegazioni degli altri, ma solo per confermare che quelle spiegazioni non sono all'altezza dell'accaduto. Dall'altra coloro che non credono alla testimonianza perché non combacia con quello che già sanno o forse perché non intendono mettere in discussione la propria posizione.

Il fenomeno di rivelazione avrebbe una ulteriore peculiarità: se ciò che si mostra si mostra nella misura in cui si dà, nel caso che stiamo considerando avremmo a che fare con un fenomeno che dandosi si mostra e mostrandosi si dà, o ancora, con le parole di Marion: «dando lo rivela e rivelando lo dà»<sup>43</sup>. La fenomenologia della donazione, in virtù del suo modello di fenomenalità e in forza dell'atteggiamento che prescrive rispetto al fenomeno, sarebbe la più adatta a cogliere un fenomeno di rivelazione come quello della rivelazione cristiana. La Rivelazione compirebbe, infatti, l'essenza della fenomenicità in quanto realizzerebbe una donazione perfetta, una donazione completa, definitiva e senza residuo.

Per essere tale la rivelazione sarà incondizionata, in senso balthasariano, dove con tale incondizionatezza si dovrà intendere non l'assenza di condizioni, ma l'assenza di condizioni preve o di condizioni che vengono imposte dall'esterno e, all'occorrenza dal soggetto, dal destinatario, all'evento. Al contrario dunque le condizioni saranno fissate da ciò che la rivelazione dona o rivela<sup>44</sup>. L'incondizionato, che si dà manifestandosi e si manifesta dandosi, e si dà interamente nel suo dono e nella sua manifestazione, si mostra cioè come dono di sé, si rivela come carità e amore.

Questa serie di passaggi è profondamente ed esplicitamente riferibile a von Balthasar, che si presenta in quest'ultima opera, dopo tanti anni, come a chiudere un percorso iniziato con *L'idolo e la distanza*. Non sarebbe sbagliato dire che Ma-

---

42 - *Da altrove, la rivelazione*, cit., p. 74.

43 - *Ibid.*, p. 96.

44 - Cfr. *ibid.*, p. 223.

rion pretende di aver condotto tutta la sua impresa, dall'inizio alla fine, nel solco tracciato da von Balthasar. Di certo non si può dubitare del fatto che a von Balthasar va riconosciuto un rango speciale tra coloro che hanno ispirato l'opera di Marion.

Il fenomeno di Rivelazione in Cristo si presenta come un fenomeno saturo la cui evidenza è data dall'impossibilità di essere colto come un oggetto. Non si tratta di un fenomeno saturo tra gli altri e neppure della combinazione di diversi fenomeni saturi, ma «*del fenomeno della Rivelazione, che si costituisce assolutamente da sé perché si dona assolutamente da sé*»<sup>45</sup>, potremmo dire il fenomeno per eccellenza, il nient'altro che fenomeno, nient'altro che dato/dono.

**GIUSEPPE PINTUS**

Ricercatore in Filosofia Morale presso il Dipartimento di Scienze umanistiche e sociali dell'Università di Sassari  
*giupintus@uniss.it*

---

45 - *Ibid.*, p. 225.